Die Dogmatik

der

evangelisch-lutherischen Kirche.

Mit

Berücksichtigung des Dogmengeschichtlichen

zunächst

den bekenntnistreuen Geistlichen und den Theologie-Studierenden

dargeboten

von

W. Roßnert

luth. P.



Braunschweig und Leipzig.

Verlag von Hellmuth Wollermann.

1902.



Vorwort.

Unleugbar stehen die meisten der neueren Dogmatiken noch unter dem Banne der Schleiermacher'schen Prinzipien; denn fast alle nehmen sie ihren Ausgangspunkt vom christlichen Gemeindebewußtsein, und stellen so das objektiv gewisse Schriftwort hinter die subjektiven Glaubenserfahrungen zurück. Selbst Theologen von positiver Richtung — zumeist aus der Erlanger Schule kommend — behaupten: die nächste Quelle aller Glaubensaussagen sei das Bewußtsein der glaubenden Christen in und mit der Gemeinde, sei die kirchliche Lehrtradition, welche wie ein lebendiger Strom durch alle Zeiten hindurchgehe. Darum könne der Einzelchrist zur Not auch ohne die heilige Schrift bestehen, denn die Hauptsache sei ja doch für ihn Christus, der im gläubigen Gemeindebewußtsein fortlebe. Selbst von dem Dogmatiker fordert man dort, daß er seinen Lehrstoff zunächst aus seinem eignen christlichen Bewußtsein schöpfe und alles treulich benutze, was er in und mit der glaubenden Gemeinde an seinem Herzen erfahren habe. „Erst zuletzt" gebe ihm dann die christliche Gemeinde eine Sammlung von Schriften in die Hand, nämlich die Bibel, welche für die Kirche und deren Lehrberuf allerdings Norm und Richtschnur sein müsse, zumal sie doch einen hervorragenden Anteil an der Herstellung des christlichen Gemeindebewußtseins habe. — Also die heilige Schrift soll zuletzt kommen, ihr voran soll das christliche Gemeindebewußtsein stehen; denn die christliche Kirche existierte ja schon längst, ehe es irgend ein neutestamentliches Schriftwort gab. Die heilige Schrift ist nach ihrer Meinung nur ein heilsgeschichtliches Denkmal, ein urkundlicher Bericht aus der kirchlichen Anfangszeit, aber nicht die göttliche Offenbarung selbst. Und da sie durch das freie Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Geistes zustande gekommen sein soll, kann sie auch nicht frei sein von menschlichen Irrtümern und Widersprüchen. Kurz, man behauptet: Die heilige Schrift ist nicht Gottes Wort, sondern sie enthält es nur; denn wenn sie auch die Heilswahrheiten bezw. das Wesentliche derselben glaubwürdig lehrt, so kann dies von dem Unwesentlichen und Nebensächlichen nicht ohne weiteres gesagt werden. Und so bestreiten denn heut zu Tage fast sämtliche wissenschaftliche Theologen gläubiger Richtung die Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift und verwerfen auf das entschiedenste die altkirchliche Inspirationslehre, wonach die heilige Schrift durch Gottes unmittelbares Wirken und Eingeben zu stande gekommen ist. Statt bei allen Glaubensaussagen von dem auszugehen, was Gott dem Menschen in seinem unfehlbaren Schriftwort offenbart, geht man vom Menschen aus und

läßt so die subjektive Glaubenserfahrung darüber entscheiden, was göttliche Wahrheit ist. Daß man auf diesem Wege zu Resultaten kommt, welche von dem objektiv gewissen Schriftwort abweichen, oder doch dasselbe abschwächen und trüben, ist unvermeidlich.

Noch weiter gehen die Theologen auf liberaler Seite. Dieselben sprechen der heiligen Schrift nicht einmal einen gottmenschlichen Charakter zu, sondern behandeln sie wie ein rein menschliches Literaturprodukt und üben an ihr eine schonungslose Kritik, sowohl an der alttestamentlichen Schrift (Wellhausen 2c.), wie auch an der neutestamentlichen. Hier sind es zur Zeit besonders die Schüler von A. Ritschl, die es allen zuvorthun. Ritschl, der sich bekanntlich stark an Kant und Lotze anlehnt, behauptet zwar, daß alle religiöse Wahrheit „ganz allein aus der heiligen Schrift zu schöpfen" sei; — aber nach seiner Meinung soll die Autorität derselben nicht auf einer göttlichen Eingebung ruhen (die leugnet er gänzlich und meint, „daß ihre Vertreter kaum als ernsthafte Personen angesehen werden können"), sondern allein darauf, daß die heilige Schrift als Denkmal des Glaubensbewußtseins der ersten Christengemeinde eine geschichtliche Bedeutung habe. Soweit nun dieses Zeugnis aus der christlichen Anfangszeit das nötige Maß von menschlicher Glaubwürdigkeit besitze, legitimiere es sich als authentische Urkunde der Offenbarung, während die alttestamentlichen Urkunden ihm nur als Hülfsmittel zum Verständnis der neutestamentlichen Schrift gelten. So macht denn Ritschl die heilige Schrift zu einem rein menschlichen Urkundenbuch und legt alles Gewicht auf die geschichtliche Beurteilung, auf die Auslegung der Schrift. Bei der Auslegung derselben verfährt er aber mit solcher Willkür, daß er alles, was ihm unbequem ist, als apokryphisch und mythisch ausscheidet, oder nach eigenen Gedanken ummodelt. Vergeblich suchen wir darum in seinen Schriften nach der biblisch-kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, vom heiligen Geist, von Sünde und Sühne, von Rechtfertigung und Versöhnung u. s. w. Hier werden so ziemlich alle Grundwahrheiten des christlichen Glaubens umgestoßen; alles spitzt sich zu auf die Moral, auf die allgemeine Menschenliebe, auf die geistige Herrschaft des Menschen über die Welt des Diesseits, während wir vom ewigen Leben im Jenseits nichts erfahren. Und so wird uns denn von Ritschl nichts anderes geboten, als der alte Rationalismus im neuen Gewande, — ein selbsterdachtes Lehrgebäude, an welchem seine zahlreichen Schüler rüstig weiterbauen, neuerdings vor allen Professor A. Harnack in Berlin.

Wie Harnack vom „Wesen des Christentums" denkt, hat er bekanntlich 1899 in 16 öffentlichen Vorträgen ausgesprochen. Schonungslos reißt er hier so ziemlich alles, was die Kirche bislang von Christi Person und Werk 2c. auf Grund der heiligen Schrift gelehrt und geglaubt hat, nieder. Christus ist ihm ein bloßer Mensch, der sich über das Wissen und Können anderer Menschen nicht erhoben hat, und an dem nichts Übernatürliches sein soll. Jedenfalls kann er nicht Gottes Sohn, vom Vater in Ewigkeit geboren, sein; denn das wäre ja ein Wunder, wirkliche Wunder aber giebt es nach Harnack nicht, vielmehr verläuft alles nach Naturgesetzen. Und so leugnet er denn die jungfräuliche Geburt samt der ganzen Kindheitsgeschichte Jesu, ebenso dessen Auferstehung und Himmelfahrt, sein Walten in göttlicher Kraft und Majestät, seine Wiederkunft zum Gericht 2c., und was sonst alles der „christologische Fanatismus" dem Herrn angedichtet haben soll. Nicht der

Sohn, sondern nur der Vater soll ins Evangelium gehören; Christus war ja nur des Vaters Bote, ein Lehrvermittler Gottes, ein Verkündiger des Gottvertrauens, der Gottes- und Menschenliebe, der Moral und Humanität, — allerdings eine alle überragende geschichtliche Größe, aber keineswegs Weltversöhner und Sünderheiland. Als Quelle seiner Lehrauffassung will H. nur die synoptischen Evangelien gelten lassen, die ihm aber nur ihrem „wesentlichen Inhalt" nach als glaubwürdig erscheinen, sodaß er dort vieles, was ihm unbequem ist, streicht. Das Evangelium Johannis aber verwirft er gänzlich, denn hier wird doch Christi Gottheit allzu nachdrücklich bezeugt. Kurz gesagt, Harnack entblättert das Christentum so gründlich, daß nur noch ein blasser Deismus übrig bleibt; alles, was die heilige Schrift lehrt, die Kirche verkündigt, die gläubige Gemeinde als ihren seligsten Trost im Leben und im Sterben preist, sinkt hier in den Staub.

Nur mit tiefer Betrübnis und Entrüstung zugleich kann man diese Harnack'schen Vorlesungen lesen und muß sich fragen: Wohin sind wir doch gekommen? und was soll aus der studierenden Jugend werden, die zu den Füßen solcher Lehrer sitzt? Sehr charakteristisch ist das offene Bekenntnis eines andern Ritschlianers, nämlich des Professors der Kirchengeschichte Krüger in Gießen. Derselbe erklärt in der „christlichen Welt" unumwunden, daß er seine *akademische Lehrthätigkeit als eine „unkirchliche" empfinde*. Unkirchlich sei sie auch schon in dem Sinne, daß er bei seiner Arbeit nirgends nach der Kirche frage; es sei ihm eben gleich, ob ihr seine wissenschaftlichen Ergebnisse behagen oder nicht. Er selbst finde die eigentliche Aufgabe eines akademischen Lehrers „in erster Linie in dem Berufe, Seelen zu gefährden", d. h. die Studierenden, welche er auf ihr kirchliches Amt vorbereiten soll, in ihrer „naiven Gläubigkeit" zu erschüttern, sie in den Zweifel hineinzuführen, und sie so zu einer „von den Schlacken der Überlieferung gereinigten Erkenntnis" anzuleiten, — ein Weg, auf welchem natürlich gar mancher an seinem Glauben Schiffbruch leiden wird. Nach K. sind die Studierenden darin zu „befestigen", daß alle Vorstellungen des religiösen Lebens nur einen „relativen Wert haben". Alles, was die Reformatoren, sogar was die Apostel gelehrt haben, einschließlich dessen, was sie von der Person Jesu glaubten und verkündigten, ist „menschlich geworden" und muß „umgedeutet" werden. „Keine theologische Vorstellung, sie finde sich nun in der Bibel oder im Symbol, kann Anspruch darauf erheben, für alle Zeiten, „also gewiß auch nicht für die Gegenwart, als allein gültiges Gesetz zu gelten". Also der ganze Glaubensschatz der Kirche ist nach K. nichts anderes, als menschlich gewordene theologische „Vorstellungen", an welche die Studierenden nicht mehr zu glauben haben; und dies ihnen beizubringen, soll die Aufgabe der akademischen Lehrthätigkeit sein!

Daß so etwas ein Professor der Theologie öffentlich aussprechen darf, ist gewiß ein trauriges Zeichen für den kirchlichen Niedergang in unsern geringen Tagen. Ehedem waren die Lehrer der theologischen Hochschulen die Wächter des Heiligtums, die Hüter des Bekenntnisses, und sahen ihren Beruf darin, die jungen Theologen im kirchlichen Glauben zu befestigen und sie zu treuen Dienern der Kirche zu erziehen; — und heute darf es Prof. Harnack wagen, sein deistisches Christentum in Wort und Schrift anzupreisen und den alten Väterglauben über Bord zu werfen! Das ist doch selbst einem Hartmann, dem Philosophen „des Unbewußten", zu stark, sodaß er sagt: was Harnack bringe, unterscheide sich nicht wesentlich vom Standpunkt des

modernen Reformjudentums. Und nun gar Prof. Krüger, der sich nicht scheut, öffentlich zu erklären: der Beruf eines theologischen Professors sei in erster Linie, Seelen zu gefährden! Darüber wird jeder gläubige Christ mit uns tief traurig sein, während die Römischen schadenfroh jubeln, ja einen baldigen Zusammenbruch des Protestantismus erwarten, und sich die Freireligiösen und Sozialdemokraten höchlichst darob ergötzen, weil sie sehen, wie die moderne Theologie für sie das Zerstörungswerk des christlichen Glaubens besorgt und ihn bei so vielen in Mißkredit bringt. Nennt doch ein freireligiöser Prediger die Harnackschen Vorlesungen „eine glänzende Rechtfertigung des Unglaubens und eine Kriegserklärung gegen die Bekenntniskirche unserer Tage, wie sie schroffer kaum gegeben werden kann“, und frohlockt darüber, daß Harnack die „völlige Grund- und Zwecklosigkeit des christlichen Glaubens an den gekreuzigten, gestorbenen und auferstandenen Christus nachgewiesen“ habe, ja daß nach Harnackscher Theologie nicht viel verloren sei, wenn auch der Gott und Vater im Himmel verworfen werde. —

Daß die „gläubige Theologie“, welche das subjektive Glaubensbewußtsein dem objektiv gewissen Schriftwort voranstellt, gegen den Ritschlianismus mit stumpfen Waffen kämpft, ist unschwer zu verstehen. Schon vor länger als 40 Jahren war der sel. Professor Dieckhoff der Meinung — und ebenso sprach sich auch Prof. Zöckler aus —, daß man der negativen Kritik nicht mächtig werden könne, wenn man nicht die altkirchliche Inspirationslehre und den Glauben an die Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift als unhaltbar preisgebe. — Nun, man hat dies sattsam gethan; aber ist man denn seitdem der negativen Theologie mächtig worden? hat man den Ritschlianismus mit solchen Zugeständnissen überwunden? Nein, gerade umgekehrt hat der Ritschlianismus in den letzten Jahrzehnten große Forschritte gemacht, zumal auf den deutschen Universitäten, und tritt mit seinem modernen Rationalismus immer kühner hervor; das bezeugen uns die Kundgebungen Harnacks und Krügers deutlich.

Nur eine solche Theologie, welche überall ihren Ausgangspunkt von dem objektiv gewissen Schriftwort nimmt und es als das anerkennt, was es ist: als die alleinige Quelle und Norm aller Heilserkenntnis, als das untrügliche, durchweg unfehlsame Offenbarungswort Gottes an die Menschen —, wird im stande sein, mit Erfolg dem modernen Rationalismus entgegenzutreten. — Wie fest und unbeweglich standen doch unsere alten Glaubensväter auf dem „Es steht geschrieben“! Sie waren weit davon entfernt, an Gottes Wort zu rütteln und Kritik zu üben, oder dem Unglauben Zugeständnisse zu machen auf Kosten der Wahrheit. Mit ihnen bekennen auch wir uns noch zu der vielgeschmähten altkirchlichen Inspirationslehre, und glauben mit Luther: „Die heilige Schrift ist durch den heiligen Geist gesprochen; — in ihr redet Gott, der wahrhaftig ist; — in ihr ist kein Buchstabe vergeblich; — sie kann nicht irren, sie mag mit ihr selbst nicht uneins sein; — darum heißts rund und rein, ganz und alles gegläubet, oder nichts gegläubet; der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch teilen, daß er ein Stück (der Schrift) sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren und gläuben lassen.“

Dies also ist der Standpunkt der vorliegenden Dogmatik. Sie will nicht mit neuen Entdeckungen und geistreichen Systemen überraschen, sondern auf Grund von Schrift und Bekenntnis die altkirchliche Lehre im neuen Gewande darbieten und dieselbe gegen die modernen Lehrabweichungen verteidigen. Wir wissen wohl, daß es ein gewagtes Unternehmen ist, in einer

Zeit des kirchlichen Niedergangs mit einer solchen Glaubenslehre hervorzutreten. Doch hoffen wir, daß unsere Arbeit noch manchem jungen und alten Theologen willkommen sein wird, und daß man die Mängel eines Buches, welches von einem im Pfarramt reichlich beschäftigten Geistlichen abgefaßt worden ist, nachsichtig beurteilen werde. Der Herr aber, der zu allen Dingen seinen Segen geben muß, wolle auch diese Arbeit, die um seines teuren Namens und seiner Gemeinde willen von schwacher Hand unternommen ist, in Gnaden ansehen.

Waldenburg, Schl., den 25. Juni 1901.

Roßnerk, P.

Inhalt

Bemerkung: Die lutherischen Symbole werden nach der Ausgabe von Müller citiert.

Einleitung.

(Prolegomena.)

Kapitel I.

Allgemeine Vorbegriffe.

§ 1.

Religion.

1. Es giebt wohl kaum ein Volk auf Erden, dem jedes Gottesbewußtsein fehlte. Selbst die verkommensten Heiden haben noch einen Glauben an eine höhere Macht, von der sie sich abhängig fühlen und der sie in irgend einer Form Verehrung zollen. Das Verlangen des Menschen nach einer Gemeinschaft mit der Gottheit, nach ihrer Huld und Hülfe, nach Sühne und Gnade, ist eben ein allgemeines; überall zeigt sich mehr oder weniger das Bedürfnis einer persönlichen Hingabe an ein höheres, ihm überlegenes Wesen, dessen Lebensgemeinschaft man sucht.

Dieses Allgemeingut der Menschheit pflegt man kurzweg als „**Religion**". zu bezeichnen. Man versteht also unter Religion das persönliche Verhältnis, in welchem der Mensch zu Gott steht, und die Art und Weise, wie er Gott verehrt. (Religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert. Calov). Sofern es sich hierbei um die innere Stimmung des Einzelnen handelt, bezeichnet man dieses Verhältnis als subjektive Religion; als objektive Religion aber, sofern sich das Verhältnis zu Gott im äußern Kultus einer Gesamtheit kund giebt.

Diejenige Religion ist eine falsche*), in welcher man Gott nach seinem Wesen und Willen weder recht erkennt, noch auch recht verehrt; ist eine wahre, in welcher beides vorhanden ist, rechte Gotteserkenntnis und

*) Eine besondere Form hiervon ist der Aberglaube (= Afterglaube, d. h. falscher Glaube, oder nach Grimm „Oberglaube", d. h. grundloser Glaube; andere leiten das Wort ab von „aber" = alius — vergl. Aberwitz, Aberacht, abermal — also = ein Glaube, der etwas anderes ist, als der rechte; lateinisch superstitio, von supersistere, womit die Römer das der Staatsreligion willkürlich Hinzugesetzte bezeichneten, also etwa = bigott). Vom christlichen Standpunkte aus betrachtet, ist unter Aberglaube zu verstehen das Festhalten an Resten heidnischer Anschauungen und heidnischen Naturdienstes neben dem christlichen Glauben, sodaß man den natürlichen Dingen, bezw. dem Menschen, eine über das Natürliche hinausgehende Kraft und Bedeutung beilegt, und darauf sein besonderes Vertrauen setzt.

rechte Gottesverehrung. (Falsa religio est, qua vel falsi coluntur dii, vel verus Deus non vere colitur. Vera religio est, quae verbo divino est conformis. Hollaz).

Als die wahre und rechte Religion kann nur das **Christentum** gelten. Das Christentum, über dessen Wesen und Wahrheit wir noch ausführlich zu handeln haben, ist nicht eine Species unter den verschiedenen Religionen (Lessings drei Ringe), sondern ist die Religion schlechthin, ist die absolute Religion. Was die außerchristlichen Religionen suchen und erstreben, aber nicht gewähren können, kommt erst im Christentum zur Erfüllung, und ist nur hier vorhanden und zu erlangen. Heidentum, Islam, nachbiblisches Judentum, sowie auch alle auf philosophische Spekulation gebaute Religionssysteme sind im Grunde genommen nur Ausartungen und Mißgestalten der wahren und einzigen Religion, sie enthalten nur noch kümmerliche Reste derselben. Auf das nachdrücklichste ist deshalb der Mißbrauch abzuweisen, welcher so vielfach mit dem Worte „Religion" getrieben wird: wenn man nämlich damit das bezeichnen will, was die außerbiblischen Religionen mit dem Christentum über göttliche Dinge gemein haben. Das Christentum wäre dann als positive Offenbarungsreligion eigentlich nur eine Ergänzung der sog. natürlichen Religionen.

Alles **Heidentum** charakterisiert sich als Abfall von dem lebendigen Gott und als Hingabe an die Kreatur. Überall verehrt man dort statt des Schöpfers das Geschöpf, und zwar in der Weise, daß man den Gottesbegriff entweder vervielfältigt — Polytheismus, oder ins Unpersönliche verflüchtigt — Pantheismus, oder die Gottheit in Menschengestalt versinnbildlicht — Idealismus, oder sich zum Tierdienst, ja zur Anbetung lebloser Dinge — Fetischismus — erniedrigt u. a. m. Am tiefsten steht der Schamanismus, eine Form des sog. Animismus, welcher sich gegen die unheimliche Gewalt der Dämonen und Gespenster durch Zauberei zu schützen sucht. Vergl. § 13.

Der Monotheismus des Islam und des talmudischen Judentums ist ein leerer, antitrinitarischer. Der Islam ist die Religion des Fatalismus und der Sinnlichkeit; das nachbiblische Judentum ist die der Christusfeindschaft und der Werkgerechtigkeit; beiden fehlt das Bedürfnis eines Sünderheilandes gänzlich. „Das Heidentum ist die gesuchte, aber verfehlte, — das talmudische Judentum und der Muhammedanismus die gesuchte und doch verschmähte, — das alttestamentliche Judentum die gesuchte und noch nicht gefundene, die auf rechtem Wege begriffene, aber noch nicht ans Ziel gelangte, die in gläubiger, hoffender und liebender Sehnsucht erwartete und voraufgenommene, — nur das Christentum ist die gefundene, weil in Christo, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, wiedergefundene, wahrhaftige und wirkliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott" (Philippi).

2. Die dem Worte „religio" beigelegte Bedeutung entspricht weder dem ursprünglichen Sprachgebrauch, noch auch der Etymologie, welche schon bei den Römern unsicher war. Während Cicero (De nat. deor. II, 28) religio von religere = sorgsam bedenken, rücksichtsvoll beachten — ableitet und das Wort im Sinne von Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit gebraucht, treue Pflichterfüllung im allgemeinen, wie auch im besondern auf dem Gebiet der äußern Gottesverehrung, — will es Laktanz (Inst. div. IV, 28, — ähnlich auch Augustin De ver. rel. 55) — von religare = obstringere herleiten, sodaß hier mehr die innere Verbindung, bezw. die Wiederverbindung des Menschen mit Gott, also der sittliche Gehorsam gegen Gott zum Ausdruck kommt. Jedenfalls entspricht die Auffassung Ciceros der altrömischen Lebensauffassung am meisten. Die von Massurius Sabinus vertretene Ableitung von relinquere = Überlassung an die Götter, Absonderung vom Profanen — und andere etymologische Versuche müssen als völlig verfehlt

gelten. — Das Wort religio ist ein Abstraktum der spezifisch römischen Denkungsweise, das sich nun einmal bei den meisten Kultursprachen eingebürgert hat, — nur das Holländische ausgenommen, welches statt dessen den Ausdruck „godsdienst“ gebraucht. Die neutestamentlichen Synonyma *θρησκεια* (Jak. 1, 26), *λατρεία* (Röm. 12, 1), *εὐσέβεια* (1. Tim. 4, 8), *δεισιδαιμονία* (Ap. 17, 22; 25, 19) u. a. bezeichnen gleichfalls die Richtung des menschlichen Geistes auf Gott nach ihrer verschiedenen Äußerung. Das Alte Testament nennt als Grundlagen des religiösen Verhältnisses zumeist Gottesfurcht, heilige Scheu vor dem Allmächtigen (יִרְאַת יְהוָה Gen. 17, 1; 20, 11), daneben auch Gotteserkenntnis (דַּעַת אֱלֹהִים Hos. 4, 1), Gottesdienst (עֲבוֹדָה Ex. 12, 26) u. a. Das deutsche „Frömmigkeit“ — vrum = vorwärts, tapfer — drückt die Tüchtigkeit aus, welche der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott beweist.

3. Ist die Religion ein Gemeingut aller Völker, so liegt die Frage nahe: *Wo haben wir den* **Ursprung** *der Religion zu suchen?* welches ist ihr *psychologischer Grund?* Diese Frage ist auf die verschiedenste Weise beantwortet worden.

Man hat gesagt: die Religion sei das *Produkt der Naturphänomene*, sie sei entstanden aus der Furcht des Menschen vor außerordentlichen Naturerscheinungen. So schon der römische Dichter Lukrez (De nat. deorum). „Aber wie kommt der Mensch dazu, hinter diesen Naturerscheinungen göttliche Mächte zu suchen, wenn er den Glauben an solche nicht vorher besitzt und mitbringt, um so mit Hülfe desselben jene Phänomene zu deuten“? (Luthardt.)

Andere haben den Ursprung der Religion auf *teleologische Reflexionen* zurückführen wollen und behaupten: der Mensch sei durch Rückschlüsse von der Zweckmäßigkeit der natürlichen Dinge zur Erkenntnis Gottes, als eines allmächtigen, weisen und gütigen Welturhebers und Weltenlenkers gekommen.

Nun wird ja gewiß das Dasein Gottes auch schon an seinen Werken wahrgenommen (Röm. 1, 19—20; Hebr. 3, 4; Ps. 19, 2—4; Ap. 14, 17); aber die so gewonnene religiöse Erkenntnis ist doch eine sehr unvollständige und bedarf noch einer wesentlichen Erweiterung durch besondere göttliche Offenbarungen (Johs. 1, 18; Hebr. 1, 1—2).

Die Deïsten und Materialisten des 18. Jahrhunderts, sowie auch die heutigen Sozialisten und andere negative Geister sehen die Religion als eine *Erfindung politischer Herrschsucht* an, als ein Produkt der Staatsmännerlist, als Priesterbetrug im staatlich-gesellschaftlichen Interesse, zur Zügelung der ungebildeten Volksmassen. Hiernach wäre die Religion eigentlich nur für die untersten Kulturstufen angepaßt und könnte bei den oberen in Wegfall kommen. Allerdings ist die Religion auch schon eine gesellschaftliche Notwendigkeit, was selbst ein Robespierre zugestehen muß, wenn er sagt: Gäbe es keinen Gott, so müßte man einen erfinden. Aber wäre die Religion die Erfindung etlicher kluger Köpfe: wie käme es doch, daß sich die andern diese Erfindung aufreden lassen? und wie ließe sich da die Macht erklären, welche die Religion thatsächlich über die Gemüter ausübt?

Letzteres ist auch denen zu erwidern, welche, wie der Atheist Feuerbach, die Religion als eine menschliche *Selbsttäuschung* betrachten, oder, wie der Franzose Renan, als ein Produkt *poetischer Illusionen*.

Nach Ritschl soll die Religion aus dem Bewußtsein des Gegensatzes entspringen, in welchem sich der Mensch zur Welt befindet. Um diesen hemmenden Kontrast auszugleichen und sein Herrschaftsbedürfnis zu sichern, nimmt der Mensch seine Zuflucht zu einer höheren geistigen Macht, die er als Gottheit verehrt.

Alle diese und ähnliche Theorieen leiden an dem gemeinsamen Fehler, daß sie die Religion nicht von oben — von Gott, dem wahren Ursprung des religiösen Verhältnisses — ableiten, sondern von unten, d. h. im Menschen entstanden sein lassen. Nun ist es aber unleugbar, daß die Gemeinschaft des Menschen mit Gott erst durch die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen vermittelt wird, und zwar durch göttliche Offenbarungen in That und Wort. Der Quell aller Religionen, auch der zerrüttetsten, sind nicht menschliche Verstandesspekulationen, sondern göttliche Offenbarungsthatsachen. Denn daß sich Gott dem Menschen schon gleich zu Anfang geoffenbart hat, davon haben selbst die Heiden noch eine dunkle Ahnung; das bestätigen ihre zahlreichen Göttergeschichten, ihre Theophanieen und Geogonieen, welche eine oft unverkennbare Verwandtschaft mit einander haben. Ohne Zweifel war die Erinnerung an eine göttliche Uroffenbarung in den ältesten Zeiten der Völker am stärksten; im Laufe der Jahrhunderte hat sie sich dann mit dem Fortschreiten der Sünde immer mehr und mehr verdunkelt. Dennoch aber hat der Mensch die ihm angeborne religiöse Naturanlage nicht ganz verloren; er ist eben auf Gott hin angelegt und zu Gott hin geschaffen, sodaß er nicht eher zur Ruhe kommt, bis er ruht in Gott. (Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Augustins conf. I, 1.) So ist denn die Religion im Wesen des Menschen selbst begründet. Es ist dem Menschen ein inneres Bedürfnis, inmitten einer Welt voll Unvollkommenheit und Eitelkeit einen festen Halt für die Gegenwart, und ein letztes Ziel, eine beseligende Hoffnung für die Zukunft zu haben, eine Hoffnung, die über Grab und Tod hinausgeht. Beides findet er im Glauben an eine höhere Macht, der er sich vertrauen kann; darum sucht er deren Gemeinschaft und ein persönliches Verhältnis zu ihr. Indem er aber nach diesem Ziele strebt, tritt ihm seine Sündenschuld hindernd in den Weg. Er fühlt, daß sie ihn von Gott trennt, daß sie zuvor hinweggeräumt und gesühnt werden muß, wenn er zur Gemeinschaft mit der Gottheit gelangen soll. Dies Bewußtsein fehlt selbst den blinden Heiden nicht ganz; denn was anders sind ihre Opfer und sonstigen Kultushandlungen, als ein Versuch, die Gottheit für sich günstig zu stimmen. Freilich ist's ein vergebliches Suchen; denn der Mensch würde nimmer Gott finden, wenn ihm nicht Gott entgegenkäme und sich ihm durch Selbstmitteilung offenbarte. Dies ist denn auch geschehen. Damit der Mensch die verlorene Gotteserkenntnis und die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott wiedererlangen könnte, hat ihm Gott neue Wege eröffnet, er hat sich ihm von neuem kund gethan durch Offenbarungen im engern Sinne. Im Mittelpunkt dieser Gottesoffenbarungen steht die geschichtliche Thatsache des durch den Gottmenschen Jesus Christus vollbrachten Versöhnungswerkes, welches schon im Alten Bunde vorbereitet und verheißen war und im Neuen Bunde zur Vollendung kam. Das Christentum, welches die alttestamentliche Offenbarungsreligion zu seiner Voraussetzung und Vorstufe hat, bildet den Abschluß des göttlichen Erziehungswerkes am Menschen zu dessen Wiedervereinigung mit Gott. Es ruht auf den untrüg-

lichen Selbstoffenbarungen Gottes, die für alle Zeiten in der h. Schrift niedergelegt sind, und ist unter allen Religionen allein im stande, das durch die Sünde zerrissene Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch wiederherzustellen.

4. Vielfach hat man sich mit der Frage beschäftigt, welches das eigentliche **Wesen** der Religion sei, bezw. welcher Seite des menschlichen Seelenlebens sie speziell zugehöre? Die neuere Philosophie hat hierüber drei verschiedene Ansichten aufgestellt; sie faßt die Religion entweder als Sache des Wissens und Erkennens, oder des Thuns und Wollens, oder des Fühlens.

a) Die ältere Hegelsche Schule *behauptete, daß die Religion aus* dem Erkenntnisvermögen entspringe (gnostisch) und ihrem Wesen nach ein Prozeß des menschlichen Geistes, des Denkens sei, folglich: je klarer das Denken, desto höher stehe die Religiosität. Nun setzt ja allerdings die Religion eine Gotteserkenntnis voraus; aber das bloße Wissen ist und bleibt doch gewiß wertlos, wenn nicht das Herz den erkannten religiösen Wahrheiten vollen Beifall giebt und auf sie alle Zuversicht setzt. Überdies lehrt die Erfahrung, daß gar oft gerade die Weisen und Klugen dem Glauben am fernsten stehen (Matth. 11, 25; 1. Kor. 1, 26).

Nach Hegel ist das Christentum die Religion der Einheit des Menschen mit Gott*), das Sich-selbst-denken und -Wissen Gottes im Denken und Wissen des Menschen von Gott, oder das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. — Im Gegensatz zu diesem logischen Pantheismus behauptete aber die jüngere Hegelsche Schule: das Denken sei nicht nur nicht Religion, sondern die Religion gehe an und für sich über das Denken hinaus, sie sei nur eine unvollkommene Erscheinung des reinen Begriffs, — ja sie beruhe eigentlich auf Selbsttäuschung der Phantasie und des Egoismus (Feuerbach).

b) Kant, an den Rationalismus seiner Zeit anknüpfend, wollte das Wesen der Religion im Handeln, im Willen, in der Moral finden. Religion ist ihm „die Anerkennung unserer Pflichten als göttliche Gebote", also Pflichterfüllung mit Beziehung auf Gott**). Gewiß gehört auch das rechte Handeln mit zum Gottesleben; aber dies ist doch nicht das Primäre, sondern erst der Ausfluß irgend welcher Vorstellungen von einem höheren Wesen, dem man sich verpflichtet weiß.

c) Nach Schleiermacher endlich soll die Religion Sache und Ausfluß des Gefühls sein***). Ihm ist Religion oder „Frömmigkeit das Gefühl unserer selbst als schlechthin abhängig", und zwar vom Absoluten, Unendlichen. Was unter dem „Absoluten" zu verstehen sei, wird nicht gesagt; es ist dies eine Unbestimmtheit, welche mit Schleiermachers pantheistischem Gottesbegriff zusammenhängt. Nach seiner Definition wäre Religion etwas rein Passives, während sie doch umgekehrt die größte innere Energie fordert, und ein persönliches, wechselseitiges Verhältnis zwischen Gott und Mensch voraussetzt, welches bei einer schlechtsinnigen Abhängigkeit unmöglich wäre; eine eigene Verantwortung bliebe hier ausgeschlossen. Dazu kommt noch, daß

---

*) Der Pantheist Spinoza definiert die Religion als das freie Sein und Untergehen der Erscheinung im Absoluten durch intellektuelle Liebe. Schelling erklärt sie als Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen.

**) Auch schon bei Lessing geht die Religion fast ganz in Sittlichkeit auf. Fichte reduziert die Religion auf den Vernunftsglauben an eine moralische Weltordnung.

***) Nach Jacobi ist Religion der auf dem Gefühl ruhende Glaube an die Realität des Idealen. De Wette bezeichnet sie als Ahnung des Ewigen im Zeitlichen als Gefühl ꝛc.

das Gefühl ein sehr unsicherer und dehnbarer Begriff ist. Wollte man hierauf das Wesen der Religion beschränken, so wäre dem Subjektivismus wie auch der falschen Mystik Thür und Thor geöffnet. Nicht bloß Sache des Gefühls ist die Religion, auch nicht bloß Sache des Erkennens und des Wollens, sondern sie umfaßt Gefühl, Wissen und Wollen, kurz alle Faktoren und Thätigkeiten des menschlichen Seelenlebens zugleich. Sie ist Sache der ganzen Persönlichkeit, ist die sittliche Hingabe des Herzens — der Centrale alles Geisteslebens — an Gott; und diese Hingabe bezeichnen wir mit der Schrift als den Glauben.

An Schleiermacher schließen sich dann die meisten Vermittelungstheologen an, — so besonders Twesten, Nitzsch u. a. Im Gegensatz zur Schleiermacherschen Gefühlstheorie hebt besonders Schenkel das Gewissen als „religiöses Organ" hervor und sagt: „Religion ist das im Gewissen sich kund gebende Bewußtsein des Menschengeistes, daß er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß ist." Es fragt sich aber doch, ob das Gewissen ein christliches ist, erfüllt vom h. Geist; nur ein solches wird die Freiheit treffen. — Andere Theologen der Neuzeit sind bemüht, die Schleiermachersche Gefühlstheorie dahin zu ergänzen, daß sie neben dem Gefühl der Abhängigkeit auch die menschliche Freiheit zu ihrem Recht kommen lassen wollen: z. B. Biedermann, Lipsius u. a. Nach Lipsius vollzieht sich mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit die Erhebung über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit, zur Freiheit in Gott, d. h. zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott. Ähnlich Pfleiderer: Das Wesen der Religion ist, sich in Gott wissen, und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung, und durch Gott frei von den Weltschranken. Ebrard nennt sie Versöhnung des Selbst- und Weltbewußtseins im Gottesbewußtsein. —

§ 2.

Christentum.

1. Das auf Gottes untrüglichen Selbstoffenbarungen ruhende Christentum ist die **absolute Wahrheit**, ist die allein wahre und rechte Religion. Jene göttliche Selbstoffenbarungen gipfeln aber nicht in einer neuen Lehre, auch nicht in einem nachzuahmenden Vorbild, sondern in einem neuen Thatbestand, nämlich in der geschichtlichen Thatsache des durch Christus vollbrachten Versöhnungswerkes, wodurch das seit Adams Fall gestörte ursprüngliche und normale Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt worden ist. Und dieser Thatbestand ist ein bleibender; Christus hat für das Christentum nicht bloß eine geschichtliche Bedeutung — wie Muhammed für den Islam —, sondern eine dauernde, stets fortwirkende. Er ist nicht nur der Grund und Ausgangspunkt, sondern auch der eigentliche Mittelpunkt des neuen Lebens, welches sich noch immer im Christentum verwirklicht. Nicht bloß an seine Sache, sondern auch an seine Person ist das Christentum für alle Zeiten gebunden*), sodaß man sagen kann: das Christentum ist objektiv

*) Während der Rationalismus die Moral als das Wesentliche des Christentums betrachtete und Christum nur als Tugendlehrer und Religionsstifter ansah, also seine Person gegen seine Lehre stark zurücktreten ließ, hob Schleiermacher wieder die Person Christi stärker hervor und lehrte: „Das ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, welche sich von andern solchen wesentlich dadurch unterscheidet, daß hier alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen wird." Aber die bleibende und stets fortwirkende Person des Gottmenschen Christus erkannte er noch nicht. — Der rationalistischen Auffassung nahe verwandt ist die Meinung

Christus selbst, subjektiv die Aneignung von Christi Person und Werk; und zwar ist es nicht bloß der verheißene und erschienene, sondern auch der stets gegenwärtige und zukünftige Christus, dem sich der gläubige Christ zu eigen giebt. Erst durch die gläubige Hingabe an die volle gottmenschliche Person Christi empfängt der Mensch persönlichen Anteil an Christi Versöhnungswerk. Sonach ist das **Wesen** des Christentums objektiv die durch den Gottmenschen Jesus Christus wiederhergestellte Heils- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott (1. Johs. 1, 3), deren wir subjektiv im Glauben gewiß werden. (Quenstedt definiert: Ratio colendi verum Deum in verbo praescripta, qua homo a Deo per peccata avulsus, ad Deum per fidem in Christum, Deum et hominem, perducitur, ut Deo reduniatur eoque aeternum fruatur).

2. Die **Wahrheit** und Gewißheit des Christentums ruht aber nicht auf irgend einer menschlichen Autorität, auch nicht auf philosophischen Spekulationen, sondern objektiv auf dem untrüglichen Worte Gottes, in welchem die göttlichen Heilsoffenbarungen für alle Zeiten wirkungskräftig niedergelegt sind, subjektiv auf den Erfahrungen, welche die gläubige Christenheit im Lauf der Jahrhunderte von den christlichen Heilswahrheiten gemacht hat. Es hat sich nämlich gezeigt, daß das Heidentum samt dem Islam und dem talmudischen Judentum völlig unfähig ist, den Menschen in die verlorne Gemeinschaft mit Gott zurückzubringen. Dagegen hat sich das Christentum als die sittliche Wahrheit erwiesen, welche mit ihren heilskräftigen Wirkungen das Leben vieler Einzelner wie auch ganzer Völker durchdrungen hat, — Erfolge, wie sie keine andere Religion aufweisen kann. Sofern sich nun der Einzelne an diesen Erfahrungen beteiligt, sie im Glauben annimmt und nacherlebt, wird ihm der h. Geist die Wahrheit des Christentums innerlich versiegeln und bezeugen, sodaß auch er für seine Person zur vollen Heilsgewißheit gelangt. So rechtfertigt sich denn die Wahrheit des Christentums „1. religionsgeschichtlich durch die Vergleichung mit den andern Religionen, 2. psychologisch, indem es sich innerlich dem Menschen als die sittliche Wahrheit und als das Heil seiner Seele bezeugt, 3. praktisch, indem es sich als die Macht eines neuen Heiligungslebens in der Kirche dem Einzelnen und der Menschheit beweist" (Luthardt).

3. Von Anfang an existiert das Christentum in Form einer christlichen Gemeinschaft. Der einzelne Christ steht als Gotteskind nicht allein und isoliert da, sondern er weiß sich mit der Gesamtheit derer verbunden, welche alle Gottes Kinder sind in Christo Jesu durch den Glauben (Gal. 3, 26; 1. Petr. 2, 5). Diese soziale Existenzform bezeichnen wir als Kirche.

---

derer, welche von einem Christentum Christi reden, und die Bedeutung des Herrn in seinem Vorbild finden wollen. Hierauf kommt auch die Lehre Ritschls hinaus, wenn er nur deshalb dem Christentum vor anderen Religionen den Vorzug geben will, weil es „die Bedingungen erfüllt, unter denen der menschliche Geist zu seiner Machtstellung und Herrschaft über die Naturwelt gelangt." — Wie die alte und neue Hegelsche Schule das Christentum auffaßt, ist bereits erwähnt worden. Andere thörichte Meinungen über das Wesen des Christentums, z. B. daß es „das gereinigte Judentum" sei, „die Religion guten Lebenswandels", „der praktische Glaube an Unsterblichkeit und Vergeltung" u. a., übergehen wir billig mit Schweigen. Was die neuesten Auslassungen A. Harnacks über das Wesen des Christentums betrifft, so verweisen wir auf die Gegenschriften von Prof. Walther und K.-Rat Rupprecht (1901).

Ist nun auch das Christentum an und für sich, und seinem Wesen nach zu allen Zeiten dasselbe, sodaß von einer Vervollkommnung des Christentums keine Rede sein kann, so hat doch die erkenntnismäßige Erfassung und Darstellung des Christentums durch das äußere Kirchentum im Lauf der Jahrhunderte eine geschichtliche Fortbildung erfahren, — was schon mit der historischen Entwickelung und der Geistesbildung der verschiedenen Völker und Zeitperioden zusammenhängt. Es sind aber vornehmlich drei verschiedene **Existenzformen**, welche das Christentum im Lauf der Zeit angenommen hat.

a) Die älteste Form war die der **griechischen Kirche**. Bekanntlich hatte sich seit Alexander d. Gr. die griechische Sprache und Kultur weit über das Mutterland hinaus über alle dem Mittelmeer angrenzenden Länder, ja bis nach Italien hin ausgebreitet. In diesem griechischen Kulturgebiet faßte das Christentum zuerst Fuß, und kam dann von dort allmählich auch in das Abendland. Letzteres hatte eine geraume Zeit von der vorangehenden griechischen Wissenschaft zu lernen, bis es auf dem Gebiet der christlichen Lehre eine eigne Thätigkeit entwickeln konnte. In Alexandria, dem eigentlichen Mittelpunkt des hellenischen Geisteslebens, begegnete sich das Abendland mit dem Morgenlande. Bis zum 5. Jahrhundert stand die morgenländische Kirche an der Spitze der christlichen Bewegung; ihre besondere Eigenart war eine starke Hinneigung zur Spekulation. An Plato und Aristoteles philosophisch geschult, fand der griechische Geist in der Lehre vom Logos, von der gottmenschlichen Person Christi, von der Trinität 2c. einen willkommnen Gegenstand seiner forschenden Thätigkeit, und leistete hierin der ganzen Christenheit die größten Dienste. Vornehmlich haben wir es der Kirche griechischer Zunge zu verdanken, daß die Lehre von Christi Person und von der göttlichen Trinität schriftgemäß entschieden und fixiert worden ist. — Dann aber trat bei der morgenländischen Kirche ein Stillstand in ihrer geistlichen Fortentwickelung ein, und bald wurde sie von der abendländischen Kirche überholt. Mit dieser kam sie dann auch über mancherlei spekulative und rituelle Punkte in Streit, — u. a. auch über den von der abendländischen Kirche zum Nicänum gemachten Zusatz „filioque“ (daß der h. Geist nicht bloß vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe). Vor allen aber war es die fortschreitende Centralisation der abendländischen Kirche unter dem Primat des römischen Bischofs, dem sich der griechische Patriarch nicht unterordnen wollte, infolge dessen es schließlich 1054 zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche zum Bruch kam. Seitdem setzt sich die griechische Kirche vornehmlich in der russisch-orthodoxen Kirche fort, und begnügt sich damit, an den vom christlichen Altertum überlieferten Lehrformeln festzuhalten. Dort steht das Interesse des Kultus, der gottesdienstlichen Riten, so sehr im Vordergrund, daß darüber das Lehrinteresse bedenklich zurücktritt.

b) Die **abendländische Kirche** hob mehr die ethische und praktische Seite des Christentums hervor und vertrat die Überzeugung, daß das Wesen des Christentums in der Erneuerung des menschlichen Willens zu suchen sei; sie verirrte sich aber hierbei immer mehr dahin, daß das neue Leben allein durch die äußere, anstaltliche Kirche vermittelt werde. So setzte sie denn immer mehr an die Stelle des alleinigen Mittlers Jesus Christus die Mittlerschaft der sichtbaren, hierarchisch verfaßten Papstkirche, außer der es überhaupt keine Kirche, kein Christentum geben soll. Als Stellvertreterin Christi auf Erden hält sich die römisch-

katholische Kirche für die Inhaberin alles Heils und die irrtumslose Trägerin der göttlichen Wahrheit; mithin ist sie auch die untrügliche Auslegerin der h. Schrift, welche erst durch die kirchlichen Traditionen erklärt und vervollständigt wird. Diese allein seligmachende Kirche mit ihrem unfehlbaren Papst an der Spitze gilt dort also als die höchste heilsmittlerische Autorität; darum muß denn auch ihren Satzungen bei Verlust der Seligkeit Gehorsam geleistet werden. Der den Laien übergeordnete Priesterstand hat allein die Macht, die Sakramente herzustellen, durch welche den Christen immer neue Gnadenkräfte zufließen zur Erfüllung der kirchlichen Gebote und der zur Seligkeit nötigen guten Werke. — So hat sich der Romanismus „zu einem großen System von Christusgarantieen entwickelt; aber das Christentum, die Sache selbst, die durch diese garantiert werden sollte, ist in den Schatten gestellt" (Martensen). Mit dem Verlassen des Schriftprinzips hat er sich zu einem falschen Heilsprinzip und einem falschen Kirchenprinzip verirrt. Das Verhältnis des Einzelnen zu Christo wird hier ganz und gar von seinem Verhältnis zur sichtbaren Kirche abhängig gemacht, während es sich doch gerade umgekehrt verhält.

c) Gegen diesen dreifachen Irrtum Roms erhob der aus Luthers Reformation geborne **Protestantismus***) Einspruch, und forderte die Zurückführung der kirchlichen Lehre und Praxis auf ihre ursprüngliche Reinheit. Dieser Protestantismus steht voll und ganz auf dem Schriftprinzip; er vertritt den Grundsatz, daß die h. Schrift die alleinige Lehrnorm und Autorität in Glaubenssachen sei, mithin aus ihr alle Heilserkenntnis zu schöpfen sei. Diesem Schriftprinzip gemäß vertritt er denn auch das rechte Heilsprinzip: daß der Mensch allein aus Gnaden vor Gott gerecht werde durch den Glauben an Jesum Christum (sola fide), — sowie auch das rechte Kirchenprinzip: daß das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältnis zu Christo abhänge. So ist denn das **Formalprinzip** des Protestantismus das göttliche Schriftwort, sein **Materialprinzip** die Rechtfertigung aus Gnaden allein. Daß das Heil des armen Sünders nur in Christo zu finden ist und allein im Glauben ergriffen wird, ist Kern und Stern der protestantischen Heilslehre. Diese tröstliche Wahrheit, welche schon Paulus, besonders in seinem Römerbrief, so nachdrücklich verkündigt hatte, aber Jahrhunderte lang vom Papsttum unterdrückt worden war, hat Luther wieder ans Licht gezogen und der Christenheit zurückgebracht, nachdem er sie unter heißen Seelenkämpfen an seinem eignen Herzen erfahren hat, während sie der Romanismus bis heute ablehnt und so in seinem alten Irrtum beharrt.

Der Protestantismus spaltete sich bekanntlich in zwei Hauptkonfessionen, in den **lutherischen und reformierten Protestantismus**. Stahl trifft wohl das Richtige, wenn er das beherrschende Prinzip der reformierten Lehrstellung in der Alleinursächlichkeit Gottes findet. Er sagt: „Die ganze reform. Kirchenbildung ist einesteils bestimmt durch den antimysteriösen Beweggrund (keine werkzeugliche Gnadenspendung), der von Zwingli herrührt, und andernteils durch den evangelisch-theokratischen Beweggrund (Gottes Verherrlichung in der Gemeinde), der von Calvin herrührt." Im scharfen Gegensatz zu der kathol. Lehre: daß alles Heil durch die sichtbare Kirche vermittelt werde, behauptete schon Zwingli: das Heil komme direkt aus Gott,

*) Dieser Name schreibt sich bekanntlich von der Protestation her, welcher 1529 von den evangelischen Ständen gegen den Reichstagsabschied von Speier erhoben wurde.

ohne jegliche Zwischenursache und ohne die Mittel der kirchlichen Akte (Gnadenmittel); denn Gott selbst thue alles, und zwar unmittelbar, durch die innere Einwirkung des Geistes. Dieser falsche Spiritualismus beherrscht die ganze reform. Lehrstellung. Während der Katholizismus die kirchliche Heilsvermittelung allzusehr in den Vordergrund stellt und die äußern Gnadenmittel mit deren inneren Gnadenwirkung fast materialistisch verbindet, sodaß sie wie magisch (ex opere operato) wirken sollen, also Göttliches und Menschliches, Leiblichkeit und Geistigkeit so sehr vermischen, daß das Menschliche ganz im Göttlichen aufgeht, und die äußern Zuträger der Gnade schon an und für sich als etwas Göttliches erscheinen: reißt der reformierte Protestantismus (samt den ihm verwandten spiritualistischen Sekten) Göttliches und Menschliches, Wort und Geist, sichtbares Gnadenmittel und unsichtbares Gnadengut, göttliche Gnadenwirkung und menschliche Willensfreiheit, Christi göttliche und menschliche Natur rc. auseinander. Er will es nicht gelten lassen, daß die Leiblichkeit das göttliche Werkzeug der Geistigkeit sei, daß das Endliche fähig sei, Träger des Unendlichen zu werden, denkt sich vielmehr die Einwirkung des Göttlichen auf den Menschen als etwas rein Geistiges, nicht durch das Organ der Leiblichkeit, sondern nur durch den subjektiven Glauben Vermitteltes, ohne jegliche Zwischenursache direkt aus Gott kommend. Auf diesem Wege mußte man sich notwendig zur absoluten Gnadenwahl verirren; und dies eben ist denn auch das reformierte Fundamentaldogma, neben welchem das luth. Materialprinzip, die Rechtfertigung durch den Glauben, keine centrale Bedeutung mehr haben kann. — Aber auch im Formalprinzip weicht der reform. Protestantismus vom lutherischen ab. Zwar berufen sich beide Rom gegenüber auf die h. Schrift; da jedoch die Reformierten die Einwirkung des Göttlichen auf den Menschen als etwas rein Geistiges und Innerliches betrachten, so sehen sie im Wort Gottes nicht sowohl eine seligmachende Gotteskraft, sondern einen toten Wegweiser, eine leere Verkündigung, ein ermahnendes Zeichen, das erst durch das hinzukommende innere Wort, den Geist, lebendig und kräftig wird. Die Schrift ist ihnen mehr die Offenbarung des souveränen Willens Gottes an den Menschen, daher denn auch der bei ihnen hervortretende gesetzliche Zug. Mochten sich auch Zwingli, Calvin und ihr Anhang formell auf das Schriftprinzip stellen, die organische Kraft dieses Prinzips verleugneten und zerstörten sie, — zumal sie neben der Schrift auch verstandesgemäße Gründe gelten lassen wollten, wonach die Lehre sollte gemessen werden, und einen Begriff des Geistigen aufstellten, der den lebendigen Inhalt der Offenbarung ausleeren und entkräften mußte durch allerhand Deuteleien, womit man der Schrift Gewalt anthat und den Buchstaben des Wortes dem Geiste unterordnete. — Auch in der Lehre von der Kirche tritt bei den Reformierten der Spiritualismus stark hervor. Ist nach römischer Lehre die Kirche lediglich eine sichtbare, so soll sie nach reform. Auffassung vornehmlich etwas Unsichtbares sein, nämlich der coetus electorum, und sollen die Heuchler in gar keinem Sinne zur Kirche gehören.

Zwischen katholischer und reformierter Lehre hält die lutherische die rechte Mitte. Sie weist sowohl eine Vermischung wie auch ein Auseinanderreißen des Göttlichen und Menschlichen ab, lehrt vielmehr die lebendigste, innigste Gemeinschaft und Durchdringung der äußern Gnadenmittel und deren innere Gotteswirkung. Sie will weder Wort ohne Geist, noch Geist ohne Wort. Sie hält sowohl die objektive Erlösungsthat Gottes fest, als auch

den subjektiven Glauben zur Aneignung der Gnade. Sie lehrt sowohl eine sichtbare wie auch eine unsichtbare Seite der Kirche. Auch bewahrt sie in Lehre und Praxis den Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition, soweit diese der Schrift nicht widerspricht, während sich der reform. Protestantismus gegenüber der Geschichte der Kirche mehr ablehnend verhält.

§ 3.

Theologie.

Sofern die Religion gewußt und an andere mitgeteilt wird, ist sie Lehre. Die Lehre von der Religion pflegt man als Theologie zu bezeichnen. Nun ist aber, wie wir sahen, das Christentum die einzig wahre, die absolute Religion; mithin kann eigentlich auch nur von einer christlichen Theologie die Rede sein. Man versteht darunter im weitern Sinne die Lehre von Gott und allen göttlichen Wahrheiten, im engern Sinne die Lehre vom Wesen des dreieinigen Gottes. Sofern das Wissen von Gott und göttlichen Dingen teils auf dem natürlichen Gottesbewußtsein des Menschen beruht, teils auf Gottesoffenbarungen, unterscheidet man zwischen theologia naturalis et revelata.

Die Aufgabe der Theologie ist sowohl eine wissenschaftliche als auch eine praktische. Der besondere Beruf der wissenschaftlichen Theologie ist der, die Schätze der himmlischen Weisheit aus Gottes Wort zu heben und sie in Übereinstimmung mit dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde nicht bloß wissenschaftlich zu erfassen, sondern sie auch zur Erziehung von Hirten zu verwerten. Letzteren fällt vor allem die praktische Aufgabe zu, das Christenvolk in der Heilserkenntnis zu fördern und zum Glauben zu erziehen. Die wissenschaftliche Theologie umfaßt drei Hauptdiscipline: die exegetische Theologie — sie beschäftigt sich mit der Entstehung und mit der Auslegung der heil. Schriften —, die historische Theologie — sie behandelt die Geschichte und den Entwicklungsgang der christlichen Kirche —, und die systematische Theologie — sie hat die Aufgabe, die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre nach bestimmten Prinzipien zu einem einheitlichen Ganzen zu gestalten. Hierzu kommen dann noch die Dogmengeschichte, Symbolik, Apologetik, Archäologie u. a. Disciplinen. Zu der praktischen Theologie gehören die Katechetik, Homiletik, Liturgik, Pastoraltheologie und eventuell das Kirchenrecht.

1. Das Wort θεολογία = λόγος περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν θείων kommt im Neuen Testament selbst nicht vor, wohl aber wird Johannes in der Überschrift zur Apokalypse als θεόλογος bezeichnet. Theologia bedeutet bei den vorchristlichen heidnischen Philosophen im allgemeinen die Lehre von den Göttern. Dort unterscheidet man zwischen theologia mystica (= heidnische Götterlehre, wie sie Homer, Hesiod u. a. Dichter führen), theologia physica (betreffend das Wesen der Götter an sich: qui, ubi et unde sint dii), und theologia civilis (Kultuslehre). Im altkirchlichen Sprachgebrauch bezeichnete man mit Theologie besonders die Lehre von der Trinität und von der Gottheit des Logos. Seit Abälard († 1142) kam dieses Wort immer mehr in kirchlichen Gebrauch, und zwar im Sinne von christlicher Lehrwissenschaft überhaupt (doctrina religionis docte et substiliter

exposita), wie denn das scholastische Mittelalter das Wissen allzusehr in den Vordergrund stellte. Im Gegensatz hierzu betonten die alten luth. Dogmatiker, daß die Theologie nicht ein bloß theoretisches Wissen sein dürfe, sondern ein solches, das den Menschen zum Himmel weise mache und ihm den Weg zur Seligkeit zeige. Die Theologie fordere nicht bloß einen habitus intellectus, einen christlichen Wissensschatz, sondern auch einen habitus practicus, d. h. ein rechter Theologe könne nur der sein, welcher als homo renatus sein religiöses Wissen auch im Leben bethätige (vergl. später theologia irregenitorum), und auf Grund seiner theologischen Erkenntnis die biblische Wahrheit, bezw. den kirchlichen Glauben auch andern zu bezeugen und sie auf den Heilsweg zu führen imstande sei, denn gerade dies sei des Theologen persönlicher Beruf. Theologia, sagt Hollaz, est sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu, et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori, aeternam salutem adepturo. Sie ist doctrina vel disciplina ex verbo Dei exstructa, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam. Darum hat schon Luther der Theologie, der „Gottesgelahrtheit“, den Preis und Vorrang vor jeder andern Wissenschaft zuerkannt; denn hier handelt es sich nicht, wie bei den weltlichen Wissenschaften, um irdische Dinge, sondern um himmlische, um der Seelen Seligkeit. Er fordert aber von einem rechten Theologen drei Stücke: ernstliches Gebet, fleißige Beschäftigung mit Gottes Wort und siegreiche Bekämpfung des Versuchers (tria faciunt theologum: oratio, meditatio, tentatio; vergl. seine Auslegung des 119. Psalmes). — Seit dem 18. Jahrhundert erfuhr dann der Begriff Theologie eine Veränderung. Er wurde nämlich vom Rationalismus dahin ausgeweitet, daß man darunter die Religionswissenschaft im allgemeinen verstand, also das Christliche in das allgemein Religiöse umsetzte. Die Hegelsche Schule behauptete, daß die Theologie ganz in die Philosophie aufgehen müsse, da die Wahrheit und die wissenschaftliche Rechtfertigung der Religion nur mit Hülfe der spekulativen Vernunft zu erlangen sei, — ein Irrtum, welcher schon von David Strauß gründlich widerlegt wurde. Dem gegenüber war es ein Fortschritt, daß Schleiermacher sie wieder zum Christentum in Beziehung setzte, wenn auch nur in der Weise, daß er die theologische Wissenschaft als ein unentbehrliches Mittel zur Kirchenleitung ansah. Nach seiner Meinung ist „die christliche Theologie der Inbegriff derjenigen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf, theologische zu sein.“ Dagegen machen die neueren schriftgläubigen Theologen zum Ausgangspunkt der Theologie die Schrift und den kirchlichen Gemeinglauben. Sie vertreten die richtige Ansicht, daß die Theologie im Glauben der Kirche, als der Stätte des Christentums, ihren Inhalt, aber auch ihre Schranke habe, mithin auch der Theologe als Diener der Kirche mit deren Glauben und Leben im Einklang stehen müsse, um die Gemeinde im Glauben und in der Heilserkenntnis fördern zu können. — Dem gegenüber will die moderne liberale Theologie völlig autonom und voraussetzungslos die

Wahrheit erst erforschen, ehe sie daran glaubt. Nicht mit dem Glauben, sondern so zu sagen mit dem Zweifel tritt sie an Gottes Wort heran, und läßt es darauf ankommen, ob das Resultat ihres Forschens mit dem kirchlich überlieferten Glauben übereinstimme oder nicht; sie will erkennen, um zu glauben. Aber ist nicht gerade die Theologie eine Wissenschaft, welche sich vornehmlich mit dem Übersinnlichen, Unsichtbaren und Zukünftigen zu beschäftigen hat, also mit solchen Lehren, welche nicht verstandesmäßig erfaßt und mathematisch bewiesen werden können, sondern geglaubt werden müssen? — Dennoch wagt es der Ritschlianismus, zur Zeit der Hauptvertreter der modernen liberalen Theologie, alles Metaphysische*) zu leugnen. Ritschl will aus der Theologie alle „mystisch-metaphysische Erkenntnistheorie" ausgeschieden wissen. Nach seiner Meinung ist nur das für uns wirklich, was aus seinen Wirkungen und Äußerungen erkennbar ist; alles andere, was über die empirische Erkenntnis hinausliegt, soll etwas bloß Gedachtes sein. Diesen Grundsatz überträgt er dann auf die Wissensthatsachen der christlichen Offenbarung, auf die göttliche Dreifaltigkeit, auf die Präexistenz des Sohnes Gottes, auf die göttliche Selbstwirksamkeit des h. Geistes, auf Christi Versöhnungswerk, auf die Wiedergeburt und Bekehrung des Sünders, — kurz auf alle Herzpunkte der christlichen Glaubenserkenntnis. Eine Erkenntnis objektiver, an sich seiender Dinge oder Wahrheiten soll es hier überhaupt nicht geben, sondern nur eine subjektive, praktische Erkenntnis derselben, keine Wissensurteile, sondern nur „Werturteile"; alles andere ist ihm Metaphysik, ist rein formale Erkenntnis, und „sie ist auszuscheiden aus der Theologie". Wäre dem aber wirklich so, so wäre die Theologie bankerott. Doch wir müssen hier etwas weiter ausholen.

2. Vor allem fragt es sich: Wie verhält sich die **Vernunft zur Offenbarung?** welchen Gebrauch hat die Theologie von der Vernunft zu machen? Unter Vernunft versteht man einerseits das geistige Erkenntnisvermögen, welches der Mensch vor anderen irdischen Kreaturen besitzt; andererseits das Vermögen, durch Unterricht und Übung Erkenntnisse, besonders die der Religion zu gewinnen. Die auf diesem Wege gefundene religiöse Erkenntnis ist aber seit dem Sündenfall eine mangelhafte; deshalb kann die Vernunft mit all ihrer natürlichen Wissenschaft keine ausreichende Erkenntnisquelle der göttlichen Heilswahrheiten sein, dies ist allein das göttliche Offenbarungswort. Solange nun die Vernunft von Sünde ungetrübt war, stand sie mit den göttlichen Wahrheiten in keinerlei Widerspruch; sie ordnete sich in allen Dingen, welche über das menschliche Erkenntnisvermögen hinausgehen, der Offenbarung unter. Seitdem aber die Sünde gekommen ist, tritt die menschliche Vernunft mit der von Gott geoffenbarten Wahrheit vielfach in Widerspruch. Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Thorheit (1. Kor. 2, 11 ff.), sodaß er sich wider das Erkenntnis Gottes erhebt (2. Kor. 10, 5). Sein Sinn ist im Unglauben verblendet, daß er das helle Licht des Evangeliums nicht sieht (2. Kor. 4, 4), sein Verstand ist verfinstert (Eph. 4, 18), sein Dichten eitel (Röm. 1, 21), — kurz, dieser Welt Weisheit ist vor Gott Thorheit (1. Kor. 3, 19; vergl. Matth. 11, 25; 16, 17; Kol. 2, 8 u. a.). So ist denn der dem natürlichen

*) Metaphysik = die Wissenschaft von dem, was hinter dem Physischen, hinter der sichtbaren Erscheinung dieser Weltdinge liegt.

Menschen noch gebliebene Rest von Gotteserkenntnis durch die Sünde so depraviert, daß der Mensch in seinem jetzigen Zustande nur durch Hülfe der göttlichen Offenbarung zu einer sicheren und ausreichenden Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten gelangen kann. Er hat sich darum der göttlichen Offenbarung zu unterwerfen und von ihr zu lernen, mithin die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen (2. Kor. 10, 5). In dem Maße, als er dieses thut und sich von Gottes Geist erleuchten läßt (Eph. 1, 17—18; 2. Kor. 4, 6), wird dann auch seine natürliche Vernunft den göttlichen Wahrheiten zustimmen, sie sich geistig aneignen und sie, soweit es der natürlichen, nun vom Geist erleuchteten Erkenntnis möglich ist, gläubig erfassen und gegen Angriffe verteidigen. Hieraus folgt, daß die Vernunft nur in einem dienenden Verhältnis zur Theologie steht.

3. Das Verhältnis der **Philosophie zur Theologie** ist ein ähnliches. Die Philosophie, die Erkenntniswissenschaft von den Prinzipien des Seins, „hat ihre Heimat im menschlichen Denkleben, welches durch logische Gesetze und die dem Geist eingeborne ideale Richtung auf den Hintergrund der Erscheinungswelt bestimmt ist" (Delitzsch). Sie ist die Wissenschaft des rein natürlichen Bewußtseins, die voraussetzungslos an ihren Stoff geht, um ihn spekulativ zu ergründen. Als solche erhebt sie den Anspruch, ein höheres Wissen zu sein, als das Christentum biete, oder doch eine der göttlichen Offenbarung ebenbürtige Erkenntnisquelle der Wahrheit. Thatsächlich aber hat sie nicht einmal die Wahrheiten der natürlichen Religion rein und übereinstimmend zu Tage gefördert, sondern sich genugsam in Widersprüche verwickelt und den christlichen Glauben untergraben. Da ist es doch gewiß billig, eine solche Philosophie mit ihren Spekulationen von der Theologie völlig zu scheiden, wenigstens in stofflicher Beziehung. Ein Denken, das wie dort seinen Stoff aus sich selbst, aus dem menschlichen Geist schöpft, statt aus der göttlichen Offenbarung, hat hier keinen Raum. Will man aber schon ein solches Denken als Philosophie ausgeben, welches sich auf dem Gebiet der göttlichen Offenbarung bewegt, so wird gegen diese Philosophie nichts einzuwenden sein. Ein Denken, welches mit Offenbarungsstoffen operiert und sich hierbei der philosophischen Denkformen und Gesetze bedient, um das göttlich Gegebene begrifflich zu gestalten und sich anzueignen, ist aber wohl zu unterscheiden von den Spekulationen einer voraussetzungslos schaffenden Philosophie; diese muß vom Gebiet der Theologie völlig ausgeschlossen bleiben (Kol. 2, 8).

4. Eine andere, viel erörterte Frage ist die: Wie verhält sich das **Glauben zum Wissen**? Daß diese Frage schon in den Prolegomenen behandelt zu werden pflegt, ist nicht zu billigen; richtiger wäre es, sie später zu behandeln, nachdem das Wesen des Glaubens zur Erörterung gekommen ist. Hier können wir nur eine vorläufige Verständigung versuchen, indem wir eine kurze Begriffsbestimmung von Glauben und Wissen vorausschicken.

Nach Hebr. 11, 1 ist der Glaube eine feste Zuversicht auf Erhofftes, und ein innerliches Überzeugtsein von der Realität des Ungesehenen, des Übersinnlichen. Ein solches zuversichtliches Überzeugtsein setzt aber nicht bloß ein Wissen, eine Erkenntnis von dem voraus, was geglaubt werden soll, sondern auch ein

Zustimmen und Beifallgeben zu dem, was gewußt und erkannt ist. Dieses Wissen und Zustimmen darf jedoch nicht ein rein theoretisches, kalt sachliches sein, sondern muß ein so freudiges, rückhaltloses sein, daß man sich das Geglaubte nun auch persönlich zueignet und mit voller Hingabe des Herzens und Willens darauf sein ganzes Vertrauen setzt. Und dies eben ist das eigentliche Wesen des Glaubens; er ist also weder ein bloß subjektives Meinen, noch ein unklares Fühlen, oder ein interesseloses Fürwahrhalten, sondern eine feste, fröhliche, moralische Gewißheit, die da weiß, was sie glaubt, auch wenn sie das Geglaubte nicht sieht.

Wissen dagegen (= animo videre) bezeichnet das geistige Sehen, durch das sich das Bild einer Sache oder Person in die menschliche Seele einprägt, — wobei jedoch die innere Beteiligung des Wissenden, sein Interesse an dem Gewußten, seine Zu- und Abneigung zunächst völlig außer Rechnung bleibt. Was man glaubt, das weiß man auch, denn das Wissen ist ja die Voraussetzung des Glaubens; aber was man weiß, das glaubt man darum noch lange nicht. Wissen ist sonach eine partikulare Thätigkeit des Menschen, Glauben aber eine universale (Vilmar). Der Glaube ist der Wille, das Wissen gelten zu lassen; er ist das höchste Wissen.

Nun aber verließ man seit Ende des 17. Jahrhunderts die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Glauben“, und gebrauchte es immer mehr im Sinne von „meinen“, auf subjektive Gründe hin „annehmen“, „vorstellen“, „gelten lassen“ und „für wahr halten“; und zwar sollte „glauben“ eine niedere, „wissen“ aber eine höhere, vollkommenere Stufe des Fürwahrhaltens sein, — jenes ein Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen, dieses aus objektiven. Man sagte sich: Was ich glaube, das glaube ich darum, weil ich es eben weiß; was ich aber weiß, das brauche ich nicht erst zu glauben, denn glauben heißt „nicht wissen“. Auf diesem Standpunkte forderte man: der Glaube müsse zum Wissen erhoben werden*), und wo dies nicht gelingen wollte, gab man den Glauben preis. — Dazu kam im 18. Jahrhundert noch ein anderer Irrtum psychologischer Art: man faßte nämlich Glauben und Wissen als zwei neben einander, ja gegen einander stehende Formen des geistigen Besitzes, als zwei disparate Gebiete, deren Versöhnung auf dem Wege dialektischer Verständigung zu erstreben sei. Man meinte, der Vernunft gehöre das Wissen zu, dem Herzen (Gefühl) aber das Glauben, welches mit dem klaren Denken unverträglich sei. Jakobi z. B. erklärte: mit dem Herzen sei er ein Christ, mit dem Kopfe ein Heide. Damit aber übersah man völlig, daß der Mensch nicht ein zwiespältiges, sondern ein einheitliches Wesen ist, und daß es ein Wissen und Erkennen giebt, welches den ganzen Menschen affiziert, nämlich das Wissen des Glaubens. „Der Gegensatz zum Glauben ist nicht das Wissen, sondern das Schauen, und die mathematische Beweisführung. Mit der Selbständigkeit und Gewißheit seines Inhalts, ist auch die Selbständigkeit und Gewißheit der Wissenschaft von diesem Inhalt (d. h. der Theologie) gegeben. Aber

*) In einem ganz andern Sinne forderte dies schon die alte alexandrinische Schule. Sie verstand nämlich unter „Glauben“ die autoritätsmäßige Annahme der Kirchenlehre, und sah das Wissen, die „Gnosis“, als die höhere Stufe dieses Glaubens an, als die feste und sichere Beweisung dessen, was man auf Autorität hin angenommen hatte. Auch spätere abendländische Theologen wie Augustin und die Scholastiker des Mittelalters vertraten dieselbe Meinung, daß der autoritätsmäßige Glaube dem Wissen vorangehen müsse: crede, ut intelligas, fides praecedit intellectum.

wie alles Wissen auf Erfahrung ruht, so will auch dieser Inhalt des Glaubens erfahren sein, um Sache der Gewißheit und Gegenstand des Wissens zu werden." Wie schon gesagt, so gering taxierte man den Glauben, daß man ihn tiefer stellte als das Wissen; man forderte deshalb, daß der Glaube zum Wissen müsse erhoben werden, bezw. daß die Wahrheiten des Christentums an der jeweiligen Denk- und Wissensform zu messen sei. Man übersah dabei aber völlig, wie unvollkommen das menschliche Wissen ist.

Dem gegenüber stellten andere wie Schleiermacher — zur Rettung des Glaubens — die ebenso verkehrte Behauptung auf: der Glaube sei überhaupt nicht eine Sache des Wissens, Erkennens und Denkens, sondern des Gefühls, oder gar, wie de Wette meinte, des ästhetischen Ahnens, — mithin sei eine Versöhnung von Glauben und Wissen ganz unmöglich, denn was man glaube, könne man nicht auch wissen. Aber sagt nicht Paulus 2. Tim. 1, 12 ausdrücklich: Ich weiß, an welchen ich glaube, und bin gewiß 2c.? Und soll denn die Religion nur die eine Seite des menschlichen Seelenlebens, das Gefühl, in Anspruch nehmen, also nur für die Gefühlsmenschen vorhanden sein?

In den letzten Jahrzehnten hat sich besonders der Neukantianismus auf Anregung Zellers eifrig mit der sog. erkenntnistheoretischen Frage beschäftigt. Die sich ihm anschließende Schule Ritschls vertritt in dieser — das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen behandelnden — Frage wohl den extremsten Standpunkt. Ritschl wendet nämlich den von Kant aufgestellten Unterschied zwischen der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, und deren Erkennbarkeit aus ihren Wirkungen nicht bloß auf das Gebiet der räumlich-zeitlichen Anschauungen an, sondern auch auf das Gebiet des Übersinnlichen, auf die durch den Glauben vermittelte christliche Erkenntnis, und leugnet deshalb, wie wir schon erwähnten, alles Metaphysische. —

Endlich mögen hier auch noch zwei Nebengebiete der Theologie erwähnt werden, welche gleichfalls, wenn auch in anderer Weise das Verhältnis von Glauben und Wissen verschieben; es sind dies die Mystik und die Theosophie.

Unter Mystik (μυεῖσθαι = das Auge vor der Sinnenwelt verschließen und sie für die unsichtbare Welt des Geistes öffnen, in Geheimnisse einweihen) versteht man den Hang zum Glauben an das Geheimnisvolle. Insofern der Glaube über menschliches Begreifen und Erkennen geht, ist ja das ganze Christentum etwas Mystisches, Geheimnisvolles. Aber es giebt auch eine falsche Mystik, welche sich besonders dadurch charakterisiert, daß sie eine unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen erstrebt, und so schließlich einen unpersönlichen (pantheistischen) Gottesbegriff gewinnt. Die Mystik will unmittelbar in Gott leben, weben und sein; ihr steht der Christus „in uns" höher als der Christus „für uns." So liegt denn im Wesen der falschen Mystik eine Überschwänglichkeit des Gefühls, ein geheimer spekulativer Trieb, der häufig über die Offenbarung hinausgeht bis zur Geringschätzung der Gnadenmittel. Mit ihrem Dringen auf Gottinnigkeit stürzte sie sich schließlich ganz in die Unendlichkeit des Göttlichen hinein und verirrt sich in maßlose Schwärmerei.

Dem Mystizismus nahe verwandt ist die Theosophie. Sie kennzeichnet sich durch ihre übertriebene Wissenslust, die darauf gerichtet ist, das Wesen und Wirken Gottes, sein Verhältnis zu sich und zu der Welt, bis ins Einzelne spekulativ zu ergründen. Ihr angeblich höheres Wissen von Gott und Welt will sie nach Anleitung der Offenbarung durch unmittelbare Anschauung und höhere göttliche Erleuchtung aus dem Bestande des Weltdaseins erlangen. Hierbei geht sie davon aus, daß alles Geschaffene auf ein Höheres hinweise und es abschatte (vergl. theologia naturalis).

§ 4.

Dogmatik.

1. Im Mittelpunkt der Theologie steht die christliche Glaubenslehre, die Dogmatik, d. h. die Wissenschaft von dem Dogma. Die Dogmatik ist diejenige Disciplin der systematischen (thetischen) Theologie, welche die Grundwahrheiten des christlichen Gemeinglaubens nach ihrem inneren Zusammenhang zu entwickeln und in wissenschaftlich-systematischer Form zur Darstellung zu bringen hat. Ihre entscheidende Richtschnur ist hierbei die heil. Schrift; Exegese und Dogmengeschichte, bezw. Kirchengeschichte dienen ihr als Hülfswissenschaften; Moral und praktische Theologie resultieren aus ihr. Sie ist also nicht eine voraussetzungslose Wissenschaft, sondern hat zu ihrer Voraussetzung das göttliche Offenbarungswort von den zu unserer Erlösung geschehenen Thatsachen. Diese erlösenden Thatsachen hat sie faßlich und begrifflich aus der Schrift zu reproduzieren und zusammenhängend darzulegen, und zwar nicht, um damit dem bloßen religiösen Wissen zu dienen, sondern um für die Kirche Hirten erziehen zu helfen, welche geschickt sind, die Sünder auf den Weg des Heils zu führen.

2. Der Begriff der Dogmatik ergiebt sich schon aus dem Begriff von „Dogma". Unter einem Dogma verstehen wir die Formel des Gemeinglaubens der Kirche, den begrifflichen Ausdruck für denselben, wie er durch den h. Geist (bezw. durch das Wort Gottes) in ihr gewirkt ist und sich in Kämpfen bewährt hat. — Das Grundwort *δοκεῖν* bedeutet als Transitivum „glauben", „meinen", als Intransitivum „scheinen". Mit *δοκεῖ μοι* = „es scheint mir", pflegte man aber nicht bloß das subjektive Meinen zu bezeichnen, sondern auch das allgemein Anerkannte und Feststehende (Ap. 15, 28). Demgemäß wird Ap. 16, 4 *δόγμα* im Sinne von Beschluß gebraucht; sonst hat dieses Wort im N. Test. überall die Bedeutung von Gebot, Verordnung, Vorschrift (Luk. 2, 1; Ap. 17, 7; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14). Dagegen bezeichneten die griechischen Philosophen mit *δόγμα* das feststehende Resultat einer abgeschlossenen Untersuchung, oder einen allgemein gültigen (philos.) Lehrsatz, — im Gegensatz zu *δόξα* = subjektive Meinung, und zu *σκέψις* = resultatlose Untersuchung. Dieser Sinn wurde dann auf das kirchliche Gebiet übertragen, und zwar schon von den griechischen Vätern der ersten Jahrhunderte, weil sie das Christentum als eine höhere Philosophie ansahen. Unter *δόγμα* verstanden sie das Ganze der allgemein anerkannten christlichen Lehre, unter *δόγματα* die einzelnen Bestandteile derselben.

3. Während noch das scholastische Mittelalter (in den Sentenzen des Lombardus und in der Summa des Thomas Aquinas) die gesamte Theologie als ein großes Ganzes behandelte, fing man in der Reformationszeit an, eine gesonderte Darstellung und biblische Begründung der Kirchenlehre zu geben. So schon Melanchthon unter dem Titel: Loci communes theologici oder Corpus doctrinae, ferner Calvin: Institutio religionis christianae, dann Baier: Theologia positiva, Quenstedt, Calov u. a.: Theologia systematica ac thetica. Erst im 17. Jahrhundert kam durch Buddeus u. a. die Bezeichnung Theologia dogmatica auf. Danäus (ref., † 1595) und Calixt (luth., † 1701) waren die ersten, welche die Ethik von der Dogmatik getrennt behandelten.

Hat es die Dogmatik mit den objektiven Thatsachen Gottes zu thun, also mit dem, was Gott zum Heil des Menschen gethan hat und thut, so hat sich die theologische Moral oder Ethik mit der subjektiven Annahme zu beschäftigen, also mit deren Verwirklichung und Vollziehung am Menschen, und mit dem sittlichen Verhalten desselben zu Gott. So kann dann die Summa der Moral in das Wort zusammengefaßt werden: Lasset uns Ihn lieben! die der Dogmatik: Er hat uns zuerst geliebt. Überall ist die Moral von der Dogmatik bedingt und umschlossen.

4. Die dogmatische Theologie, welche den Glauben an das kirchliche Dogma im allgemeinen als berechtigt nachweist und verteidigt, pflegt man als fundamentale Dogmatik zu bezeichnen; sofern sie die Dogmen selbst darstellt, wie sie sich aus Schrift und Kirchenlehre ergeben, nennt man sie positive Dogmatik. Auch spricht man von einer biblischen und kirchlichen Dogmatik; erstere ist eine systematische Zusammenstellung der christlichen Heilswahrheiten, wie sie sich aus der h. Schrift ergeben; letztere ist eine solche, welche den kirchlichen Lehrbegriff auf Grund der h. Schrift, wie solche von den kirchlichen Bekenntnissen verstanden wird, wissenschaftlich darlegt und nachweist. — Moderne Formen der Dogmatik sind die komparative Dogmatik oder Symbolik, die eine vergleichende Darstellung der in den verschiedenen christlichen Konfessionen geltenden Lehren giebt; ferner die spekulative Dogmatik, welche es sich zur Aufgabe macht, die kirchlich feststehenden Dogmen verstandesmäßig zu erfassen und bis zu ihren letzten Konsequenzen fortzuentwickeln; die philosophische Dogmatik (der Religionsphilosophie nahe stehend), welche die kirchlichen Dogmen vom Standpunkte eines spekulativen Systems zu rechtfertigen sucht; eidlich die kritische Dogmatik, welche an die Kirchenlehre den Maßstab der modernen Kultur und Wissenschaft legt und sie so schließlich ihres Inhalts entleert*).

Unsere Aufgabe kann nur die sein, eine kirchliche Glaubenslehre zu geben und zwar — da wir uns von ganzem Herzen zu den Symbolen der lutherischen Kirche bekennen —, eine lutherische Glaubenslehre. Der Weg aber, welchen wir bei Behandlung der einzelnen Dogmen einzuschlagen gedenken, wird nicht der sein, daß wir mit der „wissenschaftlichen Selbstaussage des Theologen, nämlich seines Christentums, seines in ihm selbständigen Verhältnisses zu Gott" beginnen und aus dem gläubigen Bewußtsein heraus

*) Der Ruf: „Fort mit dem Dogma überhaupt!" (Dreyer), oder wenigstens: „Fort mit dem alten Dogma!" (Kaftan), „Wir fordern ein undogmatisches Christentum!" (Egidi) — wird hier vernommen.

die betr. Lehre produzieren (wie Philippi, Frank u. a.); sondern unser Ausgangspunkt wird stets Gottes Wort sein, als die objektiv untrügliche Quelle aller religiösen Erkenntnis, und hiernach die in den luth. Bekenntnissen niedergelegte kirchliche Erfahrung. Denn es würde Vermessenheit sein, sich über die Erfahrungen hinwegzusetzen, welche die Kirche durch viele Jahrhunderte hindurch in heißen Kämpfen gegen schriftwidrige Irrlehren gemacht hat, und jenen Erfahrungen der Kirche die eigene Erfahrung, sein christliches Bewußtsein, voranzustellen.

Indem wir dem historischen Gange der von der Kirche gemachten Erfahrungen folgen, also den Weg des christlichen Entwicklungsganges inne halten, werden wir den dogmatischen Stoff in der althergebrachten Ordnung nach der sog. synthetischen Methode*) behandeln, nämlich

a) die Theologie im engern Sinne (Lehre von Gott),
b) die Anthropologie (Lehre vom Menschen und der Sünde),
c) die Soteriologie (Lehre vom objektiven Erlösungswerk Christi und der subjektiven Heilsaneignung, — ferner die Lehre von den Gnadenmitteln, der Kirche und dem geistl. Amt),
d) Eschatologie (die letzten Dinge). —

Die meisten neueren Dogmatiker konstruieren die Lehre der Kirche aus bestimmten Grundprinzipien. So disponieren Marheinecke, Martensen und Kahnis ihre Glaubenslehre nach den drei Artikeln des Apostolikums (ökonomische Methode); Thomasius nimmt die Person Christi zum Ausgangspunkt; Philippi, Luthardt u. a. ordnen den Stoff nach dem Gange, welchen die geschichtliche Verwirklichung, bezw. die Wiederherstellung der verlornen Gottesgemeinschaft genommen hat; Frank unterscheidet Prinzip, Vollzug und Ziel des Werdens der Menschheit Gottes u. a. m.

5. Was die einzelnen Glaubensartikel (articuli fidei) der kirchlichen Lehre betrifft, so unterscheiden schon die Scholastiker und auch die alten Dogmatiker zwischen **articuli puri et mixti**, mit Rücksicht auf deren Inhalt. Unter den ersteren verstehen sie solche Glaubensartikel, welche (wie z. B. die Trinität, die Gottheit Christi) lediglich auf göttlicher Offenbarung beruhen; unter den letzteren solche, die auch auf anderm Wege gewußt werden können und mit der natürlichen Gotteserkenntnis zusammenfallen. Mit Bezug auf die Bedeutung der verschiedenen Glaubensartikel unterscheiden sie zwischen **articuli fundamentales et non fundamentales**. Als fundamentale Artikel bezeichnen sie die, auf welche unser Glaube gebaut ist und durch welche der Glaube erzeugt und erhalten wird. Diese sind aber teils primäre, d. h. solche, die zur Erlangung der Seligkeit unbedingt gewußt und geglaubt werden müssen (z. B. die Lehre von der gottmenschlichen Person Christi und von seinem Versöhnungswerk), — teils sekundäre, d. h. solche, an welche die Seligkeit nur indirekt gebunden ist, weil sie nur (wie z. B. die Idiomenkommunikationslehre) Folgerungen und Ergänzungen der primären sind. Sie zu wissen, ist zur Erlangung der Seligkeit nicht unbedingt nötig; hat man sie aber einmal erkannt, so dürfen sie bei Verlust der Seligkeit nicht geleugnet werden.

*) Die synthetische Methode, welche von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreitet, war schon die der Loci Melanchthons und reichte bis zu Hutter und Gerhard. Die analytische Methode, welche vom Ziel aus nach den Mitteln forscht, also vom Endzweck der Theologie ausgeht, kam seit Calixt in Aufnahme und wurde von Baier, Calov, Quenstedt und Dannhauer angewandt.

Nichtfundamentale Glaubensartikel sind Nebenartikel, welche (wie z. B. der Ursprung der Seele) zum Christentum nicht wesentlich gehören, die man darum auch nicht zu wissen braucht oder leugnen kann, ohne damit das Fundament des Glaubens zu verletzen. Hierzu sei noch folgendes bemerkt. Alle aus der h. Schrift zu schöpfenden Glaubenssätze stehen unter einander in harmonischem Verhältnis, denn sie verfolgen denselben Zweck, nämlich Gottes Ehre und des Menschen Seligkeit. Darum hat sich denn auch die Schriftauslegung nach der Analogie des Glaubens zu richten (Röm. 12, 7), d. h. den Zusammenhang, die Übereinstimmung mit den Grundwahrheiten des christl. Glaubens im Auge zu behalten; denn wo die Auslegung einer Schriftstelle mit der Analogie des Glaubens nicht stimmt, ist sie ohne Zweifel falsch. Die analogia fidei gründet sich aber auf die analogia scripturae, d. h. auf den Grundsatz, daß alle Aussprüche der Schrift unter einander in einem harmonischen Verhältnis stehen, und sich gegenseitig aufhellen und erläutern, mithin die dunkleren Aussprüche der Schrift durch deutlichere (sedes doctrinariae) ausgelegt werden müssen (vgl. später über die perspicuitas scripturae).

§ 5.

Geschichte der Dogmatik.

A. **Die alte Kirche** des 2. Jahrhunderts hatte erklärlicherweise noch keine vollständige Zusammenstellung des kirchlichen Gemeinglaubens; sie war eben erst im Erleben der einzelnen Thatsachen des Glaubens begriffen und hatte vollauf damit zu thun, sich des eindringenden Gnostizismus u. a. Häresieen zu erwehren; diesen gegenüber hatte man einzelne angefochtene Lehrstücke apologetisch zu behandeln.

Erst seit Anfang des 3. Jahrhunderts beginnen die **Alexandriner**, unter dem Einfluß der hellenischen Philosophie, die christlichen Glaubenswahrheiten in einer etwas geordneten Zusammenfassung darzustellen. Zur Überwindung der heidnischen Gnosis suchen sie den Glauben mit einer christlichen Gnosis oder Philosophie in Einklang zu bringen. So schon Clemens Alex. († 220), und noch mehr dessen Schüler Origenes († 254). In seiner Schrift ***Περὶ ἀρχῶν*** (lat. von Rufinus: De principiis) haben wir die erste zusammenhängende spekulative Darlegung der christlichen Grundlehren, und zwar in der Reihenfolge des Apostolikums; die Lehre von den Sakramenten fehlt hier noch, und die von der h. Schrift beschließt das Ganze. Nicht mit Unrecht hat man Origenes als den „Vater der Dogmatik" bezeichnet. Wie er, suchten auch die großen Christologen des 4. Jahrhunderts im Kampf gegen den Arianismus ꝛc. das Christentum mit der Philosophie in Verbindung zu setzen. So Athanasius († 373), ferner die drei Kappadozier Gregor von Nyssa († 394), Gregor von Nazianz († 390) und Basilius der Große († 379), welche als Grunddogma des Christentums die Homousie verteidigen. Besonders hervorzuheben ist die große Katechese Gregors von Nyssa (*ὁ λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*), worin die Grundwahrheiten des Christentums ziemlich vollständig nach einander behandelt werden (Trinität, Christi Menschwerdung, Erlösung, Sakramente, Glaube und Wiedergeburt). Die Schriften des (Pseudo) Dionysius

Areopagita, welche um 532 bekannt wurden, bemühen sich, das Christentum in die neuplatonische Spekulation (Mystik) umzusetzen; sie wollen die vollkommene Gnosis unmittelbar aus der angeblichen Erfahrung von einer inneren Einigung mit der unendlich erhabenen Gottheit ableiten. Den spekulativen Geistern der spätern Scholastik und Mystik (besonders Erigena) gaben diese Schriften reichen Stoff für ihre wissenschaftlichen Bestrebungen. Vollständiger und auch besser geordnet finden wir den kirchlich überlieferten Lehrstoff bei Theodoret († 457: *Θείων δογμάτων ἐπιτομή*). Dieser Hauptvertreter der antiochenischen Schule (in den nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten) schließt sich an Origenes und Gregor von Nyssa an, und unterscheidet zum erstenmal die 5 Dogmengruppen: Theologie, Kosmologie nebst Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie. Ihm folgt im wesentlichen der berühmte Dogmatiker **Johannes Damaszenus** († 760), welcher in seiner *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* eine zusammenhängende Darstellung der christl. Lehre giebt, und zwar unter dem Einfluß der aristotelischen Philosophie; bis heute ist diese Schrift das hauptsächlichste Lehrbuch der griechischen Kirche. Mit ihm schließt die altkirchliche Lehrentwicklung für das Morgenland ab.

Die **abendländische Kirche** „bewahrt in der Theologie mehr Unabhängigkeit von der Philosophie und kirchlichen Charakter". Ihre Hauptvertreter sind: Irenäus († 202), welcher in seiner Schrift *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (lat. Übersetzung: Adversus haereses) im Gegensatz zu den gnostischen Äonen die christlichen Weltalter (Erschaffung, Wiederherstellung und einstige Vollendung des göttlichen Ebenbildes) behandelt; Tertullian († 220), der durch seine vielen Schriften der eigentliche Begründer einer selbständigen abendländischen Theologie geworden ist und das Hauptgewicht auf eine Lebenserneuerung des Menschen legt, während Cyprian († 258) vor allem die Einheit der Kirche betont. Der bedeutendste aller abendländischen Väter ist aber unstreitig **Augustin** († 430), dessen theologischer Einfluß über das Mittelalter hinausreicht. Von seinen vielen (apologetischen, dogmatischen und spekulativ-mystischen) Schriften heben wir hervor: De civitate Dei, De trinitate, De fide et symbolo, Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate. „Das Formalprinzip seiner Lehre ist die Autorität der Kirche, das Materialprinzip die alles in allem wirkende Gnade" (im Gegensatz zum Pelagianismus). Eine vollständige, klar geordnete Dogmatik hat Augustin noch nicht geliefert, ebenso wenig der Semipelagianer Vincentius Lerinensis († 450) u. a. Schon besser gelang es dem berühmten Kompilator **Isidor Hispalensis** († 636), welcher mit Benutzung von Augustin, Gregor d. Gr. 2c. die kirchlich anerkannten Dogmen in eine geordnete Zusammenstellung dogmatisch-moralischer Sentenzen brachte. Sein Buch Sententiarum s. de summo bono libri IV war während des ganzen Mittelalters im Gebrauch. Die mystische Spekulation des Areopagiten vermittelte dem Abendlande Scotus Erigena († 880: De divisione naturae, wo er zwischen natura creans, non creata = Gott, natura creata et creans = Logos, natura creata non creans = Verklärung unterscheidet). Die aristotelische Dialektik und Kategorieenlehre, wie sie die Scholastik zum Aufbau ihres Systems gebrauchte, führte hier der römische Philosoph Boëthius († 525: De consolatione philosophiae, De interpretatione) ein.

B. **Das Mittelalter.** Die Scholastik des Mittelalters ist die Philosophie im Dienste der Kirchenlehre; sie hatte sich die Aufgabe gestellt, den überlieferten Lehrbegriff der Kirche dialektisch zu zergliedern, spekulativ auszubilden und vor dem Verstande zu rechtfertigen, indem man das „Wie?“ der christlichen Wahrheiten durch einen Denkprozeß nachzuweisen suchte. Die hierbei hervortretenden Gegensätze des Nominalismus und Realismus ziehen sich durch die ganze Scholastik hindurch, sie beziehen sich auf das Verhältnis des Denkens zum Sein.

Der Realismus, dessen Hauptvertreter Anselm von Canterbury († 1109) und Thomas Aquinas († 1274) waren, behauptete nämlich die Realität der universalia, d. h. der Allgemeinbegriffe (Gattungen, Arten, Teile, welche eine Vielheit verwandter Dinge oder Wesen ausmachen), und sprach ihnen eine vom menschlichen Denken unabhängige Existenz zu. Seine Formel: universalia ante res (platonisch-idealistisch) hat den Sinn: die allgemeinen Begriffe sind das Wesentliche, das wahrhaft Seiende, und gehen den Einzeldingen voraus; sie sind schon als Urbilder und Ideen im Denken Gottes real vorhanden, ebenso auch im menschlichen Geiste vor der Betrachtung der Einzeldinge. Wilhelm von Champeaux († 1121) ging noch einen Schritt weiter und behauptete: universalia in rebus (aristotelisch), d. h. die Allgemeinbegriffe sind das allein wahrhaft Reale, welches ohne Wesensdifferenz allen unter sie fallenden Individuen wesenhaft und ungeteilt einwohnt und von da aus erst durch die Erfahrung in den Menschengeist gelangt. Dagegen behauptete der Nominalismus, an deren Spitze Roscellin († um 1092) steht, später Duns Scotus (1308), daß die Allgemeinbegriffe bloße Verstandesabstraktionen seien, nur nomina, welche als solche gar keine Realität hätten und bloß in der menschlichen Vorstellung seien. Sein Motto war: universalia post res, d. h. die Allgemeinbegriffe setzen das Dasein der Individualexistenzen voraus, und nur die letzteren haben reale Existenz.

Anselm, einer der größten Denker, erklärte den Glauben zur Vorbedingung für das wahre Erkennen, und war der Überzeugung, daß sich die im Glauben angenommene Lehre der Kirche auf dem Wege des Denkens als Wahrheit rechtfertige: credo, ut intelligam. Seine berühmte Schrift „Cur Deus homo“ ist eine spekulative Begründung der kirchlichen Satisfaktionslehre. Sein Monologium und Proslogium ist für die Lehre von Gott und der göttlichen Trinität bahnbrechend; dort führt er auch seinen berühmten ontologischen Gottesbeweis. — Zwischen dem platonischen Realismus Anselms und dem skeptischen Nominalismus Roscellins suchte Abälard († 1142) im Sinne eines aristotelischen Realismus zu vermitteln. Hierbei verirrte er sich aber fast in den Sabellianismus und behauptete — im Gegensatz zu Anselm —: man könne nichts glauben, was man nicht vorher begrifflich gefaßt habe: intelligo, ut credam. In seinem Büchlein „Sic et non“ stellt er bei den einzelnen Dogmen die das Dogma teils bestätigenden, teils bestreitenden Aussprüche der Kirchenväter zusammen. Außerdem sei noch erwähnt seine Introductio ad theologiam. Sein großer Gegner

Bernhard von Clairvaux († 1153), dessen Herzensrichtung eine mehr evangelische war, vertrat — wie Hugo von St. Victor († 1141) u. a. — mehr eine kirchliche Mystik, welche die eigentlichen Objekte des

Glaubens als supra rationem gehend ansah. Er sagt: Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur. — Hatte es bis dahin der scholastischen wie auch der mystischen Lehrauffassung noch an einem festgefügten dogmatischen System gefehlt, so bot dieses der berühmte Pariser Universitätslehrer **Petrus Lombardus** († 1164) in seinen Sententiarum libri IV (quibus universae theologiae summam ex orthodoxorum patrum decretis, canonibus et sententiis abunde complectitur). Hier verwertet er sowohl die dogmatischen Schriften des Abendlandes, besonders Augustins, Isidors u. a., als auch besonders die an griechischen Vätersentenzen so reiche Dogmatik des Damaszeners. Ähnlich wie dieser ordnet er den gesamten Stoff in 4 Gruppen: 1. de Deo, 2. de creatura, 3. de incarnatione Christi, 4. de sacramentis et de seculo futuro. Dieses epochemachende Werk des großen Magister sententiarum war Jahrhunderte hindurch das Lehrbuch der Theologie, und fast alle spätern scholastischen Dogmatiker waren eigentlich nur die Kommentatoren desselben, — daher denn auch ihr Name Sententiarii. Aber auch die sog. Summisten der folgenden Zeit lehnten sich stets an den Lombarden an. Als Summisten bezeichnet man nämlich diejenigen Scholastiker, welche sog. Summen, d. h. selbständige Lehrgebäude der Theologie lieferten, und zwar in streng systematischer Form. Der eigentliche Begründer der summistischen Theologie ist der Franziskaner Alexander von Hales († 1245), ihr größter Dogmatiker aber ist

Thomas von Aquin († 1274). Seine Summa totius theologiae ist die bedeutendste wissenschaftliche Leistung des Mittelalters, sie hat ein festgeschlossenes System. Hier wird die aristotelische Philosophie mit dem Kirchenglauben völlig verschmolzen, und zugleich die gesamte Moral in die Dogmatik mit hinein gezogen.

Während die Thomistische Scholastik der Dominikanertheologen neben dem strengen Aristotelismus an einem gemäßigten Augustinismus festhielt, folgten die Franziskanertheologen — mit Ausnahme der mystisch gerichteten, wie Bonaventura († 1274) — ihrem scharfsinnigen Führer **Duns Scotus** († 1308), weshalb sie auch Scotisten heißen. Ihre Richtung ist die der kritisch-skeptischen Reflexion. Sie fordern eine Trennung des philosophischen und theologischen Erkennens; nach ihrer Meinung soll es eine zwiefache Wahrheit geben, denn was für die Philosophie wahr sei, könne für die Theologie falsch sein; deshalb müsse sich die Gewißheit für die Theologie nur auf die Autorität der Kirche gründen.

Unter dem Einfluß eines langen Schulgezänks zwischen Thomisten und Scotisten, bezw. Realismus und Nominalismus, verfiel die Scholastik immer mehr. Dagegen blühte noch zu Ende des Mittelalters die deutsche Mystik empor (Ekkart, Tauler, Suso, Ruysbroek, Thomas a Kempis), die aber mehr die erbauliche, ethisch-asketische Litteratur bereicherte, als die dogmatische. Nur das kurz vor Luthers Zeit in Frankfurt anonym erschienene Büchlein „Deutsche Theologie" ist auszunehmen; Luther nennt diesen anthropologisch-soteriologischen Traktat „ein edles Büchlein vom rechten Verstand, was Adam und Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus auferstehen soll". — Die sog. Vorreformatoren (Wiclif, Hus, Goch, Wessel, Wesel) waren vorzugsweise Polemiker gegen das Verderben der Kirche

ihrer Zeit, das sie mit den Waffen des Humanismus bekämpften; in der Glaubenslehre standen sie noch auf dem scholastischen Dogmensystem.

C. **Die Neuzeit.** Mit der Reformation lenkte die Dogmatik in neue Bahnen ein. Es war Luthers großes Verdienst, daß er die Kirche auf den rechten, schriftmäßigen Heilsweg zurückführte und die Rechtfertigung aus Gnaden allein in den Mittelpunkt seiner Lehre stellte. Auf dieser Grundlage ruhend, trug denn auch die Glaubenslehre der evangelischen Kirche zunächst den Charakter einer Heilslehre.

a) Als erste Dogmatik der luth. Kirche ist die von Melanchthon († 1560) verfaßte Zusammenstellung der Loci communes rerum theologicarum vom Jahre 1521 anzusehen. In dieser ersten Ausgabe der loci faßt Melanchthon die Grundgedanken seiner Vorlesungen über den Römerbrief für seine Zuhörer kurz zusammen; er beschränkt sich deshalb auf die speziellen Heilslehren von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium und was damit zusammenhängt; andere Lehrstücke bleiben noch unberücksichtigt. Hier wie in den spätern Ausgaben werden Dogmatik und Ethik zusammen behandelt. 1535 ließ Melanchthon seine loci in beträchtlicher Erweiterung erscheinen; es kam jetzt auch die Lehre von Gott u. a. hinzu. Die 3. Ausgabe von 1543 samt den folgenden (die letzte von Melanchthon selbst besorgte erschien 1559) hat nach Inhalt und Anordnung eine wesentlich veränderte Gestalt; sie kennzeichnet sich leider durch eine Abschwächung des früheren streng lutherischen Standpunktes und durch eine starke Abschwenkung zum Synergismus.

Melanchthons loci, die auch ins Deutsche übersetzt wurden, erfuhren eine außerordentlich große Verbreitung; sie bildeten für lange Zeit die Grundlage der meisten dogmatischen Lehrbücher, welche teils (wie Strigels Loci theol.) die philippistische Richtung vertraten, teils die streng lutherische. Martin Chemnitz († 1586 in Braunschweig), der bedeutendste Schüler Melanchthons, einer der Mitverfasser der Konkordienformel, schrieb das berühmte Examen concilii Trid., ferner die für die Idiomenkommunikationslehre höchst wichtige Monographie De duabus naturis in Christo, und einen Kommentar zu Melanchthons loci, (welcher aber erst nach seinem Tode von Pol. Leyser veröffentlicht wurde): Loci theologici. — Nik. Selnekker († 1592 in Leipzig), ebenfalls ein Mitarbeiter der Konkordienformel, schrieb u. a. die noch philippistisch gefärbte Institutio religionis christianae, welche er aber in seinem später erschienenen Examen ordinandorum vom streng luth. Standpunkt aus desavouierte. Ein viel gebrauchtes Buch war das Compendium theologiae von Jak. Heerbrand († 1600 in Tübingen), welches den dogmatischen Stoff in katechetischer Form behandelt. Endlich mögen auch noch die Dogmatiken von Til. Heshusen, † 1588, (Examen theol.) und vom Tübinger Hafenreffer, † 1619, (Loci theol.) erwähnt werden.

Auf dem Gebiet der reformierten Kirche erschien 1525 Zwinglis Commentarius de vera et falsa religione. Schon hier tritt das Eigentümliche der ref. Lehre stark hervor: Betonung der Absolutheit und Alleinwirksamkeit Gottes, Geringschätzung der geschichtlichen Tradition (im Kultus 2c.), spiritualistischer Sakramentsbegriff u. a. — Ungleich tiefer, scharfsinniger und konsequenter ist Calvins Meisterwerk Institutio religionis christ. von 1536, nach einigen Überarbeitungen 1559 abschließend vollendet, das sich rasch über ganz Europa verbreitete und für die ref. Dogmatik bleibende Geltung erlangte. In systematischer Konsequenz werden hier nach einander Theologie, Christologie,

Soteriologie (nebst Ethik) und zuletzt Ekklesiologie behandelt; das eigentliche Fundament des Ganzen aber ist die Prädestination. Gegen Calvins Werk trat des Zwinglianers Bullinger Compendium rel. christ. von 1556 bald in den Schatten. — Wie in der Schweiz besonders Th. Beza († 1605) den Calvinismus förderte, so waren es in Deutschland außer Ursinus und Olevian, den beiden Verfassern des Heidelberger Katechismus (1563), besonders Hyperius in Marburg († 1564): Methodus theologiae, und Zanchius in Straßburg († 1590): De religione christ. fid.

Von den katholischen Glaubenslehren des 16. Jahrhunderts sind zu erwähnen: Ecks Enchiridion von 1525, ein viel verbreitetes Buch, das in der Form von Melanchthons loci die evangelische Glaubenslehre bekämpft. Weit bedeutender waren die Loci theologici des spanischen Dominikaners Melchior Canus († 1560), ferner die Summa doctrinae christ. des Jesuiten Canisius († 1597), ein antilutherischer Katechismus, und vor allen die Explicatio christianae doctrinae des berühmten Polemikers Bellarmin († 1621), sowie sein Hauptwerk Disputationes de controversiis christ. fidei adversus hujus temporis haereticos. —.

b) Während die luth. Dogmatik des 16. Jahrhunderts nach Melanchthons Vorgang die einzelnen Lehrstücke nur lose an einander reihte, schlug sie im 17. Jahrhundert ein strenger systematisierendes Verfahren ein und fiel so in eine scholastisch-dialektische Lehrweise zurück. Sie operiert viel mit formalen Begriffen und logischen Distinktionen, mit Schullogik und Rubrikwesen. In ihrer Polemik, die sich teils gegen innere Feinde richtet (Synergisten, Kryptokalvinisten, Synkretisten &c.), teils die von außen kommenden Angriffe der Römischen, der Socinianer, Arminianer u. a. Sekten abwehrt, ist sie oft recht schroff.

Einer der ersten Vertreter dieser neuen Scholastik ist Leonhard Hutter († 1616 in Wittenberg), der „streitbare Theologe der Konk.-Formel“, der eifrige Gegner des Melanchthonismus (redonatus Lutherus) und des Calvinismus (malleus Calvinistorum), dessen Compendium locorum theologicorum lange Zeit das kursächsische Normal-Lehrbuch war und auch sonst bis ins 18. Jahrhundert gebraucht wurde. Die bedeutendste und gediegenste Dogmatik des 17. Jahrhunderts ist ohne Zweifel die des gelehrten, glaubenswarmen **Johann Gerhard** in Jena († 1637): Loci theologici von 1610—29, in 9 Bänden. Dieses großartige Werk ist von bleibendem Wert und eine Fundgrube theologischen Wissens. Gerhard ist der erste, welcher die Lehre von der h. Schrift und deren Inspiration an die Spitze seiner Dogmatik stellte. (Die von seinem Sohne verfaßte kurze Inhaltsangabe zu den Gerhardschen locis ist neuerdings in deutscher Übersetzung erschienen.)

Hatte Gerhard den dogmatischen Stoff noch nach der alten, der synthetischen Methode behandelt, so versuchte Nikolaus Hunnius († 1643 in Lübeck) zum erstenmal eine mehr sachlich geordnete Behandlung der Glaubenslehre. Seine volkstümliche Dogmatik Epitome credendorum erfuhr eine weite Verbreitung und wurde in verschiedene Sprachen übersetzt. Als der eigentliche Begründer der analytischen Methode ist aber der Helmstedter Theologe Georg Calixt († 1656) anzusehen, das unionsfreundliche Haupt der sog. synkretistischen Schule und Gegner der streng lutherischen Rechtgläubigkeit. In seiner Epitome theologiae vom Ziel zu den Mitteln übergehend, giebt er eine systematische Zusammenstellung des dogmatischen Stoffes in der Art, daß er mit dem finis theol. objectivus (= Gott) und dem finis formalis (= ewige Seligkeit) beginnt, dann zum Subjekt der Theologie übergeht (= Mensch und dessen Heilsbedürftigkeit), und mit der Darlegung des Heilswegs (= Gnadenratschluß Gottes, Christi Person und Werk, Heils-

ordnung, Gnadenmittel 2c.) schließt. Er ist auch der erste luth. Theologe, welcher die Ethik von der Dogmatik gesondert behandelt hat (in seiner Epitome theologiae moralis von 1634). — Ihm nahe steht der gelehrte Jenenser Joh. Musäus († 1681), der Verfasser vieler Streitschriften (gegen Spinozismus, Deismus, Katholische, Reformierte und Sektierer) und mehrerer dogmatischer Monographieen (über Prädestination, Abendmahl, Kirche 2c.). In seiner Introductio in theologiam sucht er das Verhältnis der Vernunft und der sog. natürlichen Religion zur geoffenbarten näher zu bestimmen. — Nach dem Vorgange von Calixt eignen sich nun auch die streng lutherischen Dogmatiker dieser Zeit die analytische Methode der Systematik an; entsprach sie doch auch der neuscholastischen Lehrweise weit mehr als die synthetische. Ihre Hauptvertreter sind **Abraham Calov** († 1686) in Wittenberg. Sein Systema locorum theol. (1655—77, in 12 Teilen) ist ein großartig angelegtes Werk, das von gründlicher Gelehrsamkeit, großer Schriftkenntnis und riesiger Arbeitskraft seines Verfassers zeugt, — unstreitig eine der bedeutendsten luth. Glaubenslehren. Ein Auszug aus diesem Werk ist die 1682 erschienene Theologia positiva. Calov ist auf dem Gebiet der scholastischen Terminologie Meister; ebenso zeichnet sich seine Beweisführung durch logische Schärfe aus. Mit großer Entschiedenheit bekämpft Calov den Synkretismus Calixts. — Ferner **Quenstedt** († 1688) in Wittenberg. Seine Theologia didactico polemica s. systema theologiae von 1685 (in 4 Bänden) ist eine sehr gründliche Arbeit, in welcher mit großem Fleiß alles für die Dogmatik verwendbare Material zusammengetragen und möglichst objektiv dargestellt ist, „ein treues Referat der dogmatischen Überlieferung", weshalb man Quenstedt auch wohl als den „Buchhalter und Schriftführer der Wittenberger Orthodoxie" bezeichnet hat. Mit ihm erreicht der scholastische Formalismus, die dialektische Subtilität im Zergliedern des Lehrstoffes, den Höhepunkt. Quenstedt behandelt den dogmatischen Stoff sowohl nach seiner didaktischen als polemischen Seite. Im didaktischen Teil kommt, wie auch schon bei Calov, die sog. Causalmethode zur Verwendung, d. h. bei jedem Lehrpunkt werden die causae principales, instrumentales etc., sowie auch die effectus, definitiones, attributa und adjuncta festgestellt. Im polemischen Teil wird zunächst der Streitpunkt selbst formuliert, hierauf die richtige und dann die gegnerische Auffassung (Thesis und Antithesis) gegeben, ferner die erstere begründet, die andere widerlegt u. s. w. — Vielgebrauchte Handbücher sind die von König in Rostock († 1664): Theologia positiva acroamatica, und von Baier in Jena († 1695 in Weimar): Compendium theologiae positivae. Dannhauer in Straßburg († 1666) erörtert in seiner Hodosophia christiana die Dogmen unter dem allegorischen Gesichtspunkt einer Wanderung nach dem himmlischen Vaterlande. Reich an logischen Formeln nach der Weise mittelalterlicher Scholastik ist das etwas schwerfällige Breviarium theologiae von Hülsemann in Leipzig († 1661), einem eifrigen Gegner Calixts. Als der letzte der altprotestantischen Dogmatiker, welcher aber schon in die pietistische Zeit hineinreicht, ist David Hollaz zu nennen (Pastor in Pommern, † 1713). Sein Examen theologicum acroamaticum ist eine gute Rekapitulation der gesamten luth. Dogmatiken des 17. Jahrhunderts. Das Werk fußt vor-

nehmlich auf Gerhard und Calov; es behandelt den Stoff in Form von Frage und Antwort, und schließt jeden Lehrartikel mit einem Gebetsseufzer (suspirium).

Auch die reformierten Dogmatiker eigneten sich schon früh die scholastische Lehrmethode an, so u. a. Keckermann in Heidelberg (Systema theologicum 1607), Polanus in Basel (Syntagma theol. 1609), Wendelin in Anhalt (Compend. christ. theol. 1637). Die bedeutendsten ref. Scholastiker sind Makowsky in Franeker (Collegia theol. 1623 und Loci comm. theol. 1639) und der gelehrte Voëtius in Utrecht (Selectae disput. 1648 ff.). Im Gegensatz zu den Genannten verwerfen die arminianischen Dogmatiker eine unbedingte Gnadenwahl. In den Niederlanden sind es besonders die beiden Arminianer Episkopius (Inst. theol. 1643), Grotius (De veritate rel. chr. 1639) und Limborch (Theol. chr. 1686), denen die Supralapsarier Gomarus in Gröningen (Loci theol. 1644) und Makowsky entgegentraten. In Frankreich ist es vornehmlich der aus der Schule von Saumur hervorgegangene Moses Amyrault (De la prédestination 1634), welcher die strenge (Dordrechter) Gnadenwahllehre durch Aufstellung eines hypothetischen Universalismus zu mildern suchte. Gegen die Anhänger Amyraults erhob sich eine starke Opposition, an deren Spitze in der Schweiz Heidegger († 1698) stand. — Die in die Theologie eindringende cartesianische Philosophie (sie vertrat den Standpunkt, daß alle wahre Erkenntnis vom Zweifel ausgehe, und daß das klare Denken der Maßstab der Wahrheit sei und allein zur Gewißheit führe: cogito, ergo sum) wurde besonders von Voëtius bekämpft. Letzterer fand aber wegen seines theologischen Scholastizismus einen starken Gegner an Joh. Coccejus in Franeker und Leyden († 1669), der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, die Theologie zur h. Schrift zurückzuführen. Durch seine Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei von 1648 wurde er der Begründer der sog. Föderaltheologie, welche einen doppelten Bund Gottes mit dem Menschen lehrt: 1. foedus operum (vor dem Sündenfall), 2. foedus gratiae (nach demselben), und zwar in drei Ökonomieen: ante legem, sub lege, post legem. Die Föderaltheologie erhob die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung zum leitenden Grundgedanken aller theologischen Forschung und Systematisierung und gab so den ersten Anstoß zur sog. biblischen Theologie, bahnte aber auch der rationalistischen theologia naturalis den Weg. Die Typologie spielte bei ihr eine große Rolle, wobei man sich oft genug in allegorische Willkür verirrte. Der gemeinsame Gegensatz gegen die dogmatische Scholastik brachte die Coccejaner mit den Cartesianern immer näher. So war z. B. der Föderaltheologe Burmann in Utrecht († 1697) zugleich Cartesianer, ebenso Salomo von Till in Leyden († 1713). In Deutschland wurde die coccejanische Theologie besonders von Lampe in Bremen († 1729) vertreten (Geheimnis des Gnadenbundes, 6 Bde). —

Die römische Theologie des 17. Jahrhunderts stand völlig unter dem Einfluß der Jesuiten und verknöcherte immer mehr zur kasuistischen Moral. Das hervorragendste dogmatisch-ethische Werk aus dieser Zeit ist der umfangreiche und gelehrte Kommentar zu Thomas Aquin von Suarez († 1617). Eine Reaktion zum Augustinismus und zur Mystik wurde vom französischen Jansenismus versucht (Port Royal bei Paris).

c) Das 18. Jahrhundert charakterisiert sich als Übergangsperiode. Schon zu Ende des 17. trat in der lutherischen Kirche gegen die erstorbene Orthodoxie eine Reaktion ein, welche aber schließlich dahin führte, daß man mit der überlieferten Kirchenlehre brach und an deren Stelle die Subjektivität, die persönliche Überzeugung setzte.

Den ersten Anstoß hierzu gab der sog. Pietismus. Im Gegensatz zu der herrschenden Buchstabentheologie drang derselbe auf ein lebendiges, in der Heiligung thätiges Christentum; so besonders Spener († 1705) und Francke in Halle († 1732). Da der Pietismus ein größeres Gewicht auf das Leben als auf den Glauben legt und so die Rechtfertigung vor der Heiligung zurücktreten läßt, war von ihm eine Neubelebung der Dogmatik nicht zu erwarten. Seine Leistungen sind auf diesem Gebiet minderwertig; wir können deshalb die aus der früheren pietistischen Periode stammenden Schriften von Freylinghausen, Breithaupt, Rambach und Lange übergehen. — Der spätere Pietismus spaltet sich in drei Richtungen, in die biblische, historische und philosophische.

Die biblische Richtung (württembergische) hat zu ihrem Hauptvertreter den verdienten wissenschaftlichen Schriftforscher und Exegeten Bengel in Stuttgart († 1752), dessen Gnomon von bleibendem Wert ist. Außer den beiden christlichen Philosophen Crusius in Leipzig († 1775) und Öttinger († 1782, Theosoph) sind hier auch die aus Bengels Schule hervorgegangenen praktischen Schriftausleger Steinhofer, Rieger († 1743) und Roos († 1803) zu erwähnen.

Die historische Richtung*), welche gleichfalls vom pietistischen Geist beeinflußt war, hielt anfangs noch an der überlieferten Kirchenlehre fest, kam aber immer mehr dahin, daß man von der Dogmatik die Kirchenlehre, und schließlich von der Kirchenlehre auch die Schriftlehre trennte, Schrift und Kirchenlehre der Geschichte zuwies, an ihnen rücksichtslos Kritik übte und die Fassung der einzelnen Glaubenslehren der subjektiven, persönlichen Überzeugung preisgab. — Buddeus in Jena († 1729: Institutiones theol. dogm.) schloß sich noch ziemlich der Kirchenlehre an; weit weniger geschah dies von dem Unionisten Chr. Matth. Pfaff in Tübingen († 1760: Instit. theol. dogm. et mor.), ferner von J. G. Walch in Jena († 1775), bekannt als kirchenhistorischer Sammler und Herausgeber von Luthers Werken (Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten.) Dessen Sohn Chr. W. Fr. Walch († 1784) giebt in seinem Breviarium theol. dogm. eine ziemlich oberflächliche Zusammenstellung der Kirchenlehren. Ähnliches leistet der Kirchenhistoriker Mosheim in Helmstedt († 1755: Elementa theol. dogm.). Weit gründlicher ist Weismann in Tübingen († 1747: Institutiones theol.), welcher auf den dogmatischen Schriftbeweis eine besondere Sorgfalt verwandt hat, ebenso auch Burg in Breslau († 1766: Instit. theol. theticae).

Der erste, welcher die historische Betrachtung von der Kirchenlehre auf die heilige Schrift übertrug, war Ernesti in Leipzig († 1781), der Antipode seines Kollegen Crusius. Dieser theologische Philologe wollte nur eine grammatisch-historische Schriftauslegung gelten lassen, und wurde so für die neutestamentliche Exegese der Bahnbrecher des Rationalismus — wie Michaelis in Göttingen († 1791) für die alttestamentliche Exegese, Töllner in Frankfurt a. O. († 1774) für die Dogmatik, und Semler in Halle († 1791) für die biblische und historische Kritik. Letzterer that es allen zuvor. Während Ernesti und Michaelis der heiligen Schrift doch noch göttlichen Ursprung und Inhalt zuerkannten, behandelte Semler die Schrift Alten und Neuen Testaments rein literarhistorisch, als Dokumente einer rein menschlichen Religionsentwickelung, denen viel Nationales, Lokales, Temporelles und anderes wertlose Zeug beigemischt sei, jüdische „Lokalideen“, denen sich Christus und die Apostel accomodiert haben sollen. Semler unterscheidet zwischen Privatreligion (persönlicher Frömmigkeit) und öffentlicher Religion (Kirchenlehre einer Gemeinschaft). Nach seiner Meinung ist die Religion wesentlich Sache des Subjekts; darum können denn auch die Lehren und Formen der öffentlichen Religion sich verändern und wechseln, während das Stetige und Wesentliche die moralische Seite derselben ist, sofern sie nämlich

*) Aus ihr entwickelten sich allmählich drei besondere theologische Disciplinen: die biblische Theologie, die Dogmengeschichte und die Symbolik.

der „moralischen Ausbesserung" dient. Das Resultat seiner zerstörenden Kritik finden wir in seiner Institutio ad doctrinam christ.

Die philosophische Richtung nahm ihren Ausgang von Leibnitz und Wolff. Wie schon erwähnt wurde, ging Cartesius vom Standpunkt des Zweifels aus. Nach seiner Behauptung soll allein im denkenden Selbstbewußtsein die innere Gewißheit liegen. Nur was klar ist, das ist wahr. Klar aber ist, was sich nach mathematischer Methode beweisen läßt. „Dem seiner selbst gewissen Ich steht das Sein gegenüber, das auf dem Wege der Abstraktion sich in die beiden endlichen Substanzen Ausdehnung und Denken auflöst, welche ihre Einheit in Gott, der absoluten Substanz, finden." Hieran knüpfte der Pantheist Spinoza (in Holland, † 1677) an. Auch er huldigte der mathematischen Beweismethode, löste aber „die drei Substanzen des Cartesius in die Eine absolute Substanz (= Gott) auf, deren beide Attribute Denken und Ausdehnung sind, welche in den modi der endlichen Dinge konkret erscheinen." Dieser logische Pantheismus Spinozas fand heftigen Widerspruch, übte aber auf die weitere Entwickelung der neueren Philosophie einen großen Einfluß aus. Durch Leibnitz (in Hannover, † 1716) fand die cartesianische Philosophie auch in Deutschland Eingang. Im Gegensatz zur materialistischen Atomenlehre sah er alle Erscheinungen in der Welt als Konzentrationen von sog. Monaden an, d. h. von ureinfachen, unteilbaren Substanzen, deren jede einzelne nach ihrer besonderen Stellung und Bestimmung eine Ausprägung oder Abspiegelung des ganzen Universums darbiete. Aus diesen von Gott als Urmonas hervorgegangenen Monaden ist die Welt zu einer, ein und für allemal von Gott geordneten, und die Keime alles Zukünftigen enthaltenden, Harmonie (harmonia praestabilita) gebildet worden. Diese Welt muß das beste sein, weil sie sonst überhaupt nicht da sein würde (Optimismus) 2c. Es war dies eine recht mechanische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, welche stark an die der Deisten erinnert, und auch nicht ohne Widerspruch blieb. An Leibnitz schloß sich Wolff († 1754 in Halle) an. Sein Bestreben ging dahin, die Wahrheit der Theologie so deutlich zu beweisen, daß kein Widerspruch dagegen aufkommen könne. So suchte er denn die mathematische Beweismethode möglichst zu popularisieren und systematisch auszubauen. Hierbei legt er ein besonderes Gewicht auf die sog. natürliche Religion und ging davon aus, daß die Vernunft, das Naturlicht, einen Fonds religiöser Wahrheit in sich habe, was jedoch zur Seligkeit nicht ausreiche.

Wie Wolff, hielten auch seine ersten Schüler (Reinbeck, Canz, Carpzov, Ribov, Reusch u. a.) noch am kirchlichen Glauben fest. Der bedeutendste Wolffianer ist der zugleich pietistisch gerichtete S. J. Baumgarten in Halle († 1757), dessen „Evang. Glaubenslehre" Semler herausgab. Aus der Wolffschen Schule gingen aber auch Theologen von freierer Richtung hervor, welche, wie Töllner († 1774), die natürliche Religion weit stärker, als es bisher üblich war, betonten, und den Unterschied zwischen ihr und der geoffenbarten Religion nur als einen relativen ansahen (der Mensch könne auch schon durch die Naturreligion selig werden, durch die Offenbarung werde er nur mehr und gewisser selig). Da war es denn nicht zu verwundern, wenn Töllner das Versöhnungswerk Christi verwarf, und dem Glauben an Christum eine recht-

fertigende Kraft absprach, ihn vielmehr nur als ein Mittel zur Tugend ansah, auf die es alle Religion, auch die christliche, abgesehen habe. Die Inspiration der heiligen Schrift reduzierte er auf einen allgemeinen göttlichen Beistand u. s. w. Von Töllners Schriften sind besonders zu erwähnen: System der dogm. Theologie 1775; Der thätige Gehorsam Jesu 1768; Die Eingebung der heiligen Schrift 1772.

Auch auf dem Gebiet der reformierten Kirche machte sich immer mehr der Einfluß der neueren Philosophie geltend, so bei Stapfer, Wittenbach (Wolffianer) u. a. Weniger war dies bei der katholischen Kirche der Fall.

Seit der Hälfte des 18. Jahrhunderts gewann der Rationalismus in der Theologie des protestantischen Deutschlands die volle Oberherrschaft. Die Ideen des englischen Deismus (Hobbes, Locke, Collins, Tindal ꝛc.) und des französischen Naturalismus (Rousseau, Voltaire, der frivole Christushasser am Hofe Friedrichs d. Gr.) drangen hier mit Macht ein und verwüsteten alles. Beide wollten nur eine natürliche Religion gelten lassen, weshalb sie die Kirchenlehre samt der h. Schrift offen bekämpften, ja verlästerten. Das Losungswort dieser Zeit war „Aufklärung"; Berlin aber war die Zentrale dieses modernen Unglaubens. Die schon erwähnten vier Professoren Ernesti, Michaelis, Semler und Töllner waren die, welche in Deutschland der Aufklärung den Boden bereiteten und die deutsche Theologie zum Rationalismus hinüberleiteten. Bahrdt († 1792: System der moralischen Religion) brachte es bis zum flachsten Vernunftschristentum. Als ausgesprochener Naturalist leugnete er zuletzt alle Offenbarung und — wiewohl selbst ein höchst unmoralischer Mensch — erhob er die Moral zur Grundlage aller Religion. Reimarus († 1768 in Hamburg), ein deistisch gerichteter Kritiker, schrieb u. a. eine „Apologie oder Schutzschrift für vernünftige Verehrer Gottes". Aus ihr veröffentlichte nach des Verfassers Tod Lessing seit 1774 die sog. Wolfenbütteler Fragmente. Hier wurde das Christentum ganz auf die Moral reduziert und eine geschichtliche Offenbarung für unnötig, ja für unmöglich erklärt. In der schändlichsten Weise wurde der moralische Charakter der biblischen Schreiber verdächtigt, die Stiftung des Christentums auf nackten Betrug zurückgeführt und Christus für einen klugen kirchenpolitischen Agitator erklärt. Diese Schrift erregte großes Aufsehen und führte zu einem offenen Prinzipienkampf zwischen Glaube und Unglaube (Göze und Lessing).

Die aus der Wolffschen Schule hervorgegangenen sog. Popularphilosophen (Mendelssohn, Nicolai u. a.) bemühten sich, an Stelle der schwerfälligen mathematischen Methode eine gefälligere Darstellungsweise zu setzen und im Ton einer „gebildeten Konversation" den deistischen Unglauben auszubreiten. Ihnen galt der gesunde Menschenverstand als Maßstab und oberste Instanz der Wahrheit; und da man dort von der Voraussetzung ausging, daß die Natur jedem Menschen soviel Verstand gegeben habe, als ungefähr nötig sei, um sich von den Dingen einen deutlichen Begriff zu machen, sollte jeder berechtigt sein, über alles mögliche zu philosophieren. Auf diesen Irrweg begab sich denn auch die Theologie. Immer mehr wandte sie sich der natürlichen Religion zu und suchte den christlichen Glauben den Bedürfnissen des gesunden Menschenverstandes anzupassen (Abt Jerusalem in Braunschweig, † 1779, Spalding in Berlin, † 1804), bezw. das Evangelium mit der Vernunft des

Zeitalters in Einklang zu setzen (Teller in Berlin, † 1804). Um dies zu erreichen, hatte man kein Bedenken, nach Semlers Vorgang die Echtheit der bibl. Bücher zu bestreiten, das Mißliebige in ihnen als Mißverstand, gutgemeinte Täuschung, Accommodation an jüdische Vorstellungen ꝛc. zu beseitigen, und die Weissagungen und Wunder durch natürliche Erklärung abzuthun. Die dogmatischen Repräsentanten dieser Richtung sind: Teller, † 1804: Religion der Vollkommneren 1792. In seinem Wörterbuch des Neuen Test. setzte er die biblischen Begriffe wie Heiligung, Wiedergeburt ꝛc. in die Terminologie der Aufklärung um. Teller erklärte öffentlich, die Juden auf ihren Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit als echte Christen anerkennen zu wollen. Henke in Helmstedt, † 1807, der Verfasser von Lineamenta 1793, erklärte die Theologie für identisch mit Religionsphilosophie, und wollte für den Glauben an Jesus den Glauben Jesu gesetzt haben. Eckermann in Kiel, † 1837, schrieb ein Comp. theol. christ. 1792 und ein Handbuch für das system. Studium des christl. Glaubens 1801. Der Hauptdogmatiker des Rationalismus ist Wegscheider in Halle, † 1849: Institutiones theol. christ. dogm. 1815. Ihm gilt Christus als bloßer Mensch und weiser Tugendlehrer, dessen Tod keine Versöhnungskraft hat. Gott ist ja nicht ein blutdürstiger Moloch, daß er ein solches Opfer gefordert hätte. Christi Auferstehung ist Belebung eines Scheintoten, seine Himmelfahrt eine Dichtung. Erbsünde giebt es nicht. Die Gerechtigkeit vor Gott wird nur durch eine gottgefällige, tugendhafte Gesinnung verlangt. Die Sakramente sind bloß Symbole usw. —

Die unbestimmte Aufklärerei des 18. Jahrhunderts erfuhr durch Kant eine kritische Läuterung und wurde so in eine mehr wissenschaftliche Form gebracht. Hatten die Aufklärungstheologen die Vernunft als höchste Instanz der Wahrheit hingestellt, so wies Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" 1781 nach, daß der Mensch nicht im stande sei, mit seiner Vernunft das objektive Sein, das Ding an sich, zu erkennen; mithin auf dem Wege der Vernunft nur eine subjektive Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen erlangen könne, aber keine objektive; also auch außer stande sei, Gottes Dasein zu beweisen. Dagegen erklärte er es als ein Postulat der praktischen Vernunft (des Gewissens), an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu glauben. Dies sind ihm die Forderungen des sog. kategorischen Imperativs oder des sittlichen Gesetzes im Herzen, welches befiehlt: Handle als Vernunftwesen! handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als allgemeines Gesetz gelten können! Du kannst, denn du sollst. Trotz der widerstrebenden sinnlichen Triebe soll sich die Vernunft frei bestimmen können. Der Mensch, der als Persönlichkeit frei ist, aber als Sinnenwesen unter dem Einfluß des Naturmechanismus steht, soll sich sittlich so entwickeln können, daß sich die sinnlichen Triebe der Vernunft unterordnen und mit der Vernunft Hand in Hand zusammengehen, und darin besteht ihm die Tugend. Noch sind das Reich der Tugend und das Reich der sinnlichen Triebe im Widerstreit, aber sie sind so für einander geordnet, daß ein voller Ausgleich beider zu erwarten ist, wo dann Glückwürdigkeit und Glückseligkeit völlig übereinstimmen. Es muß also eine Macht sein, welche beide Welten in Harmonie gesetzt hat, und das ist Gott. Und da die Tugend in dieser Welt ihr Ziel (Einheit von Würdigkeit und Glück) nicht erreicht,

so muß dieses Ideal in einem zukünftigen Leben Wirklichkeit finden. — So gipfelt denn bei Kant alles in der Moral; ihm ist das Wesen der Religion Erkenntnis unserer Pflicht als Wille Gottes. Christus ist der große Gesetzgeber und das sittliche Ideal, nach welchem die Menschheit streben soll. Christentum und Bibel mögen zwar beibehalten werden, sind aber durch allegorische Umdeutung dem Vernunftsglauben anzupassen. Die Kantsche Philosophie, welche der oberflächlichen Popularphilosophie den Todesstoß gab, gewann auf den Rationalismus großen Einfluß. Seine Erkenntnis von der menschlichen Ohnmacht und Verderbnis in der Lehre vom „radikalen Bösen", sein kategorischer Imperativ des Sittengesetzes u. a. waren wohl geeignet, in tieferen Gemütern eine Verzweifelung an sich selbst und an der ganzen Aufklärerei zu geben. Jedenfalls gab Kant der herrschenden Zeitrichtung einen größeren sittlichen Ernst, wenn auch im pelagianisierenden Sinne, und indirekt den ersten Anlaß zur Umkehr. Vorerst aber ging es noch immer tiefer bergab bis zum Rationalismus vulgaris (von 1795 bis etwa 1830), der sich als „Bund der deistischen Vernunftreligion mit dem positiven Protestantismus" charakterisiert. Der Vulgärrationalismus erstrebte eine zeit- und vernunftgemäße Reform des Christentums, das man als eine Bestätigung der natürlichen Religion ansah; er stellte über Schrift und Kirchenlehre die Vernunft, ja er leugnete die Notwendigkeit der Offenbarung. Hierher gehören u. a. die Dogmatiker Tieftrunk in Halle († 1837), Stäudlin in Göttingen († 1826, zuletzt noch Supranaturalist), Ammon († 1850 in Dresden: Summa theol. christ.), die sich sämtlich an die Kantsche Philosophie anschließen. Aber auch schon Wegscheider, Röhr u. a. waren von Kant beeinflußt, ebenso Bretschneider († 1848 in Gotha), Tzschirner (in Leipzig, † 1828) ꝛc. —

Diesem allgemeinen Abfall gegenüber vertraten nur noch wenige, aber in höchst schwächlicher Weise den altkirchlichen Glauben, den sie durch allerlei Konzessionen an die moderne Richtung zu retten suchten, und so zu einer inkonsequenten Mischtheologie gelangten. Das war der sog. Supranaturalismus. Wohl wollte er den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung aufrecht erhalten, aber daneben räumte er der Vernunft soviel Recht ein, daß man eine Offenbarung behielt, welche kaum noch etwas zu offenbaren hatte, was nicht auch schon der Denkglaube aus sich selbst wußte. Eine solche Zwitterstellung war im Grunde genommen nichts anderes als versteckter Rationalismus. Dieser supernaturalistische Rationalismus löste sich dann in den sog. rationalen Supranaturalismus auf, welcher „nicht ohne vernünftige Gründe die Vernunft den Wundern unterordnen" wollte. — Den Rationalismus bekämpften schon Döderlein, † 1792 in Jena; seine Institutio theol. christ. von 1780 war weit verbreitet. Ferner Morus, † 1792 in Leipzig: Epitome theol. christ. Schott, † 1835 in Jena, der zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu vermitteln suchte, kann mit Tzschirner, Ammon und Bretschneider zu den rationalistischen Supranaturalisten gerechnet werden. Der Hauptvertreter des Supranaturalismus im nördlichen Deutschland war Reinhard in Wittenberg und Dresden, † 1812: Vorlesungen über die Dogmatik (1801). Obwohl er an der göttlichen Autorität der h. Schrift fest hielt, wollte er sie doch durch verstandesmäßige Beweisung als Wahrheit erweisen. Reinhard war einer

der beliebtesten Kanzelredner seiner Zeit. In Süddeutschland waren es besonders die aus Bengels Schule hervorgegangenen, biblisch gerichteten württemberger Theologen Storr in Tübingen und Stuttgart, † 1805: Doctrina christ. von 1793, und dessen Schüler Flatt, † 1821 in Tübingen: Magazin für Dogmatik und Moral, seit 1796, Süßkind, und Steudel, † 1837 in Tübingen: Lehrbegriff der ev. prot. Kirche von 1834. Letzterer bekämpfte Schleiermacher, Hegel, Strauß, sowie auch die Vermittelungstheologie.

Auf reformiertem Kirchengebiet machte sich in dieser Periode weniger der deutsche Vulgärrationalismus geltend, als der englische Deismus, der socinianische Unitarismus, der pelagianisierende Arminianismus u. a. heterodoxe Richtungen, von deren Einfluß auch die luth. Kirche nicht unberührt geblieben war. Aber auch hier fehlte es nicht an einer supranaturalistischen Gegenströmung, die dem modernen Unglauben teilweise recht kräftig entgegentrat. Die Vertreter dieser Richtung waren besonders Heringa in Holland, der Begründer der Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion (1785); Lavater († 1801) und Heß († 1828) in der Schweiz; de Marées († 1820 in Dessau) und Menken († 1831 in Bremen) in Deutschland u. a.

Auch die katholische Kirche Deutschlands blieb vom Geist des protestantischen Rationalismus nicht unberührt. Der von Prof. Weishaupt in Ingolstadt 1776 gestiftete freimaurerische Geheimbund des Illuminatenordens verbreitete seine Aufklärungsideen über ganz Deutschland und darüber hinaus. Ein Gegner der Illuminaten, wie auch der modernen Philosophie und des Rationalismus war Stattler in München († 1797); doch vertrat auch er, wiewohl von Haus aus Jesuit, einen mehr liberalen Standpunkt, ähnlich dem supranaturalistischen. Eine besondere Erscheinung dieser Zeit war der sog. Josephinismus, veranlaßt durch die von Kaiser Joseph II. seit 1781 eingeführten Reformen, die darauf hinausgingen, die katholische Kirche in den österreichischen Erblanden möglichst von Rom loszulösen und unabhängig zu machen. Der josephinischen Schule gehörten u. a. an der Mainzer Professor der Dogmatik Blau, welcher die kirchliche Unfehlbarkeit angriff (1791); Hedderich, Professor in Bonn († 1802); Berg in Würzburg († 1821); Royko in Graz († 1819), ein derber Kritiker der katholischen Hierarchie; Jahn, Professor in Wien († 1816), der gelehrte Verfasser einer alttest. Einleitung, einer biblischen Archäologie ꝛc. von rational-supernaturalistischer Richtung, welcher sich unter die Autorität der kirchlichen Tradition nicht beugen wollte; Klüpfel, Professor in Freiburg († 1811), gleichfalls josephinisch gerichtet, ein Gegner der protestantischen Aufklärung, dessen Instit. theol. dogm. (1789) lange Zeit im Gebrauch war. Unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie stand u. a. Dobmeyer, Professor in Ingolstadt, † 1803; sein Systema theol. cath. in 8 Bänden erschien 1807. Noch mehr neigte sich zu Kant Hermes, Professor in Bonn, † 1831, der Begründer einer philosophisch-dogmatischen Schule. Die hermesianische Theologie ging vom Zweifel aus, weil ihr nur das als berechtigt galt, was eine wissenschaftliche Prüfung bestanden habe. Sie wollte die Wahrheit durch die Vernunft (= natürliche Gottesoffenbarung) finden, räumte deshalb der Vernunft das Recht ein, die übernatürlichen Gottesoffenbarungen zu beurteilen; jedoch sollte dadurch nicht die kirchliche Autorität geschmälert, sondern erst recht begründet werden. Also der Offenbarungsglaube soll zu seiner notwendigen Voraussetzung den Vernunftglauben haben. — Schließlich sei hier auch noch Sailer erwähnt, † 1832 als Bischof von Regensburg. Ein Katholik von evangelischer Richtung, vertrat er einen milden, versöhnlichen Katholizismus, sodaß er auch mit frommen Protestanten brüderlichen Verkehr pflegte. Auf Männer wie Boos, Lindl, Goßner, Wessenberg ꝛc. hatte Sailer einen großen Einfluß. —

Die neuere Zeit charakterisiert sich als Rückkehr zum positiven kirchlichen Glauben; sie wurde eingeleitet durch die an Kant sich anschließende Philosophie. Wie wir sahen, hatte Kant († 1804) nachgewiesen, daß es der reinen Vernunft unmöglich sei, über Gott und göttliche Dinge etwas Gewisses auszusagen; daß aber die praktische Vernunft den Glauben an Gott und Unsterblichkeit fordere. Auf diesem Wege schritt Fichte († 1814) konsequent weiter, und bildete den Kantianismus zur „idealistischen Wissenschaftslehre" um. Er lehrte: Das sich selbst setzende Ich (Thesis) ist allein real, die Welt oder das Nichtich (Kant nannte es das

Ding an sich, — Antithesis) erlangt nur dadurch Realität, daß es vom Ich gesetzt wird und so als Reflex des Geistes Bedeutung gewinnt (Synthesis). Es liegt auf der Hand, daß hier der Glaube an eine göttliche Offenbarung, an einen persönlichen Gott und an Unsterblichkeit keinen Raum mehr hat. An die Stelle des Glaubens setzt Fichte die Einsicht in die sittliche Weltordnung, in die Einheit des Endlichen mit dem unendlichen Allgeist. — Im Gegensatz zu dieser Idealphilosophie vertrat Schelling († 1854) eine pantheistische Naturphilosophie, bezw. Identitätsphilosophie. Ihm ist das Ich und Nichtich identisch; Gott ist die Weltseele, der Mensch ein Reflex Gottes (Mikrokosmos). — An diese Philosophie knüpfte dann Hegel († 1831) an. Er findet im Denken und Thun des Menschengeistes eine allmähliche Entfaltung der göttlichen Offenbarung; die Gottheit aber ist ihm nicht eine Realität, sondern eine pure Idee (absoluter Idealismus und pantheistische Geistesphilosophie). Nach seiner Meinung geht Gott, d. h. die Idee an sich, in das Anderssein über, d. h. in die Welt, wo er sich als Objekt und Subjekt, als Natur und Geist entfaltet, und kommt dann zu sich zurück im menschlichen Bewußtsein von der göttlichen Idee in der Welt. Gottes Geist und Menschengeist sind ihm also identisch.

Die Theologie blieb von dieser Philosophie nicht unbeeinflußt. Daub in Heidelberg († 1836), der Vater der neueren spekulativen Theologie, durchlief alle Phasen der Philosophie, von Kant und Fichte an (Katechetik 1801) bis auf Schelling (Theologumena 1806) und Hegel (Einleitung in die christl. Dogmatik 1809). In seinem Judas Ischarioth 1816 neigt er wieder mehr zur Böhmeschen Mystik. Seine Vorlesungen gab Marheineke heraus. Marheineke (in Berlin, † 1846) vertritt in seiner Dogmatik von 1819 noch den Standpunkt Schellings, in der 2. Auflage von 1827 schon mehr den von Hegel, jedoch mit Anschluß an die Kirchenlehre. Zur Hegelschen Rechten gehören außer den Genannten auch Rosenkranz († 1879 in Königsberg), der Jurist Göschel (in Magdeburg, † 1861), Erdmann in Halle u. a. Die Hegelsche Linke, an die sich auch die Tübinger Schule anschloß, baute das System ihres Meisters weiter aus. Sie vertritt eine kritisch-destruktive Richtung, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die historischen Grundlagen des Christentums vollends zu zertrümmern. Nach David Strauß († 1874: Leben Jesu 1835, Christliche Glaubenslehre 1840, Der alte und neue Glaube 1873) ist die evangelische Geschichte das Produkt der absichtslos dichtenden Sage, lauter Mythe. Gott existiert für ihn nur im menschlichen Selbstbewußtsein, und Christus in der Idee. Bruno Bauer (in Bonn, † 1882), einer der verwegensten Kritiker der Neuzeit, überbot selbst die Tübinger Schule, deren Begründer F. Chr. Baur († 1860) war. Einem Feuerbach († 1872) war Gott nichts anderes, als ein illusorischer Doppelgänger des Ichs ꝛc. —

Inzwischen aber hatte sich schon längst auf theologischem Gebiet eine andere Richtung geltend gemacht, welche die Religion nicht als Sache des begrifflichen Erkennens und Wissens, sondern des inneren Lebens, bezw. des Gefühls ansah. So schon Jacobi in München († 1819) — ein den einsamen Glaubenszeugen Claudius († 1815, Wandsbecker Bote), Hamann († 1788, der Magus aus dem Norden), Lavater († 1801) u. a. christlichen Apologeten jener Zeit nahe stehender Glaubensphilosoph —

welcher die Religion aus den Grenzen der Vernunft in die Tiefen des Gemütslebens zurückführen wollte, aber der Meinung war, daß Denken und Fühlen, Kopf und Herz in unlösbarem Zwiespalt stünden. Im Anschluß an ihn suchte Fries († 1843 in Jena) die kritische Methode Kants zu vervollkommnen und zu verinnerlichen, was dann de Wette († 1849 in Basel) auf das Gebiet der Theologie übertrug. Er suchte die Vernunft mit dem religiösen Gefühl zu kombinieren und letzteres mit den Kräften des Wissens und Wollens zu verbinden. Alles Geschichtliche und Dogmatische, was mit dem Gefühl nicht in unmittelbarer Verbindung steht, überließ er der Verstandeskritik, die er an der h. Schrift in rücksichtslosester Weise übte. Von seinen Schriften sind hier zu erwähnen: Über Religion und Theologie 1815; Lehrbuch der christlichen Dogmatik 1813 ff.; Wesen des christlichen Glaubens 1846.

Der Meister auf dem Gebiet der Gefühlstheologie war ohne Zweifel **Schleiermacher** († 1834 in Berlin), der einflußreichste Theologe seiner Zeit, durch den die theologische Wissenschaft in neue Wege geleitet und eine allmähliche Rückkehr aus dem Rationalismus zum kirchlichen Glauben angebahnt wurde. Aus der reformierten Kirche hervorgegangen, und in der Brüdergemeinde herangewachsen, brachte er von dort eine innige Hingabe an den Erlöser mit. An Kant philosophisch geschult, und mit Plato, Spinoza und Fichte besonders vertraut, suchte er „die Theologie von aller falschen Vermengung mit der Philosophie zu entnehmen“. Der eigentliche Sitz der Religion war ihm nicht das Wissen und Wollen, sondern das Fühlen, das unmittelbare Bewußtsein, und zwar in Gestalt eines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls vom Unendlichen. Das Unendliche ist ihm aber gleichbedeutend mit dem Universum und dem Weltgeist. Schleiermacher suchte eben den Pantheismus mit dem Christentum zu verbinden, — daher auch sein Schwanken zwischen einer unpersönlichen Gottheit und einem „herrnhutischen und idealen Christus“. Als Pantheist sah er in Gott die absolute Einheit (sabellianisch), die nur im Gefühl erfaßt werden könne. Christus war ihm nicht der Mensch gewordene Gottessohn, sondern der urbildliche Mensch, in welchem das Gottesbewußtsein am vollendetsten gewohnt habe. Das in der Gemeinde fortlebende religiöse Bewußtsein von Christo bringt nach Schleiermachers Meinung eine stete Kräftigung des Abhängigkeitsgefühls von Gott, und durch dies von Christo ausgehende Leben ist die Welt erlöst. Von Sünde, Sühne und Versöhnung ist bei ihm eigentlich keine Rede, wiewohl seine Dogmatik (Der christliche Glaube 2c. 1821) auf den Gegensatz von Sünde und Gnade aufgebaut ist. Christus ist ihm die vollkommene historische Verwirklichung des religiös-sittlichen Urbildes der Menschheit, und darin eben soll Christi Gottheit und seine sündlose Vollkommenheit bestehen. — Trotz der zersetzenden Verstandeskritik, welche Schleiermacher an verschiedenen Fundamentallehren und am Schriftkanon übte, muß man ihm das Verdienst lassen, daß er durch sein Zurückgreifen auf die in Vergessenheit gekommene Person Christi, so irrtümlich dies auch sonst geschehen mochte, die Rückkehr zum christlichen Glauben wieder anbahnte, und so ein bedeutsames, aber sich selbst überflüssig machendes Übergangsglied zum Bessern wurde.

Schleiermachers Schule spaltete sich in eine rechte und linke Seite. Die meisten von der Rechten suchten sich mit der Philosophie, aus deren

Schule sie kamen, zu verständigen und die Gegensätze zwischen ihr und dem positiven Christentum auszugleichen. Diese sog. Vermittelungstheologen huldigten zumeist der Konsensusunion. Dagegen vertraten die von der hegelianisierenden Linken eine bekenntnislose Union bis zum symbolfeindlichen Radikalismus, schlossen sich auch wohl teilweise der spekulativ-kritischen Schule Baurs an, oder dem sog. ästhetisch-philosophischen Rationalismus (vergl. später über den Protestantenverein).

Zur Rechten Schleiermachers gehören außer Lücke in Göttingen († 1855), Ullmann in Karlsruhe († 1865) die ihrem Meister sehr nahe stehenden Dogmatiker Nitzsch und Twesten. Nitzsch in Bonn und Berlin († 1848), war einer der einflußreichsten Konsensustheologen seiner Zeit. In seinem „System der christlichen Lehre" von 1829 suchte er vom Unionsstandpunkte aus die Lehre Schleiermachers mit Schrift und Kirchenglauben auszugleichen. Noch entschiedener trat Twesten, Schleiermachers Nachfolger in Berlin († 1876), in seinen „Vorlesungen über die Dogmatik" von 1826 und 1838 für die alte Kirchenlehre ein; Theologie und Philosophie wollte er streng auseinander gehalten wissen. Dorner in Göttingen († 1884) hingegen behandelte das dogmatische Gebiet wieder in spekulativer Weise; seine bedeutendsten Schriften sind „Die Lehre von der Person Christi" 1846 ff. und „System der christlichen Glaubenslehre" 1879 ff. Ihm am nächsten stand Liebner in Leipzig und Dresden († 1871): „Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt" 1849. Jul. Müller in Halle († 1878), ein eifriger Verfechter der Union, begründete seinen Ruf als Dogmatiker durch sein Hauptwerk „Die christliche Lehre von der Sünde" 6. Aufl. 1889. Auch gab er u. a. „Dogmatische Abhandlungen" heraus 1870, und gemeinsam mit Neander, Nitzsch 2c. die „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft" 2c. 1850—61. Hase in Jena, der berühmte Kirchenhistoriker, welcher nach 60jähriger akademischer Thätigkeit 1883 in den Ruhestand trat († 1890), vertritt in seiner Dogmatik von 1825 einen durch Fries-Schleiermacher beeinflußten Rationalismus; ebenso in seinem „Leben Jesu" von 1829. Dagegen versucht er in seinem Hutterus redivivus (von 1828, 12. Aufl. 1883) das System der alten lutherischen Dogmatiker so darzustellen, wie sie Hutter heute etwa vortragen würde. Er wollte damit den sich für orthodox ausgebenden Theologen (besonders Hahn) zeigen, wie wenig sie orthodox im alten Sinne seien. Infolge dessen kam er mit Röhr (in Weimar, † 1848) in litterarische Fehde, die mit einer völligen Niederlage des Rationalismus endigte. Auch bekämpfte er recht geschickt den katholischen Symboliker Möhler. Rothe in Heidelberg († 1867), ein tiefer Denker, der in spekulativer Weise die Theologie Schleiermachers mit der Philosophie Hegels vereinigen wollte, und im Denken des religiösen Menschen die ganze christliche Wahrheit produzieren, stand mehr vereinsamt. Seine gesamte spekulative Theologie hat er in seiner großen Ethik 1845 ff. dargelegt; seine Dogmatik gab 1870 Schenkel aus dem handschriftlichen Nachlaß heraus. Schenkel in Heidelberg († 1885), reformiert-melanchthonisch gerichtet, stellte die christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dar (1858). In seinen spätern Jahren verließ er den mittelparteilichen Standpunkt und lenkte in liberal-rationalistische Bahnen ein; aus dieser protestantenvereinlichen Periode stammt sein „Charakterbild Jesu" (1864). J. P. Lange

in Bonn († 1884), ein geistreicher, spekulativ gerichteter reformierter Theologe, der Herausgeber des bekannten Bibelwerks, zerlegt seine Dogmatik in drei Teile: die philosophische (1849), die positive (1851) und die angewandte Dogmatik (1852). Ihm nahe stand Oosterzee, Professor in Utrecht († 1882). Ein Schleiermacherianer von negativ-kritischer Richtung war der scharfsinnige reformierte Theologe Schweizer in Zürich († 1888): „Glaubenslehre der reformierten Kirche“ 1844; „Geschichte der protestantischen Centraldogmen“ 1853. Von anderen reformierten Theologen sind zu nennen der reichbegabte Schneckenburger in Bonn († 1848): „Zur Christologie“ 1848; „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs“ (1855 aus seinem Nachlaß), ein sehr wertvolles Werk. Ferner Hundeshagen in Bonn und Heidelberg († 1872); C. H. Sack in Bonn († 1875), einer der positivsten Schüler Schleiermachers, der gegen Stahl für die Union eintrat; Hagenbach in Basel († 1874), der bekannte Kirchen- und Dogmenhistoriker von der Vermittelungstheologie; Ebrard in Erlangen († 1888), ein geistvoller, vielseitiger Theologe: „Christliche Dogmatik“ (1851); Heppe in Marburg († 1879), melanchthonisch gerichtet: „Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert“ (1857), „Dogmatik der reformierten Kirche“ (1861); Wichelhaus in Halle († 1858), den Standpunkt von Kohlbrügge vertretend: „Akademische Vorlesungen über biblische Dogmatik“; Böhl in Basel und Wien, ein strenger Prädestinatianer: „Christologie des Alten Testaments“ (1882). — Endlich sei hier auch noch Herm. Plitt genannt, herrnhutischer Professor in Gnadenfeld: „Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Bekenntnis“ (1863). Plitt kommt aus der Biblistenschule Becks.

Zu den Vertretern der Schleiermacherschen Linken und anderer negativen Richtungen verwandter Art gehören außer den schon erwähnten Theologen de Wette, Schweizer, bezw. Hase und Schenkel unter andern auch noch Lang in Zürich († 1876): „Versuch einer christlichen Dogmatik, allen denkenden Christen dargeboten“ (1868); Rückert in Jena († 1871); der Protestantler Schwarz in Gotha († 1885); Weiße in Leipzig († 1866): „Philosophische Dogmatik“; Biedermann in Zürich († 1885), dessen Dogmatik ganz auf Hegelscher Spekulation steht; Pfleiderer in Jena und Berlin, gleichfalls Hegelianer: „Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“ (1880), „Religionsphilosophie“ (1883); und der Neukantianer Lipsius in Jena, bei dem sich die spekulative Richtung Hegels mit der Gefühlstheologie Schleiermachers vereinigt: „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik“ 1872.

Mehr oder weniger unabhängig von Schleiermacher und einer der modernen Philosophenschulen sind die Nachzügler des älteren Supranaturalismus, wie Augusti in Bonn († 1841), Heubner in Wittenberg († 1853), Hahn in Breslau († 1863): „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ 1828, Böhmer in Breslau († 1863): „Die christliche Dogmatik“ 1840 u. a.

Einen pietistischen Supranaturalismus vertreten Neander in Berlin († 1850), der edle Pektoraltheologe (des christlichen Bewußtseins). Er stand zwischen Schleiermacher und Tholuck in Halle († 1877). Letzterer hat vielen den Weg des Heils gezeigt, sich aber von ihnen geschieden, wenn sie mit einem bestimmten Bekenntnis auf denselben treten wollten, denn er war allen „Orthodoxen“ gram.

Als Gegenstück von de Wette's „Theodor, oder des Zweiflers Weihe" schrieb er „Wahre Weihe des Zweiflers, oder die Lehre von der Sünde und dem Versöhner" 1823. Den Übergang zur kirchlichen Theologie bildet Hengstenberg in Berlin († 1869). Obwohl von Haus aus reformiert, wandte er sich immer mehr dem Luthertum zu. Von ihm haben wir eine „Christologie des Alten Testaments" 1828 ff. Als langjähriger Herausgeber der „Evangelischen Kirchenzeitung" bekämpfte er unerschrocken allen Unglauben und Halbglauben seiner Zeit, und trug viel zur Neubelebung der kirchlichen Theologie bei.

Eine biblische Schule (württemberger Bibeltheologie) gründete Beck in Tübingen († 1878). Mit Beseitigung der alten Schulterminologie und mit Nichtberücksichtigung der Geschichte und Bekenntnisse der Kirche schöpfte er unmittelbar aus der Schrift und suchte deren Lehrsubstanz in ein eigenartiges theosophisch-realistisches System zu bringen, wobei er in manchen Lehrstücken, besonders in der Rechtfertigungslehre, von der lutherisch-kirchlichen Überlieferung abwich. Man vergl. seinen „Leitfaden der christlichen Glaubenslehre" 1863, und „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" 1886. Ähnlich stand Schöberlein in Göttingen († 1881): „Geheimnisse des Glaubens" 1872; „Prinzip und System der Dogmatik" 1881. Andere Beckianer sind Reiff in Stuttgart († 1894): „Christliche Glaubenslehre" 1873, populär; Geß in Posen: „Christi Person und Werk" 1870; Kübel in Tübingen († 1896): „Christl. Lehrsystem" 1874; v. d. Goltz in Berlin: „Die christlichen Grundwahrheiten" 1873, er gehörte zugleich zur Vermittelungstheologie; ähnlich Voigt in Königsberg: „Fundamentaldogmatik" 1874. Auch Auberlen in Basel († 1864) war ein Schüler Becks, der sich jedoch mehr der Erlanger Schule näherte.

So bietet denn das 19. Jahrhundert eine wahre Musterkarte von theologischen Richtungen aller Art. Neben diesen hatte sich aber auch schon seit den dreißiger Jahren eine konfessionelle Richtung ausgebildet, welche mit den reichen Hülfsmitteln der theologischen Wissenschaft zu dem kirchlich überlieferten Glauben der lutherischen Kirche zurückkehrte*) und diesen teils in geschichtlicher, traditionaler Darstellung zum Ausdruck brachte, teils in selbständiger, zumeist spekulativer Reproduktion, wobei man leider nicht selten zu Resultaten kam, welche vom

---

*) Es sind aber nicht bloß die im Text oben erwähnten konfessionell lutherisch gerichteten Dogmatiker, welche sich um die Erneuerung der altkirchlichen Lehre verdient gemacht haben, sondern auch noch viele andere, welche teils als Glaubenswecker und Bahnbrecher für die Rückkehr zur lutherischen Kirchenlehre gewirkt haben, teils durch hervorragende wissenschaftliche Leistungen auf exegetischem, historischem, apologetischem, liturgischem 2c. Gebiet die lutherische Theologie, bezw. die dogmatische Wissenschaft wesentlich gefördert, und so an der Wiederbelebung des lutherischen Kirchenglaubens mitgearbeitet haben. Wir erinnern an Claus Harms in Kiel († 1855), Scheibel in Breslau († 1843), Rudelbach († 1862) und Guericke († 1878), Stahl in Berlin († 1861), Höfling in Erlangen († 1853), Harleß in München († 1879), Theodosius Harnack in Dorpat († 1889), Kliefoth in Schwerin († 1895), Krabbe in Rostock (1873), Dieckhoff in Rostock († 1894), Tischendorf in Leipzig († 1874), von Zezschwitz in Erlangen († 1886), Besser in Waldenburg († 1884), Kurtz in Dorpat († 1890), Keil in Dorpat (1888), Delitzsch in Leipzig († 1890), Th. Zahn in Erlangen, Cremer in Greifswald, Grau in Königsberg († 1893), Löhe in Dettelsau († 1872), ferner die Hannoveraner Harms in Hermannsburg († 1865), Petri († 1873), Münchmeyer († 1882), Münkel († 1888) u. a. m.

kirchlichen Bekenntnis abweichen. Abgesehen von Hases Hutterus redivivus wird der konfessionelle Standpunkt vertreten von Hein. Schmid in Erlangen († 1885): „Dogmatik der evangelisch=lutherischen Kirche“ 1843, 7. Aufl. 1893. Hier wird in völlig objektiver Weise die lutherische Dogmatik des 16. Jahrhunderts dargestellt; ein viel gebrauchtes Studentenbuch. Philippi in Rostock († 1882), ein hervorragender Vertreter der erneuerten lutherischen Theologie, dessen „Kirchliche Glaubenslehre“, 6 Bände (1853—79 zuerst erschienen), von bleibendem Wert ist und die größte Beachtung verdient. von Hofmann in Erlangen († 1877), der bekannte Begründer der sog. Erlanger Schule, vertritt einen biblischen Realismus, eine historische Betrachtungsweise der theologischen Erkenntnisobjekte. Sein Hauptwerk ist der „Schriftbeweis“ 1851—56. Hier sucht er das Gesamtsystem der christlichen Wahrheit aus dem Ganzen der heiligen Schrift darzustellen, ausgehend vom Standpunkt des christlichen Bewußtseins. Die systematische Theologie ist ihm die wissenschaftliche Entfaltung und Darlegung des christlichen Bewußtseins. Über seine schriftwidrige Versöhnungs= und Rechtfertigungslehre handeln wir noch später. Martensen in Kopenhagen († 1884) legt in seiner geistvollen, spekulativ gerichteten Dogmatik, welche 1856 auch in deutscher Übersetzung erschienen ist, ein besonderes Gewicht auf die persönliche Glaubensstellung zu den Heilsthatsachen. Sartorius in Königsberg († 1859): „Lehre von Christi Person und Werk“ 1831, „Lehre von der heiligen Liebe“ 1840. Als Unionsfreund sah er im Luthertum „die wahre Mitte“. In der Christologie war er Kenotiker. Leider war dies auch Thomasius in Erlangen († 1875), der gelehrte Dogmenhistoriker, in seiner sonst so trefflichen Dogmatik: „Christi Person und Werk“ 1852 ff. Luthardt in Leipzig, ein hervorragender Vertreter der Hofmannschen Schule, bekannt durch seine „Apologetischen Vorträge“, welche in mehr als 10 Sprachen übersetzt sind, und als Herausgeber der „Evangelisch=lutherischen Kirchenzeitung“, gab 1865 ein viel gebrauchtes „Kompendium der Dogmatik“ heraus, das bereits in 9. Aufl. erschienen ist. Seine „Christliche Glaubenslehre“ von 1898 ist eine gemeinverständliche Darstellung. In der Lehre vom freien Willen neigt er zum Synergismus hin. Kahnis in Leipzig († 1888) hat seine „Lutherische Dogmatik“ von 1861 ff. später in Umarbeitung erscheinen lassen. In der Christologie ist er Subordinatianer und Kenotiker, in der Abendmahlslehre kommt er Calvin nahe. Vilmar in Marburg († 1868), eine charakterfeste Persönlichkeit, ein energischer Bekämpfer der modernen Theologie. Seine Vorlesungen über Dogmatik, Ethik u. a. wurden nach seinem Tode herausgegeben, die Dogmatik 1874 von Piderit; ein Auszug aus dieser erschien 1898. In der Lehre vom Amt vertritt Vilmar die sog. romanisierende Richtung. von Frank in Erlangen († 1894), ohne Zweifel der bedeutendste Systematiker der Neuzeit, teilt seine Theologie ein in das „System der christlichen Gewißheit“ (1872), „System der christlichen Wahrheit“ (1878 ff.) und „System der christlichen Sittlichkeit“ (1884). Im System der christlichen Gewißheit führt Frank eine ganz neue Disziplin ein — und zwar mit einer eigenartigen theologischen Kunstsprache —, deren Aufgabe es ist, die in der Erfahrung der Wiedergeburt wurzelnde subjektive christliche Gewißheit zur wissenschaftlichen Selbstaussage zu bringen. Nicht mit Unrecht nennt

Dorner dieses Werk, das als Unterbau für das eigentliche Lehrgebäude dienen soll, aber schon alle Glaubenslehren in den Kreis seiner Betrachtung hineinzieht, eine „Dogmatik von unten", während man das System der christlichen Wahrheit als eine „Dogmatik von oben" bezeichnen kann. Von der alten lutherischen Kirchenlehre weicht Frank in vielen Punkten, besonders aber in der Christologie, ab. Nahe steht ihm der unionsfreundliche M. Kähler in Halle: „Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus" 1883 ff. Auch Zöckler in Greifswald, neben Th. Zahn wohl der gelehrteste Theologe der Gegenwart, gab in Verbindung mit Cremer in seinem „Handbuch der theologischen Wissenschaften", 3. Band, eine Dogmatik heraus (1889, 3. Aufl.). Seit 1897 erscheint auch eine lutherische Dogmatik von Al. v. Öttingen (in 3 Bänden).

Seit den letzten Jahrzehnten hat leider wieder eine freisinnige, kritisch-negative Theologie die Oberhand gewonnen und macht der kirchlich überlieferten Lehre scharfe Opposition. Besonders ist es der moderne Rationalismus der neukantianischen Schule Ritschls. Die Theologie A. Ritschls (in Göttingen, † 1889), auf die wir noch öfters zurückkommen werden, haben wir bereits § 3, S. 13 nach ihrem Grundcharakter gekennzeichnet. Vergl. seine „Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", 3 Bände, 1870, 3. Aufl. 1889; „Unterricht in der christlichen Religion", 1875, ein Schulbuch; „Theologie und Metaphysik", 1881, gegen Frank, Luthardt 2c. gerichtet*). Ritschl am nächsten steht Herrmann in Marburg: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" 1879; „Der Verkehr des Christen mit Gott" 1886; ferner Hermann Schultz in Göttingen: „Die Lehre von der Gottheit Christi" 1881; „Grundriß der evangelischen Dogmatik" 1892. Auch der Dogmenhistoriker A. Harnack ist ein Schüler Ritschls. Etwas mehr nach rechts steht Kaftan in Berlin: „Das Wesen der christlichen Religion" 1881; „Die Wahrheit der christlichen Religion" 1888; „Glaube und Dogma" 1889; auch Häring in Göttingen: „Zu Ritschls Versöhnungslehre" 1888; Weiffenbach in Friedberg: „Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung" 1887. Dagegen schreitet Bender in Bonn bis zum nackten antichristlichen Naturalismus fort: „Das Wesen der Religion" 1886; „Der Kampf um die Seligkeit" 1888.

Was endlich die katholische Dogmatik der neuesten Zeit betrifft, so wurde sowohl die kantianisierende Schule der Hermesianer (Braun, Achterfeld, Elvenich, Baltzer 2c.), als auch die Richtung des cartesianisierenden Anton Günther (in Wien † 1863) und die schellingisch-theosophierende des Franz von Baader (in München, † 1841) von Rom bald unterdrückt; „nur gegenüber der schleiermacherianisierenden Ethik K. Werners (1850 ff.) hat man mehr Nachsicht geübt. Durch Möhler (in Tübingen und München, † 1838), durch Kardinal Perrone (in Rom, † 1876), Kleutgen († 1883), Heinrich u. a. als Dogmatiker, durch den Jesuit Gury († 1866) als modern-kasualistischen Normal-Ethiker, ist eine streng ultramontane Richtung wie in den übrigen Ländern so auch in Deutschland zur Herrschaft gelangt, deren Vertreter sich mehr oder minder scholastisch gearteter Lehrformen und Methoden bedienen (Gousset, Jungmann, Heinrich, Simar 2c.). Freiere und idealer gerichtete Bestrebungen, von der Art der früher durch Klee, Staudenmaier 2c. in dogmatischer, oder durch Sailer, Hirscher 2c. 2c. in moraltheologischer Richtung verfolgten, wagen dermalen fast nur noch die weder zahlreichen noch irgendwie bedeutenden Dogmatiker des Altkatholizismus (Frohschammer, F. Michaelis) sich hinzugeben". Vergl. Zöckler III, 41.

*) Von den zahlreichen Streitschriften gegen Ritschls Theologie sind besonders hervorzuheben die von Luthardt, Frank, Stählin u. a.

Kapitel II.

Von der heiligen Schrift.*)

(Bibliologia.)

§ 6.

Die Inspiration der heiligen Schrift.

(Das biblische Selbstzeugnis.)

Solange der Mensch das göttliche Ebenbild noch ungetrübt besaß, hatte er eine vollkommen ausreichende Erkenntnis von Gottes Wesen, Willen und Werken. Dies änderte sich jedoch mit Eintritt der Sünde. Die ursprüngliche Gotteserkenntnis ging ihm verloren und schwand immer mehr, je mehr die Sünde fortschritt, bis nur noch kümmerliche Reste der Uroffenbarung übrig blieben.

Es war aber dem gefallenen Menschen unmöglich, aus eigner Vernunft und Kraft (etwa durch verstandesmäßige Reflexionen, durch Rückschlüsse von den geschaffenen Dingen auf einen Schöpfer, durch Betrachtung der Natur, des göttlichen Waltens in der Geschichte der Völker und des einzelnen Menschenlebens, durch die mahnende Stimme des Gewissens ꝛc.) die ursprüngliche Gotteserkenntnis wiederzuerlangen; hierzu reichte die ihm gebliebene sog. natürliche Offenbarung (revelatio naturalis s. universalis), das natürliche Gottesbewußtsein, bei weitem nicht aus.

Da gewährte Gott in seiner erbarmenden Liebe neue, dem Menschen an und für sich verborgene Wege zur Wiedererlangung der verlornen Gotteserkenntnis, und diese bezeichnen wir als Offenbarung im engern Sinne (revelatio specialis s. supernaturalis). Und zwar offenbarte sich Gott dem Menschen teils in unmittelbarer Weise (revelatio immediata), durch persönliche Manifestationen (Theophanieen), durch Gesichte, Träume ꝛc., teils in mittelbarer Weise (revelatio mediata), nämlich durch den Mund der Propheten und Apostel; die höchste aller Gottesoffenbarungen ist ohne Zweifel die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Das Judenvolk aber war als das von Gott erwählte Bundesvolk das erste, dem Gott seine Offenbarungen gegeben hat. Mit dem Eintritt des neuen Bundes wurden sie dann das Gemeingut aller Völker.

Damit aber die göttliche Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit allen nachfolgenden Geschlechtern erhalten und überliefert würde, mußte sie

*) Die §§ 6 und folgende sind eine zusammenfassende Neubearbeitung dessen, was der Verfasser schon früher in verschiedenen Schriften über die Schriftinspiration veröffentlicht hat.

schriftlich fixiert werden. Denn die Erfahrung lehrt, daß das bloß gesprochene Wort sich wohl eine Zeit lang durch mündliche Tradition fortpflanzen läßt, aber bei der Unsicherheit des menschlichen Gedächtnisses der Gefahr ausgesetzt ist, durch Zusätze oder Kürzungen verändert zu werden und zuletzt der Vergessenheit anheim zu fallen. Diesem Schicksal sollte und durfte die göttliche Offenbarung nicht unterliegen; vielmehr sollte sie nach Gottes Willen bis in die fernste Zukunft unverkürzt und unverfälscht der Nachwelt erhalten bleiben und immer größern Kreisen zugänglich werden. Gott will ja, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Deshalb sorgte Gott dafür, daß seine Offenbarungen wahrheitsgetreu in Schrift niedergelegt wurden, und *diese schriftliche Urkunde der Gottesoffenbarungen besitzen wir in der heiligen Schrift.* Erst mit Herstellung einer solchen Urkunde fand die göttliche Offenbarung ihren Abschluß; ohne sie hätten wir heute überhaupt keine Offenbarung, wenigstens keine zuverlässige. In der heiligen Schrift aber besitzen wir *nicht bloß die Urkunde der göttlichen Offenbarung, sondern auch die Offenbarung selbst.* Die Schrift will nicht bloß ein historisches Denkmal, eine aktenmäßige Buchung der alten Gottesoffenbarungen sein, sondern will die Gottesoffenbarung durch alle Zeiten hindurch fortsetzen und bis zu den spätesten Geschlechtern weitertragen; sie ist die durch alle Zeiten fortzeugende prophetische und apostolische Verkündigung des göttlichen Offenbarungswortes an die Menschen. In ihr besitzt die Kirche gegenwärtig allein das *objektiv gewisse Gotteswort*, während das gepredigte Wort, die kirchliche Verkündigung des Wortes, oft genug trügerisch und unvollkommen ist, und nur insoweit als das gewisse Wort Gottes gelten kann, als es sich auf die Schrift gründet, dieselbe bezeugt und mit ihr in voller Übereinstimmung bleibt.

Aber *wer verbürgt es uns, daß die heilige Schrift das gewisse und untrügliche Gotteswort ist?* Sind nicht auch Moses und die Propheten, die Apostel und Evangelisten, welche die biblischen Bücher verfaßt haben, sündige, irrtumsfähige Menschen wie wir? Freilich sind sie das. Hätten sie darum aus ihrem eignen Geist geschrieben, so würden ihre Schriften nicht glaubwürdiger sein, als andere von frommen Menschen verfaßte Bücher. Aber *die heiligen Schriften sind eben nicht auf gewöhnliche, menschliche Weise entstanden, sie sind nicht Produkte des menschlichen Geistes, sondern des heiligen Geistes,* welcher die biblischen Schreiber nur als seine Werkzeuge gebrauchte und durch sie geredet hat. Sie standen unter der unmittelbaren und außerordentlichen Leitung Gottes des heiligen Geistes, der sie bei ihren schriftlichen Aufzeichnungen völlig in seinen Dienst nahm und ihnen eingab, was und wie sie schreiben sollten. So haben sie denn geredet und geschrieben, vom heiligen Geist getragen und getrieben, erfüllt und durchwaltet. *Nur durch Gottes selbsteignes, unmittelbares Wirken und Eingeben ist die heilige Schrift zu stande gekommen, und diese außerordentliche Thätigkeit Gottes nennen wir* **Inspiration** *oder* **Theopneustie.**

Beide Worte sind bekanntlich aus 2. Tim. 3, 16 entlehnt, wo die πᾶσα γραφή als θεόπνευστος bezeichnet wird, — was die Vulgata mit „omnis scriptura divinitus inspirata“ übersetzt, Luther: „Alle Schrift von Gott eingegeben“. Daß das Wort θεόπνευστος nur passive Bedeutung haben kann, wie alle Adj. verb. auf τος, ist wohl außer Zweifel (vergl. Köllings Theopneustie S. 16 ff., auch Passows Lexikon, sowie das

synonyme θεοδίδακτος = von Gott gelehrt, 1. Theff. 4, 9). Professor Cremer will es jedoch aktivisch gefaßt wissen = „Gott hauchend" statt „von Gott gehaucht". In aktiver Fassung wird aber der eigentliche Sinn des Wortes wesentlich geschmälert; denn wie manches menschliche Buch haucht göttliche Gedanken und göttlichen Geist, und ist darum noch lange nicht dem inspirierten Bibelwort gleich zu achten. Die inspirierende Wirksamkeit des heiligen Geistes bei den biblischen Schreibern ist von der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gläubigen wohl zu unterscheiden. Die Inspiration ist nicht etwa nur ein höherer Grad von Erleuchtung, die den Propheten und Aposteln für ihre Person zum Zweck der Schriftabfassung verliehen war (Personalinspiration), oder nur ein gewisser höherer Beistand, den ihnen der heilige Geist hierbei leistete, sondern sie ist die außerordentliche Einwirkung des heiligen Geistes auf die biblischen Verfasser, daß sie das, was ihnen derselbe eingab, genau so niederschrieben. Also nicht Personalinspiration, sondern Real- und Verbalinspiration.

Nun ist aber die Lehre von der Inspiration ein Glaubensartikel (vergl. das Nicänum: „Ich glaube an den Herrn, den heiligen Geist, . . . der durch die Propheten geredet hat"); ein solcher kann aber nur aus Gottes Wort geschöpft, und nicht aus der Vernunft konstruiert und begriffen werden. Das **Wie?** der Inspiration wird kein Mensch ergründen. Nur soviel uns die Schrift über das geheimnisvolle Wunder ihrer Entstehung offenbart, wissen wir, und dieses Selbstzeugnis muß uns genügen. Daß die Sonne am Himmel steht und leuchtet, kann und braucht nicht erst bewiesen zu werden, sie beweist es selber. Und daß die heilige Schrift nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort ist, das bezeugt sie hinreichend nicht bloß mit eigenen Worten, sondern auch durch ihre Geschichte, durch ihre Beschaffenheit und ihren Erfolg. Schon ihr ehrwürdiges Alter, ihre wunderbare Erhaltung durch so viele Jahrhunderte hindurch, ihre weite Verbreitung, ihre Beglaubigung durch das Zeugnis der Kirche, der heilige Inhalt ihrer Glaubens- und Sittenlehre, ihr Einfluß auf die Völker, ihre unvergleichliche Sprache, ihre innere Einheit und Harmonie bei aller Mannigfaltigkeit, ihre Reichheit und Fülle, ihre durch Erfüllung der Weissagungen beglaubigte Wahrheit, ihre erhabene Tendenz, die nur auf Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit zielt, — schon diese äußern Beweise (indicia externa) drücken der heiligen Schrift unwidersprechlich den Stempel eines außerordentlichen Werkes auf, das in der ganzen Welt seines Gleichen nicht hat, und läßt uns ahnen, daß hier mehr ist, als Menschenwort. Aber die volle Gewißheit von der Göttlichkeit der heiligen Schrift erlangen wir erst durch das innere Zeugnis des heiligen Geistes (testimonium internum Spiritus s.). Wer die wiedergebärende Seligkeitskraft des göttlichen Wortes (Röm. 1, 16) an seiner Seele erfahren hat, und so zu einer neuen Kreatur geworden ist, der wird nicht bloß menschlich, sondern auch göttlich gewiß sein, daß die heilige Schrift von Gott ist (Joh. 7, 17; 3, 31—34; 1. Kor. 14, 37; 3, 13—14; Röm. 8, 16; 1. Theff. 1, 5; 1. Johs. 5, 6 u. 9—10; 4, 6.). Wo diese Voraussetzung fehlt, da ist es verlorne Mühe, die Göttlichkeit der Schrift nachweisen zu wollen (2. Kor. 4, 3—4; 1. Kor. 1, 18). Wo aber die eigne Herzenserfahrung von der Kraft des Wortes Gottes vorhanden ist, das innere Zeugnis des heiligen Geistes, da wird das Selbstzeugnis der Schrift einen empfänglichen Boden finden. Hören wir nun

I. Das Selbstzeugnis des Alten Testaments. Das Alte Testament bezeugt sich selbst als inspiriertes Gotteswort und spricht den Propheten sowohl für ihre mündliche Verkündigung als auch für ihre schriftliche Rede göttliche Eingebung zu. Gott selbst ist es, welcher einen Moses, Elias, Jesaias 2c. dazu beruft, daß sie als seine Gesandte das verkündigen, bezw. niederschreiben sollen, was er ihnen offenbart; vergl. Ex. 3, 1; 1. Kg. 17; Jes. 6; Jer. 1; Hos. 2; Nehem. 2, 12 u. a. Zu diesem Zweck begabt er sie in außerordentlicher Weise mit seinem Geiste, sodaß sie in und aus dem Geiste Gottes reden und schreiben konnten; und dies eben bezeugt auch die alttestamentliche Schrift selbst.

Das Gesetz Mosis fordert mit Recht, als Gottes Wort und Offenbarung anerkannt zu werden. Gott selbst hatte die 10 Worte vom Sinai herab geredet (Ex. 20; Hebr. 2, 2), und hatte alles, was Israel sonst noch beobachten sollte, Mose kund gethan (Ex. 21—23). Und was Gott so geredet, hat Moses dem Volke mündlich verkündigt und dann auch in ein Buch geschrieben (Ex. 24, 3—4). Dieses „Buch des Bundes" (V. 7) las dann Moses dem Volke vor, und das Volk gelobte Gehorsam. Dann empfing er vom Herrn die auf steinerne Tafeln von Gott selbst geschriebenen Gesetze und Gebote, daß er sie dem Volk lehren solle (Ex. 24, 12). Da aber Moses 40 Tage auf dem Berge verzog, verfiel das Volk in groben Bilderdienst (Ex. 32). Über diesen Abfall war Moses so ergrimmt, daß er, als er ins Lager zurückkehrte, die zwei von Gottes Finger (Ex. 32, 15—16; 24, 12; 31, 18) beschriebenen Gesetzestafeln zur Erde warf, sodaß sie zerbrachen. Nun schrieb Gott auf neue, von Mose gehauene Tafeln (Ex. 34, 1) wieder dieselben Gebote. Diese 10 Gebote samt allen andern nach Gottes Befehl von Mose geschriebenen Gesetzen sollten fortan die unbewegliche Grundlage des Bundes sein zwischen Gott und dem Volke; darum schärfte sie Moses vor seinem Lebensende (Deut. 31) dem Volke noch einmal ein und befahl, daß sie alle sieben Jahre am Laubhüttenfeste sollten verlesen werden. Aus dem von Gott gegebenen Gesetze sollen Kinder und Kindeskinder lernen, was Gott von ihnen fordert. Endlich befahl auch Moses (Deut. 31, 24—26; 28, 58 ff.), daß die Leviten das Buch des Gesetzes, die Thora, an der Seite der Bundeslade aufbewahren sollten, während sich die zwei steinernen Gesetzestafeln in der Lade selbst befanden (Ex. 25, 21; 1. Kap. 8, 9); denn das Gesetz soll ein Zeuge sein wider die Übertreter, ein lebendiger, fortredender Zeuge für alle noch kommenden Geschlechter. So wird denn das Gesetzbuch mit dem Gesetz selbst auf gleiche Stufe gestellt; es will nicht ein bloßer Bericht von der göttlichen Gesetzgebung sein, keine bloße Urkunde von der durch Moses vermittelten Gottesoffenbarung, sondern das Gesetz selbst, durch welches Gott auch zu den nachfolgenden Geschlechtern redet (vergl. Luk. 16, 29; Ap. 7, 38; Röm. 3, 2 ff.; Mal. 4, 4) und an welches das Volk des Bundes für immer gebunden ist (Jes. 8, 20). Daher befiehlt Gott Israel Jos. 1, 7—8 (vergl. Mal. 4, 4; 2, 7; Jer. 9, 13 ff.; Jes. 34, 16), das göttliche Gesetz stets in lebendiger Erinnerung zu behalten, — was denn auch, wenigstens in guten Zeiten, geschah (vergl. Jos. 8, 30—35; 23, 6; 24, 26—27; 1. Kg. 2, 3; 8, 9; 2. Kg. 22; 2. Chron. 17, 9; 23, 18; 25, 4; Neh. 8, 2—18; 9, 3; 13, 1; Ap. 15, 21; Ps. 1, 1—2; Jer. 8, 8). — Unter dem „Buch des Gesetzes" ist aber nicht bloß das nackte Gesetz zu verstehen, sondern im weitern Sinne der ganze Penta=

teuch*), die *Thora*, also auch das Geschichtliche, von Erschaffung der Welt bis zu Mosis Tod, gehört zum „Gesetz". Auch die historischen Fakta *mußte Moses auf Gottes Befehl niederschreiben* (Ex. 17, 14; Num. 33, 2; Deut. 31, 19; vergl. Ex. 28, 9; 39, 31—32), weil sie die unentbehrliche Unterlage für das Gesetz sind, wie das 1. Buch Mose die für die übrigen Bücher. So hat denn Gott selbst durch Moses geredet, in Wort (Ex. 4, 12; 19, 6; Num. 12, 8), wie in Schrift.

Was aber vom Gesetz gilt, das gilt auch von den übrigen Schriften des Alten Testaments; auch die Propheten und Hagiographen bezeugen sich als Gottes inspiriertes Wort und legen sich göttlichen Ursprung bei.

Zu den „*Propheten*" rechnete die jüdische und altchristliche Kirche 1. die *prophetischen Geschichtsbücher* Josua, Richter, 2 B. Samuelis und 2 B. der Könige, die sie als die vorderen Propheten bezeichnete (נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, prophetae priores) und 2. die *prophetischen Weissagungsbücher* (Jesaias bis Maleachi, mit Ausnahme von Daniel), welche die spätern Propheten hießen (נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, prophetae posteriores).

Das jüdische Prophetentum ist so alt, als das Volk Gottes selbst; von Moses bis Maleachi war es in Thätigkeit und verstummte selbst in den dürrsten Zeiten niemals ganz. Seine eigentliche Blütezeit aber begann erst mit den von Samuel gegründeten Prophetenschulen, denen auch David nahe stand. Daß diese Prophetenschulen wesentlich zur Förderung der heiligen Dichtkunst und Musik beigetragen haben, steht wohl außer Zweifel. Auch scheinen sie die heilige Geschichtsschreibung ihrer Zeit besorgt zu haben, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die in der Schrift erwähnten, aber verloren gegangenen Bücher (Num. 21, 14; Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18; 1. Kg. 14, 19, 29 ꝛc.) aus diesen Kreisen stammen. Mögen nun auch die seit Saul auftretenden Propheten nur zum kleineren Teil aus solchen Prophetenschulen hervorgegangen sein — die Erteilung des göttlichen Geistes war ja nicht an dieselben gebunden —, so trugen sie doch als Pflanzstätten religiösen Lebens nicht wenig zur Pflege einer lebendigen theokratischen Gesinnung bei und bahnten jedenfalls den eigentlichen Propheten den Weg. Diese letztern aber, als von Gott bestellte Wächter des Gesetzes und Verkündiger der Ratschläge Jehovas, wirkten durch die Kraft des ihnen eingegebenen Wortes mächtig auf die Fortentwickelung des Gottesstaates ein, verfolgten mit ihrem Seherblick das Thun und Treiben des Volkes und sorgten nicht bloß für die treue Überlieferung der ihnen gewordenen Gottesoffenbarungen, sondern überhaupt für die richtige Aufzeichnung der Geschichte ihrer Zeit, wenngleich wir von vielen derselben keine selbstverfaßte Schriften besitzen. Man beachte aber wohl, daß sich die Verkündigung der Propheten keineswegs auf zukünftige Dinge beschränkte, — wie denn das Wort „*weissagen*" im weitern Sinne soviel heißt als: *von Gott und göttlichen Dingen reden*, und ein προφήτης ein solcher ist, welcher das hervorspricht, ausspricht, was ihm Gott eingegeben hat, welcher das Verborgene — nicht bloß der Zukunft, sondern auch der Gegenwart — aufdeckt und verkündigt. Die Propheten waren eben die Dolmetscher, durch welche Gott zu seinem Volk, zu den Menschen redete und ihnen

*) Vergl. D. Rupprecht, das Rätsel des Fünfbuchs Mose und seine falsche Lösung, — sowie des Rätsels Lösung.

seinen Willen kund that; sie nahmen also eine mittlerische Stellung ein, indem sie das von Gott empfangene Wort weiter geben mußten. Sie hatten demgemäß die doppelte Aufgabe: sowohl das Verständnis des Gesetzes zu erschließen, es als Zuchtmeister auf den verheißenen Erlöser zu verwerten und in seiner weissagenden Bedeutung auszulegen, als auch die von Gott geplanten Heilswege und die zukünftige Entwicklung seines Reiches vorher zu verkündigen. In diesem ihren göttlichen Beruf wurden sie denn auch vielfach durch Wunderthaten, welche sie in der Kraft Gottes verrichten durften, vom Herrn beglaubigt.

Schon der Amtsname des Propheten ist Bedeutsam; er heißt נָבִיא d. i. der aus innerm Drange, aus göttlichem Antrieb Sprechende, der Aussprecher göttlicher Offenbarungen, — oder nach einer andern Erklärung: der, aus welchem die Offenbarungen hervorsprudeln, was wohl auf dasselbe hinauskommt; denn beides weist darauf hin, daß das Prophetentum auf der realen, lebendigen Gegenwart Gottes beruht und durch dieselbe vermittelt wird. Die Bezeichnungen חֹזֶה = Schauer, und רֹאֶה = Seher sind mehr von der inneren geistigen Anschauung hergenommen, als dem Medium, durch welches dem Propheten die göttliche Offenbarung mitgeteilt wurde, nämlich durch Visionen und Gesichte, durch Träume oder durch direkte Einsprache. Diese und noch andere Namen, z. B. Bote Jehovas, Knecht Gottes, Mann Gottes, Mann des Geistes, Wächter ꝛc. weisen sämtlich darauf hin, daß die Propheten die gottgewollten Werkzeuge waren, welche der Herr in seinen Dienst stellte und zu bestimmten Zeiten und Zwecken inspirierte, um durch sie seinen Willen und seine Ratschlüsse kund zu thun. In solchen besonderen Momenten*) waren sie dann der Mund Gottes. Was sie da verkündigten, war nichts Selbsterlerntes und Selbsterdachtes, war nicht ein Produkt ihrer eignen Reflexionen, sondern etwas von Gott Gegebenes und ihnen in den Mund Gelegtes**). Hatten sie dann ihre Verkündigung gethan, so traten sie wieder in ihr früheres Verhältnis zurück, sie „kehrten zu sich selbst zurück" (Hieronymus); ja sie mußten dann an der Deutung ihrer eignen Prophetie ebenso studieren, wie irgend ein anderer Mensch (vergl. zu 1. Petr. 1, 10—12).

Aus dem Gesagten ergiebt sich der große Unterschied zwischen der alttestamentlichen Prophetie und dem heidnischen Orakelwesen (Deut. 18, 9—12). Unzweifelhaft geht auch durch die Heidenwelt noch ein

*) Vergl. Luther zu Gen. 44: „Die Theologi haben ein gemein Sprüchwort, daß sie sagen: Spiritus s. non tangit semper corda prophetarum, d. i. der heilige Geist rühret die Herzen nicht immer, für und für, ohne Aufhören. Gleich wie Esajas nicht immer und stets auf einander Offenbarungen von hohen Dingen gehabt, sondern allein auf sonderliche Zeit. Dasselbe zeiget auch an das Exempel des Propheten Elisä, da er von der Sunamitin saget (2. Kg. 4, 27): Laß sie, denn ihre Seele ist betrübt, und der Herr hat mir's verborgen und nicht angezeiget."

**) Vergl. Keil, alttestamentliche Einleitung: „Die Weissagung entspringt nicht aus irgend welchen Naturanlagen und Kräften des menschlichen Geistes; ihr Ursprung liegt in einer dem Reich der Gnade angehörigen übernatürlichen Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen, wodurch die Propheten zu Verkündigern göttlicher Rede, zu Organen des heiligen Geistes (2. Petr. 1, 21) ausgerüstet werden. — Der göttliche Ratschluß und Wille, oder das Wort Gottes, das sie aussprechen sollten, wurde ihnen aber durch das Medium innerer Intuition, geistigen Schauens, mitgeteilt, indem der über sie kommende Geist Gottes ihr geistiges Wesen (Erkenntnis, Denken und Fühlen) in eine höhere Sphäre,

fernes Ahnen von dem Zusammenhang der irdischen Dinge mit einer höheren Ordnung, von einer Abhängigkeit der ersteren von der letzteren. Auch bei den Heiden ist noch das Bedürfnis vorhanden, mit der Gottheit in Gemeinschaft zu treten; aber man suchte dies Bedürfnis auf eigenen Wegen zu befriedigen, ohne das Licht göttlicher Offenbarung und ohne sich des Ausgangspunktes und des Zieles bewußt zu sein. So konnte es denn nicht fehlen, daß, wie die Ahnung dunkel und verworren war, auch die Sprüche der altheidnischen Orakel an demselben Fehler litten und später zu bewußter Unwahrheit und absichtsvoller Täuschung fortschritten. — Soviel von der Prophetie im allgemeinen; gehen wir nun noch etwas näher auf die einzelnen prophetischen Schriften ein.

Die prophetischen Geschichtsbücher geben uns ein Geschichtsbild von der Erziehung des Judenvolkes zu seiner schon von Moses vorgezeichneten theokratischen Aufgabe (Lev. 26; Deut. 28), sowie von den durch Sünde und Untreue verschuldeten Störungen und Strafgerichten. Die prophetische Auffassung, welche in diesen Büchern hervortritt, der theokratische Geist, der uns hier anweht, die unverkennbare Treue in objektiver, ungeschminkter Schilderung der oft so traurigen politisch-sozialen Zustände, und der vielen Verirrungen Israels und deren Folgen, — das alles prägt diesen Büchern unwidersprechlich den Stempel geschichtlicher Wahrheit und göttlicher Herkunft auf. Ein Vergleich mit der Geschichtsschreibung anderer Völker wird dies glänzend bestätigen. Sind uns auch die Namen ihrer Schreiber zum Teil nicht genannt, so steht es doch außer Zweifel, und die Überlieferung bezeugt es, daß die Bücher von Propheten geschrieben worden sind; darauf weist auch ihr Name Nebijim. Jedenfalls gehören sie zu dem Komplex der heiligen Schriften des Alten Testaments, denn mit ihrem Fehlen würden wir einen sehr großen und wichtigen Teil der jüdischen Geschichte vermissen und damit den Zusammenhang und das Verständnis einer fast tausendjährigen Geschichtsperiode entbehren, nämlich der Richter- und Königszeit. — An der Spitze der prophetischen Geschichtsbücher steht

Das Buch Josua. Dasselbe ist eine würdige Fortsetzung des Pentateuchs, an den es sich aufs engste anschließt. Schon Num. 27, 18 war Josua von Gott zum Nachfolger Mosis bestimmt und als ein Mann bezeichnet worden, in welchem der Geist sei. Durch Handauflegung mußte ihn Moses feierlich zum Führer Israels ordinieren und ihm seine Amtsbefugnisse übertragen, was Jos. 1 noch einmal von Gott bestätigt wird. Dort verheißt ihm Gott ausdrücklich: „Wie ich mit Mose gewesen bin, also will ich auch mit dir sein 2c.; aber laß das Buch des Gesetzes nicht von deinem Munde

---

eine über die Schranken des natürlichen Geisteslebens erhabene Welt des Geistes erhob, in welcher sie die Stimme Gottes vernahmen und Blicke in die zukünftige Entwickelung des Reiches Gottes thaten, die weder Produkte menschlichen Denkens und Reflektierens über die gegebene göttliche Offenbarung, noch bloße Ahnungen oder Gebilde scharfsichtiger Imagination waren, sondern objektive göttliche Wahrheiten enthielten. — Das Empfangen dieser Offenbarung oder die prophetische Entzückung ist jedoch nicht als eine Unterdrückung des verständigen Bewußtseins durch gewaltige Einwirkung des göttlichen Geistes zu denken, wobei die geistige Thätigkeit des Propheten aufgehoben und seine Seele zu einem rein passiven Gefäß für die Eindrücke und Mitteilungen des Geistes Gottes gemacht worden wäre, sondern als eine Erhebung des menschlichen Geistes auf eine über die Grenzen seines natürlichen Vermögens hinausgehende Stufe geistiger Anschauung, bei der alle der menschlichen Natur anerschaffenen geistigen Kräfte und Fähigkeiten erhöht, verklärt und mit übernatürlichen Kräften des göttlichen Geistes zum Vernehmen und Aussprechen der göttlichen Offenbarungen erleuchtet und befähigt wurden".

kommen, sondern betrachte es Tag und Nacht, auf daß du haltest und thust allerdinge nach dem, das darinnen geschrieben steht; alsdann wird dir's gelingen in allem 2c." Und weil sich Josua streng in Gottes Wegen hielt (Jos. 11, 15), war denn auch Gott mit ihm. Gott redete mit Josua, wie einst mit Mose (Jos. 7, 10 2c.; 8, 1 2c.; 10, 8 2c.; 11, 6 2c.; 13, 1 2c.; 20, 1 2c.). Nach Eroberung von Ai aber erfüllte Josua (Kap. 8, 30 2c.) den von Gott Deut. 11, 29 ff. und 27, 2 ff. gegebenen Befehl; auf Ebal errichtete er einen Dankopferaltar, las dem versammelten Volke noch einmal das Gesetz vor und ließ das Gesetz in Denksteine eingraben, damit das Volk seines Gottes Gebote stets vor Augen hätte. Und als er dann scheidend dem Volke noch einmal den Segen und Fluch vorgehalten und sich das Volk verpflichtet hatte, treu das Gesetz Mosis zu halten, verzeichnete er diese Bundeserneuerung im Gesetzbuch Gottes (Jos. 24, 26), welches bei der Bundeslade aufbewahrt wurde (Deut. 31, 26). — Auf das Buch Josua wird im Neuen Testament Bezug genommen Ap. 13, 19; 7, 45; Hebr. 4, 8; 11, 30—31; 13, 5; Matth. 1, 5 und Jak. 2, 25.

Das Buch der Richter umfaßt einen Zeitraum von 350 Jahren, eine ruhelose Zeit, ausgefüllt von häufiger Untreue des Volkes, von Strafgerichten und wunderbaren Errettungen durch einzelne, von Gott mit außerordentlicher Kraft ausgerüstete Männer, — Richter (שֹׁפְטִים) genannt, d. i. Helden, welche in Fällen der Not dem Volke gegen seine Feinde Recht verschaffen mußten (Richt. 2, 16; 3, 9 2c.). Die göttlichen Offenbarungen an das Volk geschehen in dieser Zeit meistens durch „Licht und Recht" (Richt. 1, 2; 2, 20), oder auch durch den Engel des Herrn (Richt. 2, 1), während das eigentliche Prophetentum mehr zurücktrat. — Im Neuen Testament wird die Richterzeit erwähnt Ap. 13, 20 und Hebr. 11, 32; außerdem im Alten Testament 1. Sam. 12, 9—11; 2. Röm. 11, 21; Pſ. 68, 8—9.

Die 2 Bücher Samuels erzählen dann die weitere Geschichte des Volks unter Samuel und den Königen Saul und David, also die eigentliche Blütezeit des Volkes.

Die 2 Bücher der Könige berichten die Geschichte Salomos und der übrigen Könige seit der Teilung des Reiches bis zum Untergang der Reiche Israel und Juda. Ursprünglich bildeten die Bücher Samuels und der Könige nur je ein Buch; erst durch die Alexandrinische Übersetzung wurden sie in 4 Bücher getrennt, und führten den Namen „die vier Königsbücher". — Auf die Bücher Samuelis wird im Neuen Testament zurückgegriffen Matth. 9, 13; 12, 3—4; Ap. 2, 29; 7, 47; 13, 21—22; Hebr. 1, 5; 11, 32; Matth. 1, 6; Luk. 1, 47 und 51—52; 3, 21. Auch finden sich in den Psalmen viele Anklänge an einzelne dort mitgeteilte Geschichten und Aussprüche, z. B. Pſ. 3, (2. Sam. 15, 16); Pſ. 7 (2. Sam. 16, 5—11); Pſ. 18 (2. Sam. 22); Pſ. 34 (1. Sam. 21, 10—15); Pſ. 51 (2. Sam. 12); Pſ. 52 (1. Sam. 22, 9); Pſ. 54 (1. Sam. 26, 1); Pſ. 56 (1. Sam. 21, 10—15); Pſ. 57 (1. Sam. 22, 1); Pſ. 59 (1. Sam. 19, 11); Pſ. 60 (2. Sam. 8, 13 und 10, 13—18); Pſ. 63 (1. Sam. 23, 14) u. a.; auch vergleiche man die vielen Anklänge in den Psalmen an 1. Sam. 2, 1—10. — Auf die Bücher der Könige weisen zurück: Matth. 12, 42; Jak. 5, 17—18; Luk. 4, 25—27; Röm. 11, 3—4; Matth. 1, 7—10; Ap. 7, 47. —

Die prophetischen Weissagungsbücher geben uns über das alttestamentliche Prophetentum höchst wichtige Aufschlüsse; sie bezeugen un-

widersprechlich, daß die Propheten Gottes Werkzeuge waren, von Gott selbst zum Prophetenamt bestellt (Jes. 6; Jon. 1, 5—10). Ausgerüstet mit dem göttlichen Geiste (Jes. 59, 21; Hes. 11, 5; Mich. 3, 8), wurden sie gewürdigt, als Seher die Geheimnisse und Ratschlüsse Gottes zu schauen. So heißt es Am. 3, 7—8: „Der Herr, Herr thut nichts, er offenbare denn sein Geheimnis den Propheten, seinen Knechten. Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr, Herr redet, wer sollte nicht weissagen"? Vergl. Am. 7, 12; 1. Sam. 9, 9; Num. 24, 3—4. Die Propheten waren von Gott berufen, als seine Boten und Knechte (Jes. 6, 8; Jer. 7, 25; Hagg. 1, 13) und als Wächter des Volkes (Jes. 52, 8; Hes. 3, 17), die ihnen von Gott gegebenen Offenbarungen zu verkündigen. Solche Offenbarungen empfingen sie (Num. 12, 6—8) teils durch Visionen und Gesichte, bezw. durch symbolische Erscheinungen (Jes. 1, 1; 2, 1; 6, 20; Jer. 1, 11 2c.; 24, 1 2c.; Hes. 1, 3; Dan. 1, 17; 7, 1 2c.; 8, 1 2c.; Obad. 1, 1; Am. 7, 7; 8, 1—2; Sach. 3, 1; 4, 1; vergl. 1. Kg. 22, 19), teils durch Träume (wie Daniel), teils aber und zumeist durch direkte Einsprache Gottes. Hos. 12, 11 heißt es: „Ich rede zu den Propheten, und ich bin es, der so viele Weissagung giebt, und durch die Propheten mich anzeige". Vergl. Am. 3, 7—8. Dem entsprechend heißt es denn gar oft: Des Herrn Wort geschah zu mir, — Der Herr sprach zu mir (Jes. 8, 1 u. 5 u. 11; Jer. 1, 4; 2, 1; 3, 6; 7, 1 2c.; Hes. 6, 1; 7, 1; 3, 17; 13, 1 2c.; Jon. 1, 1; 3, 1; Hagg. 1, 1; 2, 21; Sach. 1, 1 u. 7; 4, 8; 7, 1), — oder: Dies ist das Wort des Herrn, das geschehen ist zu 2c. (Jer. 7, 1; Hos. 1, 1; Joel 1, 1; Am. 1, 1; Mich. 1, 1; Zeph. 1, 1; 8, 1), — oder: Dies ist die Last, die Strafverkündigung, die der Herr redete durch 2c., — die der Prophet gesehen hat (Jes. 13—23; Nah. 1, 1; Hab. 1, 1; Mal. 1, 1), — oder Dies ist das Gesicht 2c. (Jes. 1, 1; Obad. 1, 1).

Gott selbst also legte den Propheten seine Worte in den Mund. Jes. 59, 21 heißt es: „Mein Geist, der bei dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen, noch von dem Munde deines Samens und Kindeskinder"; vergl. Jes. 51, 16; Jer. 1, 9; 5, 14; Hab. 2, 1; 1. Kg. 17, 24, auch Deut. 18, 18 u. Num. 23, 5, wo Gott selbst einem Bileam das in den Mund legt, was er zu Balak reden soll. Gott redet durch die Propheten (Hos. 1, 2; 12, 11; Am. 3, 7—8; Jes. 34, 16; 1. Kg. 17, 24; 2. Chron. 36, 1—2; Neh. 9, 30; 2. Sam. 23, 2); Gott thut ihnen den Mund auf (Hes. 3, 27; vergl. Num. 22, 28), sein Wort zu verkündigen. Er befiehlt ihnen: Gehe, sprich, sage, predige, weissage (Jes. 6, 9; 7, 3; Jer. 1, 17; 2, 2; 3, 12; 8, 4; 11, 6 2c.; Hes. 2, 4 u. 7; 3, 3—5; Hos. 3, 27; Am. 7, 15; Sach. 1, 14). Mehrfach finden wir auch den direkten Befehl Gottes an die Propheten, die ihnen gegebenen Offenbarungen niederzuschreiben, sie urkundlich zu deponieren und für die Nachwelt zu versiegeln; denn wie das Gesetz, soll auch das prophetische Gotteswort bis in die fernsten Zeiten fortklingen (Jes. 59, 21; 30, 8). Gott befiehlt: „Schreibe dieses, zeichne es in ein Buch, male es auf eine Tafel, binde zu das Zeugnis, versiegele und verbirg diese Worte" u. ä., vgl. Jes. 8, 1 und 16; 30, 8; Jer. 29, 1; 30, 2; 36, 2; Dan. 12, 4; Hab. 2, 2, sowie Jes. 34, 16; 29, 11—12; Dan. 9, 2.

So steht denn auch bei den Propheten das mündliche und geschriebene Wort auf gleicher Stufe, es ist ein und dieselbe Gottesoffenbarung (Jes. 1, 1; 29, 11; 34, 16; 8, 20; Jer. 1, 1 2c 2c.). Und daß es der heilige Geist war, welcher sie beim Schreiben — oder wenn sie ihre Worte andern diktierten (Jer. 36), bei ihrem Diktat — leitete, und dem sie als Werkzeuge dienten, darauf deutet schon Ps. 45, 2. Nicht ihr eignes Wort haben die Propheten verkündigt, wie die falschen Propheten (Deut. 18, 19—20; Jes. 23, 16 u. 21—22, 28—31; 28, 9; Hes. 13, 5—7; Mich. 3, 5—8), sondern Gottes Wort und Offenbarung (Hes. 3, 7; Jes. 34, 10; 2. Chron. 36, 12 u. 21), — was schon daraus ersichtlich ist, daß ein großer Teil ihrer Weissagungen völlig über alles menschliche Wissen hinausreicht (Mich. 5, 1; Am. 7, 1—9; Jer. 25, 11; Dan. 7 u. 8 u. 9, 24—26 u. a.). Und zwar verkündigen sie das Wort Gottes meist in direkter Rede, indem sie anheben: Höret des Herrn Wort, — die Rede seines Mundes (Jes. 1, 2 u. 10; 39, 5; Jer. 2, 4 u. 12 u. 19; 3, 6 u. 14; 4, 1 u. 3 u. 9; 9, 20; Mich. 6, 1; Am. 3, 1), — oder noch häufiger: So spricht der Herr (Jes. 1, 11 u. 18 u. 24; 2, 16; 7, 7; 8, 11; 10, 8 2c.; Jer. 2, 5 u. 12 u. 19; 3, 6 u. 14; 4, 1 u. 3 2c.; Hes. 2, 4; 3, 5—11 2c.: Hos. 2, 4; Joel 2, 12; Am. 1, 3; Ob. 1, 1; Mich. 2, 3; Nah. 1, 12; 3, 5; Zeph. 1, 10; Hagg. 1, 1; Sach. 1, 16). Und weil es des Herrn Wort ist, das sie verkündigen, ist es auch kräftig, sodaß es nicht leer zurückkommt (Jes. 55, 11), sondern den einen ein Geruch des Lebens zum Leben sein muß, den andern ein Geruch des Todes zum Tode (Jer. 5, 14; 23, 29; 15, 16). Von dieser Wahrheit durchdrungen, spricht Micha (3, 8): „Ich aber bin voll Kraft des Herrn, voll Rechts und Stärke, daß ich Jakob sein Übertreten und Israel seine Sünde anzeigen darf.“

Zu den Hagiographen (כְּתוּבִים, ἁγιόγραφα, d. i. heilige Bücher) rechnet man den Psalter, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klagelieder Jeremiä, Prediger, Esther, Esra, Nehemia und Chronika; man unterscheidet unter ihnen poetische, prophetische und historische Bücher. — Die altjüdische Unterscheidung von Gesetz, Propheten und Hagiographen, welche sich schon im Prolog der griechischen Übersetzung des Buches Sirach findet, (die Hagiographen werden dort als *τὰ λοιπὰ τῶν πατρίων βιβλίων* aufgeführt),*) und auch von Christo (Luk. 24, 44) festgehalten worden ist, lehnt sich offenbar an den Entwickelungsgang des jüdischen Volkslebens an. Vielfach wird dies in der Weise begründet, daß man sagt: Während in der Thora die Grundlegung des Reiches Gottes berichtet wird, erzählen die prophetischen Geschichts- und Weissagungsbücher die Weiterentwicklung desselben, und zwar so, daß hier die göttlichen Offenbarungsthatsachen und das göttliche Wortzeugnis objektiv mitgeteilt wird; die Hagiographen dagegen handeln von der subjektiven Aneignung jener Offenbarungswahrheiten, also von der innern und äußern Gestaltung des theokratischen Lebens in Israel. Wir unsererseits können dem Schlußsatze nicht ganz zustimmen, da er sich stark der Auffassung der spätern Rabbinen (Abrabanel, Maimonides u. a.) zuneigt, welche — entsprechend dieser Dreiteilung — drei abwärts steigende

*) Vergl. Josephus Ap. 1, 7, wo er berichtet, daß die Juden 22 heilige Bücher besitzen, nämlich 5 Bücher Mosis, 13 Bücher der nachmosaischen Propheten und 4 Bücher hymnisch-ethischen Inhalts. Wie er die Bücher zählt, ist fraglich; aber jedenfalls hält auch er an der alten Dreiteilung fest.

Stufen der Offenbarung unterscheiden, und demgemäß den Hagiographen eine Art von deuterokanonischer Stellung anweisen, bezw. ihnen eine eigentliche Inspiration absprechen, indem sie behaupten: die Verfasser derselben hätten geredet wie andere Menschen, nur unter der Erfahrung einer auf ihnen ruhenden Kraft.*) Einer solchen Auffassung müssen wir entschieden widersprechen. Uns steht z. B. das Buch Daniel**) ebenso hoch, wie die Schriften der übrigen Propheten, und wir freuen uns, daß es in Luthers Bibel eine ihm gebührende Stellung erhalten hat. Gerade Daniel war von Gott ausersehen, uns über die Entwickelung des Reiches Gottes und dessen Vollendung höchst wichtige Weissagungen zu hinterlegen und uns das Geheimnis von den 70 Jahrwochen (Dan. 9, 24 ff.) zu verkündigen, — Weissagungen, auf welche der Herr selbst zurückgewiesen hat (Matth. 24, 25; vergl. Johs. 5, 28—29; Matth. 13, 43; 2. Thess. 2, 3 ꝛc.; und besonders die Offenbarung Johs., ebenso Ezech. 28, 3). — Was ferner die Chronika betrifft, so darf sie doch wohl ebenso gut als ein historisches Buch angesehen werden, wie das der Richter. Auch ist es nicht minder als dieses beglaubigt (1. Kg. 14, 19; 15, 31; 16, 20 u. 27; Matth. 1; Luk. 3; Röm. 3, 2). — Und nun gar der Psalter, dieses güldene Schatzkästlein, diese Bibel im Kleinen, ein Sammelwerk, das zum größeren Teile von einem hervorragenden Träger der göttlichen Verheißung und Offenbarung geschrieben ist, von David, der ein Prophet im eigentlichsten Sinne war (2. Sam. 23, 2)! Sollte wirklich das Psalmbuch andern alttestamentlichen Schriften nachstehen? Wird doch Luk. 24, 44 vom Herrn selbst der Psalter in gleiche Linie gestellt mit dem Gesetz und den Propheten! Und wie oft werden im Neuen Testament Psalmworte zitiert, zumal aus den messianischen Psalmen! Man lese Matth. 21, 9 u. 16 u. 42; 22, 44; 27, 26 u. 34—35 u. 41—43; Johs. 2, 17; 15, 25; Ap. 1, 20; 2, 25 u. 34; 4, 25; 13, 33; Eph. 4, 8; Hebr. 1, 5 u. 7—8 u. 13—14; 5, 5—6; 10, 5—9 u. a. — Ebenso enthält das Neue Testament auch viele Anklänge an das Buch Hiob***), wie z. B. Matth. 24, 28; Röm. 11, 34—35; 1. Petr. 5, 6; 1. Kor. 3, 19; Hebr. 12, 5; Jak. 5, 11. Auch das Alte Testament deutet auf dasselbe zurück, so 1. Sam. 2, 6—8; Ps. 7, 15; 25, 7; 73, 7; Jes. 38; 59, 4 u. 6; Hes. 14, 14; Mich. 7, 16 u. a. — Dasselbe gilt von den Schriften Salomos***), welchen Gott mit einem besonderen Maße von Weisheit ausgestattet hatte (1. Kg. 3, 5—9; 4, 29—34; Matth. 12, 42). Auch sie stimmen vollkommen zu den übrigen heiligen Schriften und sind von demselben Geist durchweht; man vergl. Röm. 12, 20 mit Spr. 25, 21—22; Hebr. 12, 6 mit Spr. 6, 12; 2 Petr. 2, 22 mit Spr. 26, 11. Ferner vergl. man das Hohelied mit Ps. 45; Matth. 22 u. 25; 9, 15; Johs. 3, 29; 15, 1; 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 27; Off. 3, 20; 17, 7 ꝛc.; 22, 20.

*) Leider urteilt so auch Keil (altt. Einl. S. 319). Er meint, daß die Hagiographen „für die Theokratie weder eine konstitutive und normative Bedeutung der Schriften Mosis haben, noch auch unmittelbare Produkte der erhaltenden und fortbildenden Wirksamkeit der Propheten sind, sondern auf dem durch übernatürliche göttliche Offenbarung bereiteten und geheiligten geistigen Boden des Alten Bundes erwachsen und im allgemeinen oder ihrem Hauptinhalte nach weniger aus unmittelbarer göttlicher Eingebung hervorgegangen, als hauptsächlich für mittelbare Erzeugnisse der göttlichen Offenbarung oder für Produkte des durch Gesetz und Prophetie in Israel erzeugten geistlichen und göttlichen Lebens zu halten sind, welche zur inneren und äußeren Erbauung der Theokratie bestimmt waren". — Dagegen lese man Gerhard l. I, cap. 5.

**) Vergl. D. Rupprecht, der Pseudodaniel und Pseudojesaia der modernen Kritik.

***) Vergl. Greves Koheleth. 1899, — sowie das Buch Hiob, von demselben.

Sind nun auch nicht alle Bücher der Hagiographen von gleicher Bedeutung für das Reich Gottes, und in den neutestamentlichen Schriften nicht so oft wie die Schriften Mosis und der Propheten berücksichtigt, oder wie das Buch *Esther* gar nicht erwähnt*), so wird dieser Mangel reichlich durch den so oft wiederholten summarischen Hinweis des Neuen Testaments auf den alttestamentlichen Schriftenkomplex, dem sie unzweifelhaft angehören, ausgeglichen. Übrigens erklärt sich der erwähnte Mangel schon dadurch, daß die Hagiographen vieles enthalten, was nicht für jedermann ist, sondern eine gereifte Lebensstufe, eine tiefere Erkenntnis und ein besonderes Maß von Welt- und Lebenserfahrungen voraussetzt.

Noch einmal müssen wir auf das erste und wichtigste Buch der Hagiographen, auf den *Psalter* zurückkommen. David, der Verfasser der meisten Psalmen, sagt 2. Sam. 23, 2 ausdrücklich: „Der Geist des Herrn hat durch mich geredet, und seine Rede ist durch meine Zunge geschehen; es hat der Gott Israels zu mir gesprochen, der Hort Israels hat geredet“. Und ein anderer Psalmendichter erklärt Ps. 45, 2: „Meine Zunge ist ein Griffel eines guten Schreibers“. Es ist also der heilige Geist, welcher sie bei der mündlichen und schriftlichen Verkündigung leitete, und dem sie als Werkzeuge dienten. Darum tritt denn auch in den Psalmen wiederholt Gott selbst als der Redende auf, z. B. Ps. 50, 7: „Höre, mein Volk, laß mich reden; Israel, laß mich unter dir zeugen: Ich, Gott, bin dein Gott“. Ps. 81, 9—11: „Höre, mein Volk, ich will unter dir zeugen . . . Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt habe“ ꝛc. Oder der Psalmist springt unvermittelt aus der eigenen Rede in die direkte Rede Gottes über, z. B. Ps. 95, 6—11: „Kommt, laßt uns anbeten und knieen ꝛc. Heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket euer Herz nicht, wie zu Meriba ꝛc., da mich eure Väter versuchten ꝛc., daß ich Mühe hatte mit diesem Volk“. Aus dieser Stelle ist auch ersichtlich, wie fest der Psalmist auf der Vergangenheit seines Volkes steht. Wie oft wird im Psalmbuche das „Wort Gottes“, d. i. alles, was Gott im Laufe der Jahrhunderte auf mancherlei Weise (Hebr. 1, 1) durch Moses und die Propheten seinem Volke kund gethan hatte, und was in fester Form als „heilige Schrift“ und als „Buch“ vorlag (Jer. 8, 8; Ps. 40, 8) hoch gepriesen! Wenn David den Mann selig preist, welcher „Lust hat am Gesetz des Herrn und redet von seinem Gesetz Tag und Nacht“ (Ps. 1, 2); wenn er für seine Person bekennt: „Dein

*) Die Glaubwürdigkeit dieses bei den Juden so hoch gehaltenen Buches ist zumal seit Ende des vorigen Jahrhunderts vielfach angefochten worden, besonders auch deshalb, weil hier der Name Jehova nicht ein einziges mal erwähnt wird, ein Mangel, welcher wohl auf die große Ehrfurcht vor dem Namen Gottes zurückzuführen ist; man wagte es eben nicht, diesen heiligen Namen in einem heidnischen Lande vor ungeweihten Ohren auszusprechen. Dennoch aber ist das Estherbuch den kanonischen Schriften zugezählt worden, und mit Recht. Hier erfahren wir, wie wunderbar durch Gottes Vorsehung die von dem Perserkönig Xerxes bereits befohlene Ausrottung des im Exil schmachtenden Bundesvolkes, das noch eine so große Weltmission hatte, verhindert worden ist. Zugleich werden wir über die geschichtliche Veranlassung des *Purimfestes* belehrt, das die Juden bis auf diesen Tag feiern. Alle Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit des Buches Esther sind, wie Keil sagt, entweder aus Unkenntnis der Sitten des altpersischen Reiches und der Denk- und Handlungsweise seiner despotischen Herrscher hervorgegangen, oder sie wurzeln in Mißdeutungen der Erzählung des Buches, dessen Inhalt nicht bloß in dem unstreitig in Persien entstandenen Purimfeste einen historischen Kern enthält, sondern auch bei genauer Erwägung der persischen Sitten und sorgfältiger Beachtung des Charakters eines Xerxes in allen Einzelheiten sich als glaubwürdig und geschichtlich wahr erweist. Über Luthers Urteil später.

Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps. 119, 105); wenn er, dem Herrn Gehorsam gelobend, spricht: „Siehe, ich komme, im Buche ist von mir geschrieben“ (Ps. 40, 8): — so hat er ohne Zweifel die heilige Schrift vor Augen, vor allem die Thora, mit welcher er von Jugend auf vertraut war. Er bittet Gott, daß er ihm die Augen öffnen möge, zu sehen die Wunder an Gottes Gesetz (Ps. 119, 18); denn was er Tag und Nacht vor Augen hat, das möchte er gern recht verstehen. Die „Rechte“, „Sitten“, „Zeugnisse“, „Gebote“, „Wege des Herrn“, an denen David seine ganze Lust hat, das sind eben jene Worte des Herrn, welche wir noch heute aus dem Gesetzbuch Mosis ersehen und lernen. In diesem Buche hat das „Gesetz des Herrn“ eine feste Gestalt gewonnen, und auch seinen Abschluß gefunden, sodaß Gott zu Davids Zeiten keine neuen „Rechte und Gebote“ mehr offenbarte. Um so treuer aber wurde die Thora Mosis von allen rechten Israeliten jener Zeit bewahrt.

II. Das Selbstzeugnis des Neuen Testamentes. Daß die Apostel ganz und gar im Geist und Sinn des Herrn handelten, wenn sie der Nachwelt ein schriftliches Zeugnis von Christi Person, Lehre und Werk hinterließen, liegt auf der Hand. Sollte doch nach seinem Befehl das Evangelium allen Völkern gepredigt und bis an die Enden der Welt ausgebreitet werden (Matth. 18, 19), — ein Ziel, welches nach fast 2000 Jahren noch nicht erreicht ist. Die kleine Apostelschar konnte nur den Anfang davon machen, die Fortführung des Werkes mußte sie ihren Nachfolgern überlassen. Wäre aber die Ausbreitung des Evangeliums nur auf mündliche Tradition beschränkt geblieben, so würde es gewißlich nicht rein und unverkürzt auf die künftigen Geschlechter gekommen sein (vergl. Johs. 20, 30; Ap. 20, 35). Es bedurfte mithin einer schriftlichen Überlieferung, einer urkundlichen Fixierung desselben. Und daß die Apostel von der Unentbehrlichkeit eines solchen Dokuments überzeugt waren, ist außer Zweifel (Johs. 20, 31; 1. Johs. 1, 1—4; Luk. 1, 4; Eph. 3, 3—5; Phil. 3, 1). — Zwar lesen wir nichts davon, daß die Apostel und Evangelisten einen direkten Befehl vom Herrn empfangen haben, seine Reden und Thaten aufzuschreiben; nur die Aufzeichnung der Apokalypse ist vom Herrn ausdrücklich angeordnet worden (Off. 1, 11 u. 19; 2, 1 u. 8 u. 18; 3, 1 u. 7 u. 14; 14, 13; 19, 9; 25, 5), und ist von ihm unter besonderen Schutz gestellt (Off. 22, 18—19, weil dieses Buch eine außerordentliche Bedeutung für die Endzeit hat. Da aber zweifellos Gott an der Abfassung der biblischen Bücher aufs höchste mitbeteiligt war (concursus specialissimus), und schon die äußern Dinge, welche den nächsten Anlaß zum Schreiben gaben, gewißlich unter göttlicher Providenz und Leitung standen, so kann ein innerer Antrieb des göttlichen Geistes zum Schreiben (impulsus ad scribendum) bei den biblischen Autoren nicht geleugnet werden, und schon dieser innere Antrieb mußte ihnen als Befehl und Auftrag Gottes gelten. Wenn die Römischen solch ein inneres göttliches Mandat zum Schreiben leugnen und die Entstehung der biblischen Schriften nur auf äußere, menschliche und geschichtliche Gründe zurückführen wollen, so irren sie. Die heiligen Menschen wurden nicht von ihrem eignen Willen dazu getrieben, sondern vom heiligen Geist; der hat sie getrieben, getragen, fortgenommen, daß sie schrieben (vergl. 2. Petr. 1, 21: *φερόμενοι*, was dort allerdings zunächst von den alttestamentlichen Propheten gesagt wird). Darum kann denn auch Paulus das, was er den Korinthern schreibt, als „das Wort des Herrn, als *Κυρίου ἐντολαί*, bezeichnen (1. Kor. 14, 37;

vergl. 1. Johs. 2, 7). Und wenn er nach Röm. 15, 18 nichts reden durfte, wo dasselbe nicht Christus durch ihn wirkte (*κατειργάσατο*), so wird gewiß auch bei seiner Rede, die er hier in Schrift gefaßt hat (V. 15), eine vom Herrn gewirkte Veranlassung nicht gefehlt haben. Wie hätte er auch sonst die Thessalonicher beim Herrn beschwören können (1. Thes. 5, 27), die ihnen übersandte Epistel zu lesen! Überhaupt weist die ganze Anlage der paulinischen, bezw. der sog. katholischen Briefe darauf hin, daß sie für einen größeren Leserkreis bestimmt waren (vergl. Kol. 4, 16).

Die heiligen Apostel waren aber nicht bloß zu einem schriftlichen Zeugnis von Christi Person und Werk verpflichtet, sondern auch befähigt, und zwar ebenso vollkommen wie zur mündlichen Verkündigung. Jahre lang hatten sie mit dem Herrn in persönlichem Verkehr gestanden und waren von Anfang an bei ihm gewesen (Joh. 15, 27). Als Autopten waren sie Zeugen seines Lebens und Wirkens, sodaß sie sagen konnten: „Das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschaut haben und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens, das verkündigen wir euch" (1. Johs. 1, 1-3; vergl. Ap. 10, 41—44; 1, 21—22; 4, 20). Schon darum muß ihrem Zeugnis von Christo menschliche Glaubwürdigkeit zuerkannt werden, zumal wir sie als wahrhaftige (2. Kor. 2, 17; 4, 2; Johs. 21, 24), als sittlich reine und uneigennützige Männer kennen (1. Thes. 2, 3—6 u. 9—10; 2. Kor. 12, 17), die ihren Glauben durch Leiden und Tod besiegelt haben. — Paulus war allerdings nicht von Anfang bei Christo gewesen, aber auch er war vom Herrn selbst zum Apostel berufen (Ap. 9; 2. Kor. 11, 5); auch er hatte den Auferstandenen gesehen, am letzten nach allen (1. Kor. 15, 8), und hatte von ihm das Evangelium, was er predigen sollte, durch außerordentliche Offenbarung empfangen (Gal. 1, 11—16; 1. Kor. 11, 23; 2. Kor. 12, 2—4; 11, 10; 4, 5—6; Eph. 3, 3—5; 1, 9; 1. Tim. 1, 11; Tit. 1, 3; Röm. 9, 1). — Für die Autorität der Evangelisten Markus und Lukas treten die Apostel Petrus und Paulus ein, deren Gehülfen und Begleiter sie waren (vergl. 1. Petr. 5, 13; 2. Kor. 8, 16—18); beide waren zugleich Propheten. Überdies spricht für Markus das einmütige Zeugnis der ältesten Kirche, Lukas aber kann sich ausdrücklich auf das Zeugnis der Autopten berufen (Luk. 1, 1—4).

Wie gesagt, die Apostel besaßen schon menschliche Glaubwürdigkeit; doch weit wichtiger ist uns ihre göttliche Glaubwürdigkeit, die ihnen für ihre kirchengründende Aufgabe (Eph. 2, 10) nicht fehlen durfte. In ganz besonderem Maße waren sie mit dem heiligen Geiste begnadigt, was sich bei ihnen schon durch hervorragende Charismen und Wunderkräfte (Hebr. 2, 3—4; 2. Kor. 12, 12) offenbarte, und diese von Haus aus ungelehrten Laien (Ap. 4, 13) befähigte, mündlich wie schriftlich das Heil der Welt zu verkündigen. Und eben die speziell zur schriftlichen Heilsverkündigung ihnen von Gott gegebene Befähigung nennen wir Inspiration.

1. Was zunächst die mündliche Heilsverkündigung der Apostel betrifft, so ist daran zu erinnern, daß sie vom Herrn selbst als zuverlässiges Wort Gottes angekündigt und bestätigt worden ist. Wiederholt verheißt Christus seinen Aposteln und Jüngern den Paraklet, den er ihnen vom Vater senden will, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, der aber bei und in ihnen bleiben wird (Johs. 14, 16—18). Derselbe wird sie alles lehren und erinnern alles das, was er ihnen gesagt hat (Johs. 14, 26); er wird sie in alle Wahrheit leiten, und auch das

Zukünftige ihnen verkündigen (Johs. 16, 13—15), — eine Verheißung, die den Aposteln nicht bloß die Treue ihrer Reminiscenz verbürgt, sowie das rechte Verständnis der Lehre Jesu, sondern auch die Befähigung zur Vorausverkündigung des Zukünftigen. Dieser Geist wird zeugen von Christo, und wird sie zum Zeugen tüchtig machen (Johs. 15, 26—27; Ap. 1, 8). Luk. 10, 16 identifiziert der Herr sogar die apostolische Verkündigung mit seiner eigenen, wenn er sagt: Wer euch höret (verachtet), der höret (verachtet) mich. Auch sagt er seinen Aposteln und Jüngern zu, daß, wenn man sie vor Gericht stellen werde, sie nicht zu sorgen brauchen, wie sie sich verantworten sollen; denn der heilige Geist werde es ihnen zur selbigen Stunde geben, wie oder was (πῶς ἢ τί = Gedanken und Worte) sie reden sollen; der Herr werde ihnen Mund und Weisheit geben, sodaß ihre Widersacher ihnen nicht würden widerstehen können (Matth. 10, 19—20; Mark. 13, 11; Luk. 12, 11—12; 21, 14—15; vergl. Ap. 6, 10). Kurz, der heilige Geist wird ihr Inspirator sein, sie aber werden sein Mund sein. Dies geschah schon am Tage der Pfingsten; da wurden sie alle voll des heiligen Geistes, sodaß sie in andern Zungen redeten, wie (καθὼς) der Geist ihnen gab auszusprechen.

Daß aber die Apostel von der Erfüllung der ihnen vom Herrn gegebenen Verheißungen fest überzeugt waren, das sprechen sie wiederholt aus. So sagen sie Ap. 15, 28: „Es gefällt dem heiligen Geist und uns“; sie stellen also ihre amtlichen Anordnungen der Autorität des heiligen Geistes gleich. 1. Petr. 1, 42 bemerkt der Apostel, daß das durch ihn und seine Mitarbeiter verkündigte Evangelium durch den heiligen Geist vom Himmel gesandt sei, mithin sei es (V. 23—25) das ewige, unvergängliche, Leben zeugende Gotteswort. Ebenso nennt Paulus 1. Thess. 2, 13 das jener Gemeinde gepredigte Wort „das Wort göttlicher Predigt“, das sie aufgenommen haben nicht als Menschenwort, sondern, wie es denn wahrhaftig ist, als Gottes Wort, welches nicht verachtet werden darf, 1. Thess. 4, 8. „Darum so ein Mensch, ja ein Engel vom Himmel es wagen wollte, ein anderes Evangelium zu predigen, der sei verflucht“, Gal. 1, 8—11, vergl. 1. Tim. 6, 3. Nach Eph. 2, 20 ist die Kirche auf das Fundament des apostolischen Wortes gebaut, mithin muß es auch zuverlässige Wahrheit sein. 1. Kor. 15, 1 erinnert Paulus seine Gemeinde des Evangelii, das er ihnen gepredigt hat, und giebt ihnen V. 3 zu bedenken, daß er das, was er ihnen verkündigt, vom Herrn empfangen habe, daß also seine Lehre göttliche Offenbarung sei; ähnlich 2. Kor. 13, 3, vergl. auch Röm. 16, 25; 1. Kor. 2, 7 u. 16. Nach Eph. 3, 3—5 ist das Geheimnis Christi Paulo, den Aposteln und den Propheten „offenbart durch den heiligen Geist“; vergl. Gal. 1, 11—12. Dieser Geist ist es auch, welcher (ῥητῶς = disertis verbis, verbotenus) deutlich, wörtlich, nämlich durch innere Einsprache (vergl. Ap. 20, 23) ihm sagt, daß in den letzten Zeiten ein großer Abfall stattfinden wird, 1. Tim. 4, 1. Nach 1. Kor. 2, 1—13 hat Paulus den Korinthern die göttliche Predigt verkündigt „nicht in vernünftigen Worten menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft“. Wie es ihm Gott durch seinen Geist offenbart hat, so hat er es auch verkündigt, nämlich V. 13 „nicht mit Worten (λόγοις, plur.), welche menschliche Weisheit lehrt, sondern mit Worten, welche der heilige Geist lehrt“. Mit Recht haben unsere Alten hier eine Hauptbeweisstelle für die wörtliche Inspiration der apostolischen Worte und Schriften gefunden. „Was hülfe der Kirche auch eine Schrift,

deren Sinn zwar von Gott eingegeben wäre, aber ihre Worte nicht? Nur aus den rechten Worten vermögen wir den rechten Sinn zu vernehmen" (Besser). Derselbe Paulus sagt 2. Kor. 2, 17: „Wir sind nicht wie viele, die das Wort Gottes verfälschen, sondern als aus Lauterkeit und als aus Gott, vor Gott, reden wir in Christo." Also im Gegensatz zu den Irrlehrern und Schriftfälschern reden Paulus und seine Mitarbeiter aus einem wahrhaftigen und lautern Herzen. Aber sie reden nicht bloß aus subjektiver Lauterkeit, sondern sie schöpfen ihre Lehre aus dem Quell objektiver Wahrheit, denn sie reden „als aus Gott" (ἐκ Θεοῦ), indem sie nur das, was sie von Gott empfangen haben, mitteilen. Und dies thun sie „vor Gott" (κατέναντι Θεοῦ), indem sie dabei stets Gott vor Augen haben und sich jederzeit ihrer Verantwortlichkeit bewußt sind. Endlich reden sie auch „in Christo" (ἐν Χρ.), d. h. in der Gemeinschaft mit Christo stehend, sodaß ihr Zeugnis ganz und gar von dieser Gemeinschaft bestimmt ist, und eigentlich Christus selbst durch sie redet; vergl. Röm. 15, 18—19. Doch es mag hiermit genug sein.

2. Was nun speziell die schriftliche Verkündigung des apostolischen Gotteswortes betrifft, so ist daran festzuhalten, daß diese mit dem von den Aposteln mündlich gepredigten Wort nach Wert und Inhalt auf ganz gleicher Stufe steht. Der Zeit nach war allerdings das Predigtwort das primäre. Die Kirche Christi war längst vorhanden, ehe es eine neutestamentliche Schrift gab; und daß die Apostel etliche ihrer Briefe ihren Gehülfen in die Feder diktiert, also diese zunächst gesprochen haben (Röm. 16, 22; 1. Petr. 5, 12), ist bekannt. Unzweifelhaft erweisen sich fast alle apostolischen Briefe teils als Fortsetzung, Ergänzung und Wiederholung der vorangegangenen mündlichen Predigt (2. Petr. 1, 12—15; 3, 1—2; 1. Kor. 15, 1; Jud. 17), teils als Ersatz für das persönliche Erscheinen der betr. Verfasser (Röm. 1, 1 ff.; 1. Kor. 5, 3—5; 2. Kor. 2, 3 u. 9; 13, 2 u. 10). Hieraus ergiebt sich, daß Inhalt wie Zweck der schriftlichen Verkündigung ganz derselbe sein muß, wie bei der mündlichen, daß also beide Formen als gleichwertig anzusehen sind, vergl. Johs. 20, 30—31. Daß die schriftliche Verkündigung weniger geisterfüllt sei als die mündliche, wird schon durch 2. Kor. 10, 10 ff. widerlegt. 2. Theff. 2, 2 u. 15 stellt Paulus das, was jener Gemeinde durch Wort oder Epistel gelehrt ist, als gleichwertig neben einander; ebenso wird 1. Johs. 1, 1—4; 2, 7 Wort und Schrift als sich völlig deckend hingestellt. Nach Ap. 15, 23 ff. wird der vom Apostelkonzil mündlich gefaßte Beschluß in schriftlicher Abfassung der antiochenischen Gemeinde übermittelt, und was Johannes den 7 Gemeinden in Asien schreibt Off. 1, 11; 2, 1 2c., das sagt ihm der Geist. Dazu nehme man noch die vielen andern Stellen, in denen z. B. Paulus betont, daß das, was er schreibe, nicht Lüge sei, (Gal. 1, 20; 1. Tim. 2, 7); daß er Gottes Wort nicht fälsche (2. Kor. 4, 2); daß er Christi Evangelium bringe (Röm. 1, 1; 15, 19); daß er samt seinen Mitaposteln als Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse auftrete (1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 5, 20; Kol. 1, 25; Eph. 1, 9; 3, 3) u. a. m. Und weil die Apostel so gewiß sind, daß sie Gottes und Christi Worte reden und schreiben (1. Kor. 2, 4—5; 14, 37; 1. Theff. 1, 5; 2, 13; Tit. 1, 9), darum können sie auch von ihren Gemeinden fordern: „Gedenket eurer Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; gehorchet und folget ihnen" (Hebr. 13, 7 u. 17). So verstehen wir es vollkommen, weshalb Paulus ein solches

Gewicht auf seine Briefe, auf seine schriftliche Wortverkündigung legt, wenn er z. B. 1. Thess. 5, 27 die dortige Gemeinde beschwört, doch ja die an sie gerichtete Epistel allen Brüdern vorlesen zu lassen, vergl. Kol. 4, 16. Daß aber auch die Gemeinden diese apostolischen Zuschriften zu schätzen wußten, dürfen wir aus 2. Thess. 2, 2; 3, 17 (vergl. 2. Petr. 3, 15 ff.) mit Sicherheit annehmen. — Aus dem allen erhellt deutlich, wie sehr die Apostel von dem Bewußtsein durchdrungen waren, daß auch ihr geschriebenes Wort untrügliches Gotteswort ist, und nicht hinter dem alttestamentlichen Prophetenwort zurücksteht. Wenn sie aber vom Alten Testament bezeugen, daß alle Schrift von Gott eingegeben ist (2. Tim. 3, 16), daß der heilige Geist durch die Propheten geredet hat (Ap. 1, 16; 28, 25), daß er sie zum Reden und Schreiben angetrieben hat (2. Petr. 1, 21), so haben sie dies alles gewiß auch von sich selbst und ihren Schriften sagen dürfen. —

III. Das neutestamentliche Zeugnis über das Alte Testament. Das Alte Testament wird durch zahlreiche Aussprüche des Neuen Testamentes teils vom Herrn selbst, teils von seinen Aposteln als Gottes Wort beglaubigt. In sehr vielen Stellen beruft sich das Neue Testament auf das Alte, und nimmt auf dasselbe als göttlich inspirierte Schrift Bezug, indem es bald auf ganze Schriftabschnitte zurückgreift, bald einzelne Stellen citiert.

a) Was zunächst den Herrn selbst betrifft, so ist es zur Genüge bekannt, wie oft er in seinen Reden auf das Alte Testament zurückgreift. Es geschieht dies aber in der Weise, daß er entweder auf den alttestamentlichen Schriftenkomplex im Ganzen verweist (ἡ γραφή, αἱ γραφαί), bezw. die Hauptklassen der alttestamentlichen Bücher erwähnt, oder an bestimmte alttestamentliche Geschichtsthatsachen und einzelne Stellen erinnert. Den ungläubigen Pharisäern und Sadduzäern sagt er: Habt ihr nie gelesen in der Schrift? (Matth. 21, 42.) Ein andermal ruft er ihnen zu: Ihr irret und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes (Matth. 22, 29). Die Juden ermahnt er, daß sie in der Schrift suchen sollen, weil dort von dem verheißenen Messias gezeugt wird, der die Quelle des Lebens ist (Joh. 5, 39). Einem Petrus, welcher in Gethsemane für ihn das Schwert zieht, ruft er zu: Wie würde die Schrift erfüllet (Matth. 26, 54)? Den Jüngern von Emmaus öffnete er das Verständnis der Schrift, und fing an von Mose und allen Propheten, und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren; denn es mußte ja alles erfüllt werden, was von ihm geschrieben ist im Gesetz Mosis, in den Propheten und in den Psalmen*) (Luk. 24, 27—47). Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden (Joh. 10, 35), sondern alles, was sie von Christi Leiden, Sterben und Auferstehen vorausverkündigt hat, muß in Erfüllung gehen; es muß alles vollendet werden, das geschrieben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn (Luk. 18, 31; 22, 37; 4, 21; vergl. Hebr. 10, 7); denn was dort geschrieben steht, hat Gott selbst geredet, und Gott kann nicht lügen. Nach Matth. 5, 17—18 ist Christus nicht gekommen, Gesetz und Propheten*) aufzulösen, sondern zu

*) Während der Herr Luk. 24, 44 alle drei Teile der alttestamentlichen Schrift erwähnt (die Psalmen = das vornehmste Buch der Hagiographen), nennt er V. 27 nur Moses und die Propheten; ebenso Matth. 5, 17. Daß er aber die Hagiographen hier nicht wollte ausgeschlossen wissen, ist schon deshalb außer Zweifel, weil er gerade aus den Psalmen wiederholt Stellen citiert. „Moses und die Propheten" ist eben eine verkürzte Bezeichnung für den ganzen alttestamentlichen Kanon, der auch wohl kurzweg als „Gesetz" bezeichnet wird; vergl. 1. Kor. 14, 21; Johs. 10, 34; 12, 34; 15, 25.

erfüllen; ja es soll kein Jota, noch ein Titel (κεραία, ein Häkchen, welches z. B. zur Unterscheidung des hebräischen ר und ד dient) vom Gesetz zergehen. Also auch die Worte, ja sogar die Buchstaben und Schriftzeichen stehen unter göttlichem Schutz, mithin muß für das Alte Testament Verbalinspiration behauptet werden. Wenn aber schon das Gesetz, das doch nur der Schatten des Zukünftigen ist, fester als Himmel und Erde gegründet ist, wieviel mehr das Evangelium! Matth. 22, 37—40 nennt der Herr als die zwei alttestamentlichen Hauptgebote die von der Liebe zu Gott und dem Nächsten, und bezeichnet dies als vollkommen richtige Darstellung des göttlichen Willens. Joh. 5, 45—47 straft der Herr die, welche Mose und seinen Schriften nicht glauben; dort sagt er ausdrücklich: Mose habe von ihm geschrieben. Ebenso tadelt er Luk. 24 die Emmausjünger als „Thoren und träges Herzens, zu glauben allem, was die Propheten geredet haben." Der reiche Mann in der Hölle erhält Luk. 16, 29 zur Antwort: „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselben hören"; mithin muß doch wohl das Alte Testament alles, was für jene Zeit zur Seligkeit zu wissen nötig ist, enthalten, und muß noch immer beachtet werden. Einen zweifelnden Johannes verweist Christus Matth. 11, 3 auf die Weissagungen von Jes. 61, 5 und 35, 5, und einen Nicodemus tadelt er Joh. 3, 10, daß derselbe nichts von der Wiedergeburt aus der Schrift (Hes. 36, 25—27) weiß. Den Versucher weist der Herr siegreich zurück, indem er ihm Gottes Wort entgegenstellt und sagt: Es steht geschrieben (γέγραπται) Matth. 4, 4, 7 und 10; vergl. Deut. 8, 3; 6, 16; 6, 13. Den Unglauben der Pharisäer und Sadduzäer straft er Matth. 21, 42, mit Hinweis auf Ps. 118, 22; ähnlich Matth. 22, 29—32 (vergl. Joh. 20, 8), wo er nachweist, daß die Auferstehung der Toten schon Ex. 3, 6 gelehrt ist. Die, welche ihn nur als Davids Sohn, nicht als Gottes Sohn anerkennen wollen, widerlegt er mit Hinweis auf Ps. 110, 1, und bezeugt zugleich, daß, was die heiligen Menschen Gottes im Alten Testament sagen, das sagen sie im Geiste (ἐν πνεύματι). — Wiederholt bezeugt der Herr auch das Geschichtliche des Alten Testaments*). Als die Schriftgelehrten und Pharisäer von ihm ein Zeichen begehren, antwortet er ihnen mit einem Hinweis auf den Propheten Jonas (Matth. 12, 40). Den großen Abfall in der Endzeit vergleicht er mit dem Sündenleben zu den Zeiten Noahs vor Ausbruch der Sündflut (Luk. 17, 26). Seine Erhöhung an das Kreuz bringt er (Joh. 3, 14) mit der von Moses aufgerichteten ehernen Schlange in Verbindung. Matth. 24, 15 heißt er seine

---

*) Ganz anders lehrt die moderne Theologie. Selbst Volck (Christus und der Apostel Stellung zum Alten Testament) bestreitet es, daß die alttestamentliche Geschichtserzählung, besonders die Urgeschichte Gen. 1—11 und auch die Patriarchengeschichte ꝛc. in allen ihren Einzelheiten nach Form und Inhalt unbedingt glaubwürdig sei. Er will beachtet wissen, 1. daß Vorgänge, welche einer so weit entlegenen Vergangenheit angehören, durch eine Überlieferung hindurchgegangen sind, welche nicht einen genauen Abdruck ihres Verlaufs der Nachwelt übermittelte, sondern nur die Züge, welche den Überliefernden das Bedeutsame derselben waren, festhielt; 2. daß solche Vorgänge nur so überliefert werden konnten, wie man sie sich in der soviel späteren und anders gearteten Zeit, der man die Darstellungsmittel entnehmen mußte, vorstellig machen konnte", und endlich 3., daß zur Feststellung des geschichtlichen Stoffes die Eigentümlichkeit der orientalischen und speziell der national-israelitischen Erzählungsweise in Rechnung gezogen werden und hier unterschieden werden müsse zwischen dem, was veranschaulicht werde, und dem, was zur Veranschaulichung diene. Zu solchen orientalischen Eigentümlichkeiten rechnet V. u. a., daß im Alten Testament vielfach die handelnden Personen redend eingeführt und ihnen innere und äußere Gespräche zugeschrieben würden, welche keine geschichtliche Wirklichkeit hätten,

Jünger aufmerken auf den von Daniel geweissagten Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte u. a. m.

b) Wie der Herr, nehmen auch die Apostel und Evangelisten sehr oft Bezug auf die alttestamentliche Schrift, und zwar schon in ihrer mündlichen Verkündigung. So weist z. B. Petrus (Ap. 2, 14 ff.) in seiner Pfingstpredigt nach, daß die Ausgießung des heiligen Geistes die Erfüllung von Joels Weissagung ist; und in seiner Verteidigungsrede (Ap. 3, 18 ff.) hebt er hervor, daß Christi Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung die Erfüllung dessen ist, was Gott durch den Mund seiner Propheten zuvor verkündigt hat. Ähnlich verfährt Paulus, wenn er seinen Predigten in Thessalonich (Ap. 17, 2) die alttestamentliche Schrift zu Grunde legt und aus ihr nachweist, daß Jesus der Christ ist. Dasselbe thut er (Ap. 18, 28) in Korinth, und überwindet so den Widerspruch der Juden durch die Schrift. Auch in Rom predigt er (Ap. 28, 33) von Jesu aus dem Gesetz Mosis und aus den Propheten. Nach Ap. 24, 14 bezeugt Paulus dem Landpfleger Felix seinen Glauben an alles, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht; ebenso erklärt er einem Agrippa (Ap. 26, 22), daß er nichts sage, außer dem, das die Propheten gesagt haben, daß es geschehen solle, und Moses u. s. w.

Noch zahlreichere Belege für die Wertschätzung des Alten Testamentes bieten uns die Apostel in ihren eignen Schriften. Immer wieder greifen sie auf das alttestamentliche Gotteswort zurück und bringen es mit dem neutestamentlichen in enge Verbindung; denn sie wissen, daß das, was zuvor geschrieben, uns zur Lehre geschrieben ist, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben (Röm. 15, 4). Sie glauben fest, daß Gott selbst es ist, welcher zu den Vätern durch (ἐν) die Propheten geredet hat (Hebr. 1, 1); daß alle Schrift von Gott eingehaucht ist (2. Tim. 3, 16) und Gott selbst dort redet (Röm. 3, 2: τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ). Ja, Paulus weiß die alttestamentliche Schrift so völlig eins mit Gott, daß er sie Gal. 3, 8 und 22 geradezu mit der Person Gottes identifiziert. Wie der Herr, verstehen auch die Apostel unter „Schrift" den ganzen alttestamentlichen Kanon, und dieser hat für sie dieselbe Autorität wie das neutestamentliche Herrenwort. Ist doch das Evangelium eben das, was Gott zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der Schrift (Röm. 1, 12, vergl. 16, 25—26). Das Alte und Neue Testament ist ihnen ein einheitliches Ganzes (Eph. 2, 20; Kol. 3, 16); ruht doch auf dem Grund der Apostel und Propheten die Kirche (Eph. 2, 20). Darum fordern sie denn auch, daß das Alte Testament gekannt, gelesen und beachtet werde, vergl. 1. Tim. 4, 13; 2. Petri 3, 2;

oder daß das, was sich begebe, unmittelbar auf Gott zurückgeführt werde. „Nach Maßgabe dieser Eigentümlichkeiten der alttestamentlichen Geschichtserzählung hat man zu verfahren, wenn man ihren wesentlichen Inhalt aus der Form gewinnen will, in welcher er überliefert ist", — besonders bei der Urgeschichte, aber auch sonst, z. B. bei dem Jonasbuche. — Aber heißt das nicht mit andern Worten: Das Alte Testament ist ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung, und muß erst von seinen unhistorischen, weil orientalischen und oratorischen, Zuthaten kritisch gereinigt werden? Und solch eine Schrift soll nach B. der Herr als „für sein Verhalten maßgebend" betrachtet „und sie hiemit als Gottes Wort legitimiert" haben, indem er auf sie zurückweist; er soll sich ihren Geschichtswidrigkeiten schweigend accommodiert und sich auch herbeigelassen haben, in seinen alttestamentlichen Citaten sich den falschen jüdischen Angaben über die Autorschaft des Pentateuch, des Deuterojesaias und des Danielbuches anzuschließen! Aber dahin muß man kommen, wenn man eine wirkliche Inspiration des Alten Testamentes leugnet und die Schrift nur als einen Geschichtsbericht von Gottes Offenbarungen ansieht; vergl. § 7.

Gal. 4, 21; 2. Kor. 3, 14; 1. Tim. 1, 7, und besonders 2. Tim. 3, 15—16; 2. Petri 1, 19 und 1. Petri 1, 10—12. Diese drei letzten Stellen geben höchst wichtige Aufschlüsse über die göttliche Eingebung der alttestamentlichen Schrift, weshalb wir bei ihnen etwas verweilen müssen.

2. Tim. 3, 15—16 erinnert Paulus seinen Timotheus daran: „Weil du von Kind auf die heilige Schrift (*τὰ ἱερὰ γράμματα*) weißt, kann dich dieselbe unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christum Jesum. Denn alle Schrift ist von Gott eingegeben (*πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*) und ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit ꝛc." Also alle Schrift, die ganze Sammlung der alttestamentlichen Schriften, welche Timotheus von Kind auf kennt, ist von Gott eingegeben; sie ist vom heiligen Geist gehaucht (*πνεῖν, πνεῦμα*), und zwar nicht sowohl partiell angehaucht, sondern in ihrer Totalität ausgehaucht, den heiligen Schreibern eingehaucht. Der heilige Geist war ihr Inspirator, der ihnen alles, was sie schreiben sollten, gab. Daß θεόπνευστος nicht in der aktivischen Bedeutung von „Gott hauchend" gefaßt werden kann, wurde bereits erwähnt. Ebenso wenig aber will der Apostel sagen: Alle Wahrheiten, welche die Schrift enthält, sind von Gott eingegeben; das käme darauf hinaus, daß sich dort auch fehlsames Menschenwort finde. Völlig verfehlt ist de Wette's Auffassung: Jegliche Schrift, welche von Gott eingegeben ist, ist nütze zur Lehre ꝛc.; damit wäre doch gewiß etwas ganz Selbstverständliches, mithin Überflüssiges ausgesprochen.

2. Petr. 1, 19—21 sagt Petrus: „Wir haben nun das prophetische Wort als ein festeres (nämlich seit es durch seine Erfüllung bestätigt ist), und ihr thut wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheinet an einem dunkeln Ort, bis der Tag angebrochen und der Morgenstern aufgegangen sein wird in eurem Herzen (d. i. bis ihr zur lebendigen Erkenntnis und Gemeinschaft Christi gekommen seid, Off. 2, 28; Jes. 8, 20), — indem ihr dieses vor allem bedenkt, daß alle Weissagung der Schrift nicht Sache eigener Auslegung ist (*ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*, d. h. von menschlicher Auslegung abhängig). Denn es ist noch keine Weissagung jemals aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern vom heiligen Geist getrieben (*ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*) haben die heiligen Menschen Gottes geredet." Also keine Weissagung — deren Objekt aber nicht bloß die Zukunft, sondern hauptsächlich die Gegenwart ist, vergl. 1. Kor. 14, 24—25; 14, 3—5 —, keine prophetische Verkündigung, kein Stück der Schrift kann der Mensch aus sich selbst verstehen und deuten, sondern dazu bedarf es des heiligen Geistes. Denn nicht Menschengeist und Menschenwille hat die Weissagung hervorgebracht, sie entspringt nicht einer selbständigen Thätigkeit der menschlichen Schreiber, sondern die heiligen Menschen Gottes haben geredet, bezw. ihre Rede niedergeschrieben, getrieben, oder vielmehr getragen vom heiligen Geist. „Sie trugen nicht, wie Bengel sagt, sondern sie wurden getragen; nicht aktiv, sondern passiv verhielten sie sich." Das Wort „tragen," *φέρειν*, ferre besagt mehr als „treiben". Ein Getriebener kann allenfalls auch allein gehen, er geht nur schneller, wenn er einen Treiber hinter sich hat; ein Getragener aber befindet sich bezüglich der Fortbewegung in völliger Passivität. Und so war es eben bei den heiligen Schreibern. Alles, was sie gedacht, gesprochen und geschrieben haben, geschah unter dem Einfluß des heiligen Geistes, sodaß sie nirgends ihrem eignen Willen folgten, sondern

dem heiligen Geist als williges Organ dienten. So ist denn der eigentliche Autor der Schrift Gott selbst. Dies bestätigt auch

1. Petr. 1, 10—12. Dort heißt es: „In betreff dieser Errettung (zur Seligkeit) haben gesucht und geforscht die Propheten, die von der auf euch kommenden Gnade geweissagt haben, indem sie nachforschten, auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi in ihnen das Heil andeutete, der die Leiden, welche über Christus kommen sollten und die Herrlichkeiten danach, vorausbezeugte, welchen es offenbart wurde. Denn nicht ihnen selbst, sondern uns sollten sie damit einen Dienst leisten, was euch nun verkündigt ist durch die, welche euch in dem vom Himmel gesandten heiligen Geiste das Evangelium gebracht haben." — Hier wird also von den alttestamentlichen Propheten, welche in ihren Schriften Weissagungen für die Kinder des neuen Bundes niedergelegt haben, gesagt, daß der heilige Geist in ihnen war und ihnen das zuvor bezeugt hat, was sie von Christi Leiden und Herrlichkeit weissagen und niederschreiben sollten. Es wird aber dieses innere Geisteszeugnis, welches uns in den Schriften der Propheten vorliegt, ausdrücklich von deren Selbstthätigkeit, von ihrem eignen Suchen und Forschen unterschieden. Die Propheten haben mit allem Fleiß gesucht und geforscht, auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi, der ihnen die Weissagung eingab, hindeutete. Und so haben sie denn in ihren eignen Schriften, welche sie wie ein fremdes Werk vor Augen hatten, geforscht, wann die Zeit der Erfüllung wohl kommen werde, und wie diese Zeit beschaffen sein werde, vergl. z. B. Dan. 7, 28; 9, 2; 12, 8. Aber dies ihr Forschen hatte kein Resultat; sie wußten nicht mehr und nicht weniger, als der Geist Christi ihnen offenbarte und eingab; und dieser bezeugte in ihnen und durch sie die Gnade des Neuen Testaments, Christi Leiden und Herrlichkeit; aber er offenbarte ihnen nichts von der Zeit und Stunde, da das alles geschehen sollte. Eine eigne Auslegung ihrer Weissagungen konnten sie nicht geben (2. Petr. 1, 20). Erst zur Zeit des Neuen Testaments ist durch den heiligen Geist die Erfüllung jener Weissagungen verkündigt worden (1. Kor. 10, 11). Ebenso wie Paulus Röm. 15, 18 nichts reden durfte, als was Christus ihm durch den heiligen Geist eingab und was der heilige Geist durch ihn redete (2. Kor. 13, 3; 5, 20; Matth. 10, 19), also konnten und durften auch die Propheten nur das reden und schreiben, was der Geist ihnen eingab. Und was sie so weissagten und in Schrift niederlegten, war nicht ihr eignes Wort, sondern Gottes Wort.

Darum nehmen denn auch die Apostel das Alte Testament so oft in Anspruch. In ihren Schriften erwähnen sie nicht bloß ganze Geschichtsstücke desselben, sondern auch einzelne Stellen, um daraus zu beweisen, wie sich die alttestamentlichen Verheißungen mit der neutestamentlichen Erfüllung vollkommen decken. Von biblischen Geschichtstücken werden z. B. erwähnt die Erschaffung der ersten Menschen, bezw. des Weibes (1. Kor. 15, 47; 11, 8; 1. Tim. 2, 12), der Sündenfall (1. Tim. 2, 13; 2. Kor. 11, 3; Röm. 5, 12), Kains Brudermord (1. Johs. 3, 12), Noah und die Sündflut (1. Petr. 3, 20; 2. Petr. 2, 5), die Patriarchengeschichte (Röm. 4, 1 ff.; 9, 9—15; Gal. 3, 6 ff.; 4, 22 ff.; 1. Petr. 3, 6), der Auszug aus Ägypten (Röm. 9, 16 ff.), der Wüstenzug (1. Kor. 10; Hebr. 3, 9—19), Davids Geschichte (Röm. 4), Eliä Zeit (Röm. 11, 2—4) u. v. a.; vergl. auch Ap. 3 und 7. Auf das Gesetz verweist Röm. 2, 3; 10, 5; Gal. 3, 12;

1. Kor. 9, 9; 2. Kor. 6, 16. Der Hebräerbrief hat das ganze Ceremonialgesetz, ja das ganze Alte Testament zur Voraussetzung. — Sehr häufig werden einzelne Schriftstellen des Alten Testaments angezogen, und zwar als Beleg dafür, wie sich die neutestamentliche Erfüllung mit der alttestamentlichen Weissagung deckt. Die Worte, mit denen solche Citate eingeleitet werden, geben uns bedeutsame Fingerzeige für das Verständnis der Schriftinspiration.

Die häufigste Anführungsweise alttestamentlicher Prophetie lautet: „Auf daß erfüllet würde, das gesagt ist durch die Propheten, — das da geschrieben steht durch den Propheten"; vergl. Matth. 2, 5 u. 17 u. 23; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 24, 15; 27, 9 u. 35; Luk. 18, 31; Ap. 2, 16. In allen diesen Stellen heißt es nicht „von", sondern „durch" die Propheten, nicht ὑπό, sondern διά, was nur den Sinn haben kann, daß nicht die Propheten die eigentlichen Verfasser der Schrift sind, sondern eine andere Person, die sich ihrer nur als Werkzeuge bediente. Ähnlicherweise sind wohl auch die griechischen Überschriften zu den Evangelien, (εὐαγγέλιον κατὰ *M*) zu fassen.

Daß es aber Gott selbst ist, der durch sie redet, das erfahren wir aus einer zweiten Anführungsweise, welche die alttestamentlichen Citate mit den Worten einleitet: „Auf daß erfüllet würde, das der Herr durch den Propheten gesagt hat, da er spricht", — vergl. Matth. 1, 22; 2, 15; oder „Gott hat geredet durch den Mund seiner Propheten", „hat durch den Mund Davids gesagt", — vergl. Luk. 1, 70; Ap. 4, 25; 2, 30–31; 3, 18 u. 21; Hebr. 4, 7; Röm. 9, 25; 16, 26. Es ist aber vornehmlich die dritte Person der Gottheit, der heilige Geist, welcher durch die Propheten in der Schrift redet; vergl. Ap. 1, 16: „Es mußte die Schrift erfüllt werden, welche zuvor gesagt hat der heilige Geist durch den Mund Davids"; Ap. 28, 25: „Paulus redet ein Wort, das wohl der heilige Geist gesagt hat durch den Propheten Jesaias"; vergl. 2. Petr. 1, 19—21; 1. Petr. 1, 10—12; 2. Tim. 3, 16. — Also Gott selbst hat geredet durch die Propheten in der heiligen Schrift, in ihr besitzen wir τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 2; 1, 2.

Sehr viele alttestamentliche Stellen werden kurzweg mit den Worten angeführt: „Die Schrift sagt", oder: „Auf daß erfüllet würde die Schrift", oder: „Wie geschrieben steht" u. ä. So z. B. Röm. 4, 3; 9, 17; 4, 17; 15, 9; Johs. 9, 24; Jak. 2, 23; 2. Kor. 4, 23; 8, 15; 9, 9; 1. Kor. 9, 9; Gal. 3, 8; 4, 27 u. 30. Was aber die Schrift sagt, das sagt Gott selbst; darum werden auch manche Citate kurzweg mit den Worten eingeleitet: „Gott sagt", oder: „Er sagt", vergl. 2. Kor. 6, 2 u. 16; 1. Kor. 15, 27; Gal. 3, 16; Eph. 5, 14; Hebr. 1, 1; 8, 8. Zuweilen heißt es auch: „Der heilige Geist spricht", oder „bezeugt", z. B. Hebr. 3, 7—8; 9, 8; 10, 15. Endlich werden auch wohl die alttestamentlichen Worte kurzweg als Aussprache der biblischen Schreiber angeführt, z. B. Mark. 7, 10: „Moses hat gesagt"; daß aber dieses Mosiswort Gottes Wort ist, erhellt deutlich aus V. 13. Ebenso verhält es sich Röm. 15, 12: „Jesaia spricht", vergl. V. 10. —

Nun werden bekanntlich viele der alttestamentlichen Stellen im Neuen Testament nicht in ihrem Wortlaut citiert, sondern teils in erweiterter Form wiedergegeben (z. B. Jes. 61, 1 in Luk. 4, 18), teils in kürzerer Zusammenfassung (z. B. Jes. 8, 22; 9, 1 in Matth. 4, 15),

teils mit Veränderung des Satzgefüges (z. B. Hos. 2, 23 in Röm. 9, 25), oder auch mit Verschmelzung mehrerer Stellen (z. B. Sach. 11, 12—13; Jer. 32, 6—9 in Matth. 27, 9). Das einemal legt das Neue Testament den hebräischen Urtext zu Grunde, das anderemal die Septuaginta (vergl. Hebr. 1, 6 u. Ps. 97, 7; Johs. 10, 34 u. Ps. 82, 6), oder es kombiniert beides (z. B. Johs. 19, 37 u. Sach. 12, 10), sodaß die alttestamentliche Stelle in ganz freier Fassung und mit neuen Worten wiedergegeben wird. Solch eine unwörtliche Citationsweise hat man vielfach auf einen Gedächtnisfehler, auf eine falsche Auffassung ꝛc. der neutestamentlichen Schreiber zurückführen und daraus den Schluß ziehen wollen, daß die heilige Schrift nicht frei sei von allerlei Unrichtigkeiten, — mithin könne von einer Verbalinspiration nicht die Rede sein. Glücklicherweise verhält sich aber die Sache doch etwas anders. Steht es nach dem bisherigen fest, daß die biblischen Schreiber des Neuen wie des Alten Testaments von Gott inspiriert waren und daß sie nur das geschrieben haben, was ihnen der heilige Geist eingab, so muß auch zugestanden werden: wenn die Apostel und Evangelisten alttestamentliche Stellen citieren, so thut das nicht ein Matthäus, Lukas, Paulus ꝛc., sondern es ist der heilige Geist, welcher gleichsam sich selbst citiert und seine Worte, nachdem das Verheißene erfüllt ist, selbst auslegt; und gewiß wird er doch wohl der beste und zuverlässigste Interpret seiner eigenen Aussprüche sein. Und wenn der heilige Geist beim Citieren alttestamentlicher Stellen den Wortlaut verändert und einen „neuen Text macht" (Luther), wie es ähnlicherweise der Herr in seiner Bergpredigt mit dem Gesetz gethan (vergl. § 27), so werden wir ihm doch wohl zutrauen dürfen, daß er hierbei mit gutem Bedacht seine Worte gewählt und gesetzt hat (Apol. IV, 88), und stets den rechten Sinn des alttestamentlichen Schriftwortes wiedergiebt. Wie es derselbe heilige Geist im Moses ist, welcher Ex. 20 den Dekalog fixiert und ihn Deut. 5 variiert wiederholt, so ists auch hier derselbe Geist, der das alttestamentliche Wort im Neuen Testament oft anders gestaltet, um eine authentische Auslegung desselben zu geben. Gerade die scheinbaren Widersprüche hierbei sind ein kräftiger Beweis dafür, daß die Schrift kein Machwerk berechnender Menschen ist, sondern daß die heiligen Schreiber aus Eingebung des heiligen Geistes geredet und geschrieben haben. Wäre die Schrift von Menschen gemacht, so würden die alttestamentlichen Citate gewiß ganz anders ausgefallen sein; menschliche Verfasser würden sorgfältig alle Abweichungen vom alttestamentlichen Urtext vermieden haben und ihrem Gedächtnis, wo es unsicher war, durch Nachschlagen im Alten Testament zu Hülfe gekommen sein; um alles wortgetreu wiederzugeben. — Das Gesagte gilt auch von alttestamentlichen Stellen, welche auf andere alttestamentliche Schriftworte zurückgreifen, z. B. Ps. 27, 8. — (Vergl. des Verf. „Inspiration der h. Schrift", S. 35 ff.)

§ 7.

Die Inspiration der heiligen Schrift. Fortsetzung.

(Das Resultat aus dem biblischen Selbstzeugnis).

Das im vorigen § gegebene Selbstzeugnis der göttlich **inspirierten** Schrift fassen wir in folgende vier Sätze zusammen.

1. Gott selbst, bezw. der heilige Geist ist **der eigentliche Urheber und Verfasser der heiligen Schrift**; die

biblischen Schreiber waren bei Abfassung derselben seine Werkzeuge, deren er sich dabei bediente.

Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die biblischen Schreiber rein mechanische Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen wären. Nein, so wenig die Apostel zu Maschinen wurden, wenn sie sich vor Fürsten und Königen zu verantworten hatten und das, was ihnen der Geist zur Stunde eingab, wie Phonographen ohne Selbstbewußtsein aussprachen: so wenig war dies auch bei Abfassung ihrer biblischen Schriften der Fall. Es wird uns freilich ein Geheimnis bleiben, **wie** es bei ihrer Inspiration zugegangen ist und wie der heilige Geist hierbei auf die heiligen Menschen Gottes einwirkte. Können wir doch nicht einmal begreifen, wie unser Geist mit unserm Leibe verbunden ist und auf ihn einwirkt; wieviel weniger werden wir das geheimnisvolle Wesen der Inspiration ergründen oder gar es „Gott nachrechnen, wie er es gemacht hat"! Aber soviel wissen wir doch aus dem Selbstzeugnis der Schrift, daß im Akte der Inspiration eine selbstschaffende Thätigkeit der heiligen Schreiber ganz zurücktrat. Ihr Geist befand sich in einem empfangenden, leidenden Zustande, sodaß sie nur das geben konnten, was ihnen der heilige Geist zufließen ließ. Dennoch aber war das „Diktieren" des heiligen Geistes nicht ein mechanisches Vorsprechen zum mechanischen Nachschreiben; auch waren sie nicht „in Ekstase und von Sinnen", sondern sie waren mit ihrem vollen Verstande, mit ihrem ganzen Willen dabei. Mit dem hellsten Bewußtsein, mit der lebendigsten Teilnahme, mit der größten Ehrerbietung und Freudigkeit gaben sie sich dem göttlichen Inspirator hin. Und was sie von ihm empfingen, schrieben sie so, wie es ihnen gegeben war, nieder, ohne es durch Zuthaten ihrer menschlich fehlsamen Geistesthätigkeit zu trüben. Ohne ihre individuelle Eigenart zu verletzen, ohne ihr Denken und Wollen zu vergewaltigen, nahm der heilige Geist die Person dieser heiligen Menschen in seinen Dienst, machte sie zu seinen Medien, zu willigen Werkzeugen seiner Offenbarung, und influierte unvermerkt ihren Geist, sodaß sich dieser zwar in seiner besondern Eigentümlichkeit bewegen konnte, und doch ganz und gar in der Hand des heiligen Geistes war. Während ihres Schreibens war ihr Denkvermögen, ihr Gedächtnis ꝛc. keineswegs außer Thätigkeit; aber das alles stand im Dienste des Geistes, welcher diesen ganzen Apparat, das Gedächtnis, das menschliche Forschen, das Disponieren ꝛc. in Bewegung setzte und den heiligen Schreibern seine himmlische Weisheit, seine Gottesgedanken, ja auch die rechten Worte in die Feder gab. Was darum aus dem Munde, aus der Feder, aus dem Geiste der Propheten und Apostel hervorquoll, war nicht ihr Eigenes, nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort, war das Produkt des heiligen Geistes. In diesem Sinn will denn auch das oft gebrauchte Gleichnis von einer Flöte und einem Flötenbläser verstanden sein. Ohne Bläser ist die Flöte stumm; aber wird sie geblasen, so zittert jede Fiber am Holz und jedes Atom, alles schwingt mit. So wurde nun auch bei der Inspiration der ganze Mensch nach Leib und Seele in die stärkste Mitwirkung gezogen; die Einigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen war eine so innige, daß dadurch die ganze Person des Schreibenden in Bewegung, in die höchste Aktivität gesetzt wurde, — nur war diese nicht eine selbstschaffende, sondern die eines Herolds, welcher das zu verkündigen hat, was ihm eingegeben wird. Der Einsprechende also ist Gott selbst. Gott ist der Urheber der Schrift (causa principalis), die Propheten

und Apostel sind seine Medien (causa instrumentalis), deren sich Gott bei Anfertigung derselben bedient hat. Da aber Gott durch Menschen zu Menschen reden will, muß seine Einsprache auch nach Menschenweise geschehn. Nicht daß Gott zu den biblischen Schreibern „göttlich" gesprochen hätte, und diese hätten dann die Sprache Gottes in das „Menschliche" übersetzt, sondern Gottes Einsprache geschah in der Sprache dessen, durch welchen er seinen Geist, seine Gedanken und Worte zum Ausdruck bringen wollte, und zwar konform der individuellen Geistesanlage seiner Boten. Daraus erklärt sich denn auch die Mannigfaltigkeit in der Diktion, im Stil, in der Darstellungsweise und Lehrentwicklung der verschiedenen biblischen Bücher. Gott hat eben auf mancherlei Weise zu den Vätern geredet (Hebr. 1, 1) und hat die mit mancherlei Gaben (1. Kor. 12, 4) ausgerüsteten Männer in seinem Dienste gebraucht. So wenig der heilige Geist bei der Bekehrung und Wiedergeburt eines Menschen dessen Naturanlage und Temperament zerstört, sondern nur heiligt, so wenig hebt er auch hier bei der Inspiration die Persönlichkeit auf. Wie der Sohn Gottes mit seiner Menschwerdung unsere Natur mit allen ihren Schwächen annahm, jedoch ohne Sünde, so hat sich auch der heilige Geist bei der Inspiration zu den besondern Naturanlagen und Fähigkeiten der menschlichen Verfasser herabgelassen, hat sich gleichsam ihrer Individualität accommodiert, sodaß er durch sie in der Weise, wie jene zu denken, zu reden und zu schreiben gewohnt waren, sich den Menschen mitteilte. Behalten doch z. B. die Propheten den ihnen eigentümlichen Stil nicht bloß da, wo sie Selbsterlebtes und ihnen schon Bekanntes erzählen, sondern auch da, wo sie Weissagungen aussprechen, welche sie selbst noch nicht verstanden, und wo ihnen notwendigerweise die zu gebrauchenden Worte eingegeben wurden. Wenn nun auch ein Jesaias anders schreibt als Hesekiel, ein Johannes anders als Paulus, so ist es doch überall dasselbe inspirierte Gotteswort. Wie bei einer Orgel die Register von verschiedenster Tonfarbe harmonisch zusammenklingen, von ein und demselben Winde angehaucht, so ist auch bei den biblischen Schriftstellern trotz äußerer Mannigfaltigkeit in Sprache und Darstellungsweise die volle innere Einheit vorhanden; es ist derselbe Geist, der sie durchweht.

Aus dem Gesagten folgt, daß von Gradunterschieden, von Stufen der Inspiration keine Rede sein kann. Mag auch das eine biblische Buch vor dem andern, der Psalter vor dem Prediger, der Brief an die Römer vor dem an Philemon rc. inhaltlich und praktisch für den Einzelnen wertvoller sein, so handelt es sich doch bei der Inspiration nicht sowohl um den Inhalt, als vielmehr um das Zustandekommen der heiligen Schriften durch den heiligen Geist. Die biblischen Bücher sind aber sämtlich und gleichmäßig ein Produkt des heiligen Geistes; von einer selbstschaffenden Mitwirkung der heiligen Schreiber bei Abfassung der Schrift kann keine Rede sein. Wie es dasselbe Blut ist, welches unsern ganzen Körper vom Herzen aus durchströmt bis zu den äußersten Fingerspitzen, so ist es derselbe heilige Geist, der in allen biblischen Schriften pulsiert (2. Tim. 3, 16). Das Maß der göttlichen Wahrheit, das Objekt der göttlichen Eingebung ist bei den dunkelsten Weissagungen wie bei den leichtverständlichen Berichten das gleiche, und so wenig es Gradunterschiede bei den Wundern giebt, so wenig bei der Inspiration der einzelnen biblischen Bücher. Wollte man z. B. behaupten, daß „die Prophetie mehr Passivität, der Dienst an der

Geschichte mehr Selbstthätigkeit, der Dienst an der Lehre beides gleichermaßen in sich schließe", so käme das eben auf ein selbstthätiges Mitwirken der heiligen Menschen hinaus und müßte zu bedenklichen Konsequenzen und endlosen Verwirrungen führen. Denn dann wäre ja die Schrift nicht durchweg und gleichmäßig Gottes Wort, sondern in diesem Buche oder an dieser Stelle mehr, dort aber weniger. Und wo wäre dann die Grenze zwischen beiden? wo der Maßstab, um daran zu messen, ob diese oder jene Schriftstelle ganz, oder halb, oder noch weniger das göttlich gewisse Wort sei? Wo bliebe da die Glaubwürdigkeit der Schrift, die uns doch ein festes prophetisches Wort sein will? wo die Möglichkeit, uns aus ihr Lehre, Erbauung und Trost zu holen, wenn es noch zweifelhaft wäre, wieweit in dieser und jener Stelle die göttliche Eingebung reicht?

2. Der heilige Geist hat sich nicht darauf beschränkt, die biblischen Schreiber vor menschlichen Irrtümern zu bewahren und ihnen beim Abfassen ihrer Schriften Beistand zu leisten, sondern er hat ihnen sowohl den Impuls, bezw. einen ausdrücklichen Befehl zum Schreiben gegeben, als auch dasjenige, was sie schreiben sollten, nach Inhalt und Form mitgeteilt.

Wäre die Schrift auf „echt menschliche und geschichtliche Weise" zustande gekommen und hätte sich die inspirierende Thätigkeit des heiligen Geistes nur darauf beschränkt, die biblischen Schreiber vor Irrtum zu bewahren (römische Lehre), und sie mit einem höheren Maß von Erleuchtung auszurüsten, — oder hätte sich der heilige Geist damit begnügt, den Verfassern der Schrift nur die Direktive zum Schreiben zu geben und den Inhalt dessen, was sie schreiben sollten, ihnen nur im allgemeinen anzudeuten, aber die Ausführung im einzelnen, den sprachlichen Ausdruck rc. den Schreibern zu überlassen: so würde nicht Gott der eigentliche Urheber der heiligen Schrift sein, sondern die menschlichen Verfasser, denen der heilige Geist bei ihrer Arbeit teils suggerierend und erleuchtend, teils assistierend und leitend zu Hülfe gekommen wäre. Die heilige Schrift würde also durch die Kooperation zweier Faktoren, durch das Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Geistesthätigkeit entstanden sein; und da die letztere mit mancherlei Mängeln behaftet ist, würde auch die Schrift nicht absolut frei sein von menschlicher Unvollkommenheit und Fehlsamkeit. Die Inspiration würde sich etwa nur auf den Inhalt erstrecken, nicht auf die Ausdrucksweise; sie würde sich höchstens auf die Heilswahrheiten beschränken, während das Nebensächliche, das Geschichtliche und das dem natürlichen menschlichen Wissen Zugängliche auf Rechnung der menschlichen Verfasser käme, mithin fehlsames Menschenwort wäre. Nach dieser synergistischen Auffassung wäre die Schrift ein Werk von gottmenschlichem Charakter, ein „von fehlsamen Menschen verfaßtes Gotteswerk", das nach seiner menschlichen Seite eine unvollkommne, mit allerlei Mängeln und Irrtümern behaftete Knechtsgestalt trüge. — Dem müssen wir mit Entschiedenheit widersprechen. Wenn Paulus durch Auflegung seiner Hände einen Kranken heilt, so wirken hier nicht zwei Faktoren zusammen, sondern Gott allein thut es durch seinen Knecht; dieser aber wirkt nicht wie eine Maschine, wie magisch, sondern glaubend, betend legt er die Hände auf, und so kommt die Heilung zustande. Wohl hätte der Herr den Kranken auch ohne das Medium seines Apostels heilen können, aber es gefällt ihm, sich hierbei eines menschlichen Werkzeuges zu bedienen. Ebenso

hätte Gott auch ohne menschliche Vermittelung uns sein Wort direkt ins Herz sprechen können; aber es hat ihm auch hier gefallen, sündige Menschen zu seinen Werkzeugen zu gebrauchen, doch so, daß sie nichts an seinem Wort verderben durften, sondern unverkürzt und unverändert (Jer. 26,6) das sprechen und schreiben mußten, was ihnen Gott eingab. Und dies eben, daß Gott sein Wort durch die werkzeugliche Person der heiligen Menschen Gottes uns gegeben hat und durch sie zu uns redet, ist die *menschliche Seite der Schrift.* Von einem Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Seite der Schrift kann keine Rede sein, sonst müßte man zwischen Inspiriertem und Nichtinspiriertem, zwischen Gotteswort und Menschenwort in der Schrift scheiden. Aber wo wäre dann die Grenze zwischen beiden? Wo soll die göttliche Seite der Schrift aufhören? wo das Menschliche, Unzuverlässige und Fehlsame anfangen? Und wer soll über das alles entscheiden? etwa die fehlsame menschliche Wissenschaft, die sich selbst so oft widerspricht? — Wir halten die Behauptung von einer *Gottmenschlichkeit der Schrift* (Erlanger Schule) für höchst bedenklich. Freilich, wenn man sie so verstehen wollte, daß man sagte: Wie bei Christo, dem sündlosen Gottmenschen, die göttliche und menschliche Natur unvermischt und ungetrennt vorhanden ist und so eng mit einander verbunden, daß sie nur Einen Christus ausmachen (communio naturarum): also ist's auch mit der heiligen Schrift, sie ist göttlich und menschlich zugleich, doch ohne Sünde, d. h. ohne Mangel und Irrtum, — so würden wir uns gern damit einverstanden erklären. Denn sofern sich Gott in der Schrift der menschlichen Rede bedient, ist sie selbstverständlich menschlich. Aber dieses menschliche Gewand, welches hier Gottes Rede annimmt, ist so sehr vom Göttlichen durchdrungen und erfüllt, daß sich beides nicht trennen läßt. Das Göttliche und Menschliche der heiligen Schrift ist ein unzertrennliches Ganzes und ist aus Einem Guß; es darf deshalb beides nicht (in nestorianischer Weise) so auseinandergerissen werden, daß man sagen könnte: Hier ist gewisses Gotteswort, dort fehlsames Menschenwort; dies hat der Verfasser durch den heiligen Geist geredet, jenes aus seinem eignen Geiste. „Macht Gott mit den gerechten Menschen in Gemeinschaft die Geschichte der Offenbarung, so sind natürlich auch diese Ergebnisse gemeinschaftliche Produkte Gottes und dieser Menschen, nicht von Gott den Menschen gegeben und von den Menschen bloß angenommen, sondern von Gott mit diesen Menschen in Form geschichtlicher Entwickelung produziert. Das ist die neue Lehre von der Gottmenschlichkeit der Offenbarung und der Schrift, die jetzt mit vollem Munde als der eigentliche Ausgangspunkt einer neuen Kirchenzeit verkündigt wird. Mit äußerster Vornehmheit blickt man auf die Offenbarungs- und Inspirationstheorie der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts zurück als auf eine Bildung, welche sich gegen die fortgeschrittene Wissenschaft nicht habe halten lassen. Aber indem man sich in Wahrheit nur mit einigen Auswüchsen dieser Theorie zu schaffen macht, gewahrt man nicht, daß man mit der neuen Lehre von der Gottmenschlichkeit der Offenbarung und der heiligen Schrift, die man angeblich gegen jene Theorie ins Feld führt, nicht bloß jene Theorie, sondern auch, was die Kirche immer festgehalten hat, und was jene Theorie nur verteidigen wollte, den Glauben an die Inspiration der heiligen Schrift selbst zersetzt, die heilige Schrift auf gleiche Linie mit jedem jetzt unter Beistand des heiligen Geistes geschriebenen Buche stellt, ihr keinen andern Vorzug als den des früheren historischen Datums, als den der Quellenautorität für die damalige Zeit

läßt, und so von selbst zu einer Behandlung der Schrift übergeht, welche sich von der rationalistischen nicht mehr wesentlich unterscheidet". (Kliefoth, kirchl. Zeitschr. 1859, S. 636).

Dem gegenüber behaupten wir: die heilige Schrift ist das Werk Gottes des heiligen Geistes, der sich zur Abfassung der Schrift menschlicher Organe bedient hat. Er hat aber die biblischen Schreiber hierbei nicht bloß vor Irrtum bewahrt und ihnen den nötigen Beistand geleistet, sondern hat sie auch zum Schreiben bewogen, angetrieben und beauftragt (impulsus, mandatum divinun ad scribendum) und ihnen alles eingegeben, was und wie sie schreiben sollten, also Gedanken und Worte, Inhalt und Form (suggestio rerum et verborum). — Kein Buch der heiligen Schrift ist durch Zufall, ist aus einem rein äußern Anlaß, ist aus menschlichem Willen und Belieben abgefaßt worden. Die Propheten und Apostel konnten sich nicht zu jeder beliebigen Zeit hinsetzen und an die Abfassung eines biblischen Buches gehen, denn sie waren ja nicht immer im inspirierten Zustande, — sondern nur wenn Gott sie rief, wenn der heilige Geist sie dazu antrieb, redeten und schrieben sie (vergl. Jer. 28; 2. Sam. 7); und was sie so schrieben, war nach Inhalt und Ausdruck ein Werk des heiligen Geistes. Nicht bloß die heiligen Gedanken, die göttlichen Wahrheiten, sondern auch der sprachliche Ausdruck, die Worte wurden ihnen eingegeben; ohne solche göttliche Sorge um die rechte Fassung in die entsprechenden Worte wäre der edle Schatz gewiß nur zu bald verdorben.

Wir behaupten also nicht nur Sachinspiration, sondern auch Wortinspiration. Wo man von einer Schriftinspiration redet, welche nicht Wortinspiration sein soll (Frantz), da wird's mehr oder weniger Phrase sein. Wer die Verbalinspiration leugnet und die Inspiration etwa auf eine „Erhöhung der religiösen Stimmung", auf einen „besondern Grad von Erleuchtung", oder auf den „übermächtigen Eindruck der Offenbarungsfakta" beschränken will, der setzt sich in offenen Widerspruch zu dem Selbstzeugnis der Schrift. Wir müßten hier die meisten im vorigen § angeführten Schriftstellen wiederholen, wenn wir die auf eine Verbalinspiration bezüglichen Bibelworte zusammenstellen wollten. Wir erinnern nur an Jer. 1, 9; 30, 2; 2. Sam. 23, 2; 1. Kor. 2, 12—13; 2. Tim. 3, 16; 2. Petr. 1, 19—21; 1. Tim. 4, 1 u. a. Dazu beachte man die zahlreichen Citate aus dem Alten Testament, in welchen der Herr und seine Apostel zum Zweck ihrer Beweisführung auf einzelne alttestamentliche Worte, ja auf einzelne grammatische Formen (Numerus, Kasus 2c.) den Finger legen. So hält der Herr Joh. 10, 34 den Juden, welche sich daran ärgern, daß er sich Gottes Sohn nennt, Ps. 82, 6 entgegen: „Ihr seid Götter, אֱלֹהִים, (was in dem neutestamentlichen Citat mit θεοί übersetzt ist) und allzumal Kinder des Höchsten." An dieses Wort anknüpfend, erwidert ihnen der Herr: Wenn schon das Gesetz euch alle als „Götter", als Kinder des Höchsten bezeichnet, wie kann es da eine Gotteslästerung sein, wenn ich, der ich vom Vater zum Messiasamt geheiligt bin und die Werke des Vaters thue, mich Gottes Sohn nenne? Die Schrift kann nicht gebrochen werden. So gründet der Herr hier seine Verteidigung und Beweisführung auf ein einziges Wort. In ähnlicher Weise beruft er sich Matth. 22, 43—44 auf Ps. 110, 1, und beweist aus dem Ausdruck „meinem Herrn" seine Gottheit. Gal. 3, 16 weist

Paulus auf Gen. 22, 18 zurück und sagt: „Nun ist ja die Verheißung Abraham und seinem Samen geschehen. Er spricht nicht „„durch die Samen““ (plur.), als durch viele, sondern als durch Einen, durch deinen Samen, welcher ist Christus.“ Also auf das Eine Wort „durch deinen Samen“ (בְּזַרְעֲךָ) und zwar auf den Singular dieses Wortes, legt er alles Gewicht und beweist daraus, daß die dem Abraham gegebene Verheißung sich nicht auf die Gesamtheit seiner Nachkommen bezog, sondern auf eine besondere Person, nämlich auf Christus. Andere Citate dieser Art sind 1. Petr. 3, 6 (Gen. 18, 12); Hebr. 12, 26—27 (Hagg. 2, 7); Hebr. 8, 8 u. 13 (Jer. 31, 31 ff.); Hebr. 4, 7 (Ps. 95, 7); Hebr. 2, 8 (Ps. 8, 7); Matth. 19, 4—5 (Gen. 2). —

Selbstverständlich kann die Verbalinspiration nur von den Originaltexten der biblischen Bücher behauptet werden, nicht von deren Kopieen. So fest wir überzeugt sind, daß der biblische Urtext, welcher aus der Feder der Propheten und Apostel floß, in allen seinen Teilen verbaliter inspiriertes Gotteswort ist, so bereitwillig geben wir andererseits zu, daß der heutige hebräische und griechische Bibeltext im Lauf der Jahrhunderte unter den Händen der Abschreiber mancherlei Veränderungen erhalten hat und eine ganze Anzahl von Varianten und falschen Lesarten aufweist. Es handelt sich hier also eigentlich nicht um die Inspiration sondern um die Integrität des Schriftwortes. Übrigens findet sich unter den abweichenden Lesarten kaum eine einzige, durch die ein für den Glauben wesentlicher Teil der evangelischen Heilsgeschichte, oder einer der heiligen Gottesgedanken beeinträchtigt worden wäre.

Dank der fleißigen Textforschung eines Origenes, Lucian und Hesychius aus ältester Zeit, und eines Wetstein (1751), Bengel (1734), Griesbach (1774), Lachmann (1838) u. a. aus neuerer Zeit, sowie besonders des hochverdienten Tischendorf († 1874) und der beiden Anglikaner Westcott und Hort &c. besitzen wir heute den griechischen Urtext des Neuen Testaments in bestmöglicher Reinheit. Und wie sorgsam das Judentum über die Integrität des hebräischen Alten Testamens gewacht hat, ist ja bekannt. — Ein Brief, den einst der Vater seinem Kinde schrieb, und den es nur noch in Abschrift besitzt, ist und bleibt doch des Vaters Brief, obwohl bei der Kopie einige Schreibfehler untergelaufen sind.

3. Die heilige Schrift ist nicht eine bloße Offenbarungsurkunde, welche Gottes Wort nur enthält und berichtet, sondern ist selbst Gottes untrügliches Wort von Anfang bis zu Ende, in Haupt- und Nebensachen, und frei von jeglichem Irrtum.

Wir leugnen nicht, daß die heilige Schrift auch Urkunde der Heilsoffenbarung ist, daß sie ein Geschichtsbuch ist, welches über den historischen Entwickelungsgang des Reiches Gottes Bericht giebt. Wir behaupten aber auf Grund des biblischen Selbstzeugnisses, daß sie nach ihrem ganzen Wesen, nach Ursprung, Inhalt und Zweck, doch noch etwas mehr sein muß, daß sie die göttliche Offenbarung selbst ist, daß sie die für alle Zeiten geltende und fortgehende Verkündigung des göttlichen Offenbarungswortes ist, und als solche das einzig objektiv gewisse Gotteswort, was wir haben.

Wäre die Schrift bloß ein von Menschen verfaßter und zugleich vom heiligen Geist durchwalteter urkundlicher Offenbarungsbericht, wäre sie bloß ein geschichtliches Zeugnis und Denkmal aus der Anfangszeit, das uns die kirchliche Vergangenheit nur zu vergegenwärtigen und präsent zu halten hätte, so würde sie am Ende nicht viel besser sein, als sonst ein durch Alter ehrwürdiges Buch aus der Offenbarungszeit. Sie stände etwa den Schriften der

apostolischen Väter gleich, die doch gewiß auch vom heiligen Geist durchwaltet sind, aber noch lange nicht an die göttlich inspirierten Schriften der Propheten und Apostel heranreichen; sie enthalten wohl Gottes Wort, aber sind nicht Gottes Wort. So würde es auch mit der heiligen Schrift sein, die deshalb erst auf ihren Inhalt geprüft werden müßte, ob und wie weit sie göttlich und glaubwürdig sei. Dieser kritische Prozeß zur Feststellung des göttlich Wahren und des menschlich Fehlsamen in der Schrift könnte ihr nicht erspart bleiben. — Wenn ein Kind von seinem Vater einen Brief erhält, so weiß es zweifellos, daß jede Zeile des Vaters Worte bringt. Wenn es aber von fremder Hand einen Bericht über den Vater erhält, so wird es erst prüfen müssen, ob und wie weit dieser Bericht glaubwürdig ist. So ist es auch hier.

Die sog. *Erlanger Schule* freilich behauptet: *Die Schrift ist nicht identisch mit Gottes Wort*, bezw. mit der göttlichen Offenbarung, sondern ist nur ein vom heiligen Geist durchwalteter *geschichtlicher Bericht von* der göttlichen Offenbarung, ein Denkmal, ein Niederschlag derselben aus der kirchlichen Anfangszeit. Nach v. Hofmann ist sie nicht durch eine besondere Geisteseingebung zu stande gekommen, sondern ganz *ebenso hervorgebracht wie alles* im Naturleben des Menschen. Wie der Geist Gottes überall auf das Naturleben des Menschen bestimmend einwirkt, so hat er auch dem Naturleben der Schreiber und Zusammensteller der heiligen Schriften bestimmend innegewaltet; der heilige Geist war in den biblischen Verfassern nicht anders wirksam, wie auch sonst in der Kirche. Die Glaubwürdigkeit der Schrift beruht also nicht darauf, daß sie prophetischen und apostolischen Ursprungs ist, sondern daß sie aus der Urzeit stammt. Die biblischen Verfasser, von Gott zu ihrem Werk ausgerüstet, haben den dargebotenen Stoff in sich aufgenommen und haben als Augenzeugen aus frischer Erinnerung berichtet. Die heilige Schrift ist eben unter freiem Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Geistes entstanden und trägt deshalb auch den *Stempel des Menschlichen*, was schon in der Verschiedenheit des Stils, der Auffassung, der Darstellung 2c. hervortritt. Ja es haften der Schrift im einzelnen mancherlei *Mängel, Irrungen und Widersprüche* an, wenigstens in nebensächlichen Dingen, während sie in heilsgeschichtlichen zuverlässig ist. Jedenfalls ist die Schrift nicht schlechthin irrtumslos; *sie ist nicht durchweg Gottes Wort, sondern enthält es nur, und hat eigentlich nichts vor dem Predigtwort voraus.* Keinesfalls kann die Schrift als einzige *Quelle* des göttlichen Wortes und christlichen Glaubens gelten, sondern ihr voran steht das *christliche Bewußtsein*, welches unabhängig von Schrift und Kirche ein *selbständiges Dasein* in der gläubigen Gemeinde hat. Wie die Kirche schon vorhanden war, ehe es ein Schriftwort gab, so wird noch heute der Glaube nicht sowohl durch das Schriftwort in den Seelen erzeugt und vermittelt, sondern zunächst durch das in der Gemeinde wohnende Gotteswort, durch die kirchliche Tradition, durch die kirchliche Predigt. Darum kann denn auch der Einzelchrist zur Not das Schriftwort *entbehren* (Frank) und sich am Predigtwort genügen lassen. Für den Einzelchristen hat die Schrift nur *sekundären Wert* und tritt hinter das christliche Gemeindebewußtsein zurück (Volck). Nur die Kirche kann das Schriftwort nicht entbehren, denn es dient ihr als maßgebende *Norm* und Richtschnur für die mündliche Heilsverkündigung. Die Schrift ist das normierende Wort Gottes

für die Kirche, und enthält das seligmachende Wort Gottes für den Einzelnen (Luthardt). Die Kirche, oder besser gesagt die theologisch-kritische Wissenschaft allein ist im stande, die Schrift in ihrem Zusammenhange mit der Urkirche zu verstehen und zu beurteilen, und das Wahre in der Schrift von dem Fehlsamen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden (Zöckler). Der ungelehrte Laie ist dazu nicht fähig, er empfängt den Glauben erst durch das kirchliche Predigtwort. Die Hauptsache für ihn bleibt Christus, den die Kirche, das kirchliche Lehramt, zu predigen hat. Der Glaube des Christen gründet sich nicht auf eine inspirierte Bibel, sondern auf Christus (Kahnis); erst auf Grund des Glaubens an Christum glaubt der Einzelne an die Schrift. Nur das, was er im gläubigen Umgang mit Christus erlebt hat und so als Gottes Wort erfahren, kann ihm als Gottes Wort gelten; hinterdrein mag er dann noch die Schrift hinzuziehen, um den schon vorhandenen Glauben noch mehr zu vergewissern. Aber die eigentliche Entscheidung darüber, was in der Schrift Wahrheit ist, kommt der christlichen Erfahrung zu.

Daß diese Theorie der Erlanger dem Selbstzeugnis der Schrift stracks widerspricht und das eigentliche Wesen der Inspiration völlig verkennt, bedarf nach den Ausführungen des vorigen § wohl kaum eines besondern Beweises. Nur einiges möchten wir zur Abwehr dieser Lehrauffassung hervorheben.

Die heilige Schrift enthält nicht bloß Gottes Wort, sondern ist Gottes Wort von Anfang bis zu Ende (2. Tim. 3,16). Gott selbst redet durch sie zu uns (Hebr 1,1), er ist in ihr gegenwärtig und wirksam, er steht hinter jedem Wort der heiligen Schrift, sodaß in vielen Stellen Gott mit seinem Worte identifiziert wird; so z. B. Gal. 3, 8 und besonders bei den Propheten, wenn es dort bald heißt: Gott spricht, bald: Die Schrift spricht. Dies bestätigen auch die lutherischen Bekenntnisse, z. B. Apol. XXIV 89, bei Müller S. 267 und 92 S. 269; Konf.-Form. VII, 31—32, S. 653, ebenso Luther, welcher die Bibel zuweilen kurzweg „Gott" nennt. Auch Christus identifiziert sich mit seinem Worte, wenn er Johs. 6, 63 sagt: „Die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und Leben", denn beides ist er ja selbst (2. Kor. 3, 17; Johs. 14, 6). Ebenso sagt er Johs. 8, 25 zu den Juden: Ich bin dasselbe, was ich zu euch rede (ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν). Wer ihn darum haben will, braucht ihn nicht erst vom Himmel oder aus der Tiefe zu holen, sondern findet ihn im Worte Gottes (Röm. 10, 6—9). Wäre Christi Wort bloß ein menschlicher, bezw. gottmenschlicher Bericht von Christi Person und Werk, so würde es uns den Herrn eben sowenig bringen, als etwa ein Reisebericht über Amerika uns schon dieses Land und seine Schätze bringt. Und wäre die Schrift nur eine tote Geschichtsurkunde, so könnte von ihr doch nicht gesagt werden, sie sei lebend, energisch und schärfer als ein zweischneidiges Schwert und durchdringend bis in die innersten Geheimnisse des Herzens (Hebr. 4, 12—13). —

Das göttlich inspirierte Schriftwort ist das allein objektiv gewisse Gotteswort, welches wir gegenwärtig besitzen; und nur soweit das kirchliche Predigtwort mit dem Schriftwort inhaltlich übereinstimmt und das verkündigt, was Gott durch die Apostel und Propheten in der Schrift geredet hat, ist es Gottes Wort. Das Schriftwort muß also das Primäre sein und kann nimmermehr auf gleiche Stufe mit dem oft so unvollkommenen und fehlsamen Predigtwort gestellt werden;

noch viel weniger wird es durch die kirchliche Wortverkündigung entbehrlich. Sehr bestimmt unterscheiden die luth. Bekenntnisse zwischen dem Evangelium, das Gott gegeben hat und zwischen der Predigt des Evangeliums, das die Kirche giebt; ausdrücklich stellen sie das erstere über das andere, vergl. Schmalk. Art.; Traktat 60, S. 340; Apol. XV, 17, S. 208. Die Behauptung, daß die Schrift für den Einzelchristen sekundären Wert habe, daß das Wort der kirchlichen Verkündigung den Vorrang und ein selbständiges Dasein in der Gemeinde habe, also schon an und für sich, ohne die Schrift, gewisses Gotteswort sei, ist eine maßlose Überschätzung des kirchlichen Predigtwortes. Gewiß, der Glaube kommt aus der Predigt, aber nach Röm. 10, 17 kommt die Predigt nicht aus dem christlichen Gemeindebewußtsein, sondern aus dem Worte Gottes. Gewiß, die Hauptsache für uns ist und bleibt Christus, er ist das A und das O, der Mittelpunkt alles Heils und Glaubens; aber wir haben und wissen doch von ihm nur soviel, als uns die Schrift offenbart; sie ist es, die von ihm zeuget; ohne sie wäre er uns unbekannt geblieben. Will man mit Volck hiergegen einwenden, daß die Kirche schon bestanden habe, ehe es eine h. Schrift gab, — ferner, daß Luther nicht durch das Schriftwort, sondern durch das mündliche Wort seiner Beichtväter zur Heilserkenntnis gekommen sei, — und endlich, daß die des Lesens Unkundigen (Analphabeten) allein durch das Predigtwort zur Heilserkenntnis geführt werden können: so übersieht man dabei, daß das heutige Predigtwort keineswegs mit dem Predigtwort der inspirierten Apostel gleichwertig ist, und daß letzteres sich eng an das apostolische Schriftwort anschließt, — ferner, daß Luthers Beichtväter ihn vornehmlich durch den Zuspruch eines Schriftwortes aufgerichtet und ihn so veranlaßt haben, in der Schrift zu suchen, bis er die volle evangelische Wahrheit fand; — und was die Analphabeten betrifft, daß man die Ausnahme nicht zur Regel machen darf. Analphabeten und Blinde sind ebenso zu den Ausnahmen zu rechnen, wie Taube; können jene Gottes Wort nur hören, so können diese es nur lesen.

Die Lehre, daß die Schrift für den Einzelchristen zur Not entbehrlich sei, daß sie für ihn sekundären Wert habe, daß sie nur von der Kirche, bezw. von der gelehrten Theologie, in ihrem Zusammenhange verstanden, interpretiert und kritisch gesichtet werden könne, kommt auf das Prinzip der katholischen Kirche hinaus, welche bekanntlich den Laien das Bibellesen verbietet oder doch wesentlich erschwert, und so die heilige Schrift zu einem Priesterbuch macht. Die Theorie vom christlichen Gemeindebewußtsein, von der christlichen Erfahrung aber erinnert stark an den Subjektivismus der spiritualistischen Schwärmer, besonders der Quäker, welche bekanntlich das innere Licht zur Norm der heiligen Schrift machen. Dahin kommt man, wenn man von dem Satze ausgeht: die Schrift ist nicht Gottes Wort, sondern enthält es nur; sie ist nicht für jedermann verständlich, sie bedarf erst einer kritischen Sichtung, und nur die wissenschaftliche Theologie der Gelehrten vermag in ihr das Wahre vom Fehlsamen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Wie aber die moderne Bibelkritik, die frei forschende Wissenschaft hierbei verfährt, wie sie die heilige Schrift beschneidet, zerpflückt und mißhandelt, ist ja bekannt; man denke nur an Wellhausen, F. Baur, Ritschl u. a. Mit Luther sagen wir: „Es ist besser, daß die Wissenschaft dahin falle, als die Religion, wenn die Wissenschaft nicht dienen, sondern Christum mit Füßen treten will". Ebenso stimmen wir

dem, was er zum 37. Psalm schreibt, vollkommen bei: „Es ist eine greuliche, große Schmach und Laster wider die heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, daß die heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie nicht jedermann möge verstehen, seinen Glauben zu lehren und zu beweisen. Es ist auf Erden kein klärer Buch geschrieben, denn die heilige Schrift; die ist gegen alle andern Bücher gleich wie die Sonne gegen alle Lichter." Ohne allen Zweifel hat jeder Christ Pflicht und Recht, in der Schrift zu suchen und zu forschen (Johs. 5, 39; Ap. 17, 11) und das kirchliche Predigtwort an ihr zu prüfen, ob sich's also verhalte. Soll er doch nach 1. Petr. 3, 15 bereit und fähig sein, vor jedermann den Grund seiner Hoffnung zu verantworten, was ohne Kenntnis und Gebrauch der Schrift gar nicht möglich wäre. —

Die heilige Schrift ist aber nicht bloß klar, sondern auch wahr, sie ist als das göttlich inspirierte Wort frei von jeglichem Irrtum; ihre Unfehlbarkeit erstreckt sich nicht bloß auf das Heilsgeschichtliche, sondern auch auf das Nebensächliche. Wenn der Herr Johs. 5, 39 befiehlt: Suchet in der Schrift 2c., so weist er die Juden an die alttestamentliche Schrift als an eine untrügliche Erkenntnisquelle. Enthielte das Alte Testament etwas menschlich Fehlsames und Unzuverlässiges, so würde er ihnen einen falschen, trügerischen Weg gezeigt und sie somit in Gefahr gebracht haben, gerade auf Grund der von ihm selbst empfohlenen Schrift irre zu gehen. Und wenn Christus Luk. 24, 25, 27 u. 44 seinen Jüngern erklärt, daß alles, was von ihm in der Schrift, in Mose, den Propheten und den Psalmen geschrieben steht, erfüllt und geglaubt werden müsse (vergl. Ap. 24, 14), so kann dies doch nur deshalb sein, weil Gott selbst dort redet (Röm. 1, 2) und Gottes Wort „nichts als Wahrheit" ist (Ps. 119, 160; 33, 4; Johs. 17, 17; Num. 23, 19). Wäre die Schrift auch nur teilweise Menschenwort, so würde ihr allerdings auch das menschlich Unvollkommene und Fehlsame anhaften; aber da sie Gottes Wort ist, muß sie völlig wahr und irrtumsfrei sein. Gilt das aber schon vom Alten Testament, so erst recht vom Neuen Testament (Röm. 15, 18; Gal. 1, 11; 1. Thess. 2, 13). Gäbe es in der heiligen Schrift auch nur einen Irrtum, so wäre ihre Unfehlbarkeit dahin! Das muß selbst ein Schenkel zugestehen; er sagt (Charakterbild Jesu, S. 14): „Wird auch nur der kleinste Irrtum in den evangelischen Schriften zugegeben, so fällt die Voraussetzung ihrer Unfehlbarkeit sofort in sich selbst zusammen. Die Ausflucht, daß dem heiligen Geist in unerheblicheren Punkten wohl ein Irrtum zugestoßen sein könne, und daß es genüge, wenn dies nur in wichtigeren nicht der Fall sei, ist ebenso unglücklich als unwürdig. Sie läßt außer acht, daß, wenn der Irrtum in einem Punkte zugelassen wird, er überall zulässig ist, und daß, wer im Kleinen nicht treu ist, auch kein Recht hat, den Glauben an seine Treue im Großen zu fordern."

Was aber den Unterschied zwischen Haupt- und Nebensachen betrifft, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, so geben wir gern zu, daß nicht alles in der Schrift für jede Person und für jede Zeit von gleicher Bedeutung ist. Wohl wird uns in der Schrift manches mitgeteilt, was zu wissen nicht unbedingt zum Seligwerden notwendig ist. Aber es darf doch auch nicht übersehen werden, daß es in der göttlichen Heilsökonomie nichts Kleines, Unwichtiges und Zufälliges giebt, sondern daß auch die geringfügigsten Dinge in die göttliche Vorsehung miteingeschlossen sind, und sich gar keine feste und sichere Grenze zwischen „centralen Heilswahrheiten" und

„peripherischen Nebendingen" ziehen läßt. Der Begriff des Nebensächlichen, des Unwesentlichen ist eben ein gar dehnbarer. Will man mit Volck etwa alles das hierher rechnen, „was entweder gar nicht in das Gebiet der Heilsgeschichte fällt, oder als ganz unwesentlich die Substanz der Heilsgeschichte in keiner Weise berührt", so fragen wir: Wo hört denn eigentlich das Gebiet des Heilsgeschichtlichen auf? etwa da, wo von Pauli Mantel u. ä. die Rede ist, oder wo es sich um trockne Geschlechtsregister, um kosmologische, geologische, astronomische, historische ꝛc. Notizen handelt? Sollte dies alles wirklich nur menschliches Beiwerk und fehlsames Menschenwort sein, das mit der Substanz der Heilsgeschichte nichts zu thun hat? Könnte uns da noch die ganze Schrift, die πᾶσα γραφή, als göttlich inspiriert gelten, wenn sie, wenigstens in sog. Nebensachen, menschliche Irrtümer enthielte?*)

4. **Als das inspirierte Offenbarungswort Gottes an die Menschen ist die heilige Schrift sowohl Quelle und Grund, wie auch alleinige und ausreichende Norm und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens; mithin kommen ihr folgende Eigenschaften zu: göttliches Ansehen, Genugsamkeit, Deutlichkeit und Wirksamkeit.**

Nach dem bisher Gesagten versteht sich dies alles eigentlich von selbst, doch sei es hier noch besonders hervorgehoben. Der heiligen Schrift gebührt

a) **Göttliches Ansehen** (auctoritas). Sie ist die einzige allein sichere **Quelle**, aus der wir unsern Glauben und alle Lehre zu schöpfen haben (auctoritas causativa), denn ohne Schrift hätten wir kein gewisses Gotteswort. Ebenso ist sie die einzige Regel und **Norm** bei Beurteilung der Lehre, die oberste Richterin in allen Sachen des christlichen Glaubens und Lebens (auctoritas canonica s. normativa). Hieraus ergiebt sich denn auch die Notwendigkeit und **Unentbehrlichkeit** (necessitas) der heiligen Schrift.

Daß die heilige Schrift die Quelle der Heilserkenntnis ist und göttliche Autorität beansprucht, liegt schon in dem Verbot Gottes ausgesprochen: seinem Offenbarungsworte etwas hinzuzufügen oder etwas abzuthun (Deut. 4, 2; 12, 32; Spr. 30, 5–6; Jes. 8, 20; Ap. 26, 22; Gal. 1, 8; 3, 15; Kol. 2, 8; Off. 22, 18—19), und ergiebt sich auch aus Luk. 16, 29; Johs. 5, 39; 2. Tim. 3, 13—16 u. a. Stellen. Wiederholt gründen die Apostel ihre Lehre auf die alttestamentliche Schrift und schöpfen aus ihr. Wenn aber dies schon die inspirierten Apostel thaten, die doch selbst aus göttlicher Eingebung redeten, wieviel mehr will es uns ziemen, die Lehre und Predigt von Christo aus den prophetischen und apostolischen Schriften zu schöpfen, in ihnen zu suchen, zu forschen und zu lesen! Ist doch die Schrift Alten und Neuen Testaments „der reine lautere Brunnen Israels" (limpidissimi purissimique Israelis fontes, Konk.-Form., S. 568, 3), der uns allen offen steht. „Der Herren und Fürsten Briefe, sagt Luther, soll man dreimal lesen, aber wahrlich, unsers Herrn Gottes Briefe soll man dreimal, siebenmal, ja siebenzig mal siebenmal lesen, denn sie sind die göttliche Weisheit ꝛc."

Und wie die heilige Schrift Quelle und Grund des Glaubens ist, so ist sie auch **Regel und Richtschnur** desselben. Nach ihr muß alle kirch-

*) Über die häufigsten Einwürfe gegen die Schriftinspiration vergl. Neue lutherische Kirchenzeitung von 1901, Nr. 6 ff.

liche Lehre und Predigt beurteilt normiert und gemessen werden, und was ihr widerspricht, muß verworfen werden; vergl. Deut. 12, 32; Jos. 1, 8; 23, 6; Jer. 8, 9 u. a. — Jes. 8, 20 heißt es: „Wenn sie aber zu euch sagen, ihr müsset die Wahrsager und Zeichendeuter fragen, die da schwätzen und disputieren, so sprechet: Soll nicht ein Volk seinen Gott fragen ꝛc.? Ja, nach dem Gesetz und Zeugnis (= Bibel). Werden sie das nicht sagen, so werden sie die Morgenröte nicht haben". Wer eine andere Regel, ein anderes Evangelium predigen wollte, „der sei verflucht", (Gal. 1, 8). Wir haben an der Schrift ein festes, prophetisches Wort, darauf wir achten sollen als auf ein Licht, das da scheinet an einem dunkeln Ort (2. Petr. 1, 19), das kann uns zur Seligkeit unterweisen und ist nütze zur Lehre, Strafe, Besserung und Züchtigung in der Gerechtigkeit (2. Tim. 3). An dies Wort haben wir uns zu halten (2. Tess. 2, 16). Wie die Beroenser sollen wir nicht bloß das kirchliche Predigtwort willig aufnehmen, sondern auch in der Schrift forschen und prüfen, ob die Predigt schriftgemäß ist (Ap. 17, 10). Die heilige Schrift soll die Norm unsers Glaubens und Lebens sein, die oberste Richterin in streitigen Fällen (judex controversiarum, vergl. Hebr. 4, 12); denn sie ist die Stimme des göttlichen Richters, und wird auch die Regel und Richtschnur sein, wonach Gott am jüngsten Tage die Welt richten wird (Johs. 12, 48, vergl. Off. 20, 12; Dan. 7, 10). Demgemäß lehrt die Konk.-Form., S. 517, 1: „Daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments sind" ... „und bleibet allein die heilige Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probierstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein". Darum heißt es Schmalk. Art. S. 303, 15: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel."

Ist aber die Schrift die einzige Quelle und Norm des Glaubens und Lebens, und zwar nicht bloß für die Kirche, sondern für jeden Christen, so kann sie unmöglich sekundären Wert haben, oder gar entbehrlich sein, auch nicht dem kirchlichen Predigtwort gleich gestellt werden. Ferner muß ihr auch zukommen

b) Genugsamkeit (perfectio s. sufficientia), d. h. sie muß alles enthalten, was uns von göttlichen Dingen zu wissen not ist, sie muß uns den Weg des Heils so zuverlässig und vollständig angeben, daß sie keiner weiteren Ergänzung bedarf. Selbstverständlich gilt dies von der Schrift als Ganzes; so wenig das Alte Testament ohne das Neue, würde das Neue Testament ohne das Alte suffizient sein. Diese Eigenschaft der Schrift wird an vielen Stellen von ihr bezeugt, so u. a. Luk. 16, 29; Johs. 5, 39; Gal. 3, 15.

Demgemäß verwerfen wir zum ersten die katholische Lehre von den Traditionen und Apokryphen, welche dahin lautet: Die heilige Schrift enthält nicht alles, was dem Menschen zur Seligkeit zu wissen nötig ist; es müssen vielmehr noch ergänzend hinzukommen die Apokryphen, welche ebenso wie die kanonischen Bücher göttliche Autorität haben, und die mündlichen Überlieferungen, welche von den Aposteln her unter besonderer Leitung des heiligen Geistes in ununterbrochener Reihenfolge unverfälscht in der katholischen Kirche fortgepflanzt sind. Durch diese Traditionen wird die heilige Schrift erst vervollständigt und erklärt, sie sind also gleich-

sam die Meisterin der Schrift. — Demgegenüber ist zu erwidern: Wenn wir auch nicht jede kirchliche Tradition abweisen, sondern sie z. B. in der Sonntagsfeier, der Kindertaufe 2c. auf das Bestimmteste anerkennen, so verwerfen wir doch solche Traditionen, welche aus der heiligen Schrift nicht erweislich sind, sondern ihr vielmehr widersprechen. Vergl. Gal. 1, 8; Matth. 15, 3—6 u. 9; Mark. 7, 13; auch 1. Joh. 1, 1 u. 3; Ap. 20, 27; Johs. 20, 21; ferner Augsb. Konf., Art. 26; Apol. VII, S. 159; XXVIII, S. 286. „Es ist, sagt Luther, ein neuer Fund des Papstes und seiner Sektion, der hohen Schulen, daß man die Schrift nicht bloß, sondern nach der Väter Auslegung fahen will, auf daß sie dem Schwert (= Gottes Wort) entfliehen mögen".

Zum anderen verwerfen wir den montanistischen Irrtum, d. h. den Glauben an neue Gottesoffenbarungen, wie wir ihn bei vielen Sekten und Schwärmern finden, u. a. bei den Swedenborgianern, Irvingianern, Inspirierten, Quäkern 2c. Dieser Irrweg ist zur Genüge gerichtet durch Matth. 28, 19—20; Eph. 2, 20; Hebr. 1, 1—2; 2. Tim. 3, 15—17; 2. Petr. 2, 19; Jes. 8, 20 und besonders durch Luk. 16, 29—31. Wir haben keine neue Offenbarungen mehr zu erwarten, denn die göttliche Offenbarung ist abgeschlossen, und bei ihr soll man bleiben (Konk.-Form. S. 715, 52 u. 64); Schmalk. Art. II, S. 303, 15).

Zum dritten verwerfen wir alle rationalistischen und philosophischen Richtungen, welche die Erkenntnis in geistlichen Dingen neben der Schrift auch aus der Vernunft erlangen wollen und mit den Socinianern behaupten, daß die heilige Schrift nur soweit Erkenntnisquelle sei, als diese mit der Vernunft übereinstimme. Dem gegenüber verweisen wir auf das § 3, 2 Gesagte und sagen: Gewiß haben wir, um die Schrift zu verstehen, auch die Vernunft nötig, zumal der Sinn vieler Bibelstellen erst durch logische Schlußfolgerungen erkannt wird und viele Glaubenslehren Resultate solcher Schlußfolgerungen sind, — so z. B. die Lehre von der göttlichen Trinität, welche zwar nirgends in der Schrift mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen wird und doch aus der Schrift abgeleitet werden muß. Nur müssen solche Schlußfolgerungen mit der Analogie des Glaubens stimmen (Röm. 12, 7), und muß dabei die Vernunft stets unter den Gehorsam Christi gefangen genommen werden (2. Kor. 10, 5). Niemals aber kann die fehlsame menschliche Vernunft als eine der heiligen Schrift gleichstehende Erkenntnisquelle göttlicher Dinge angesehen werden (1. Kor. 2, 14; vergl. 2, 4—5; 1, 21; Matth. 11, 25—27; Kol. 2, 8, sowie Apol. XIX, S. 219, 73 ff.; Konkordien-Formel S. 523, 2; 589; 598). „Augustinus klaget, sagt Luther, daß er erstlich mit freier Vernunft in die Schrift gelaufen sei, und neun ganzer Jahr darin studieret, habe wöllen die Schrift mit der Vernunft begreifen; aber je mehr er darinne studieret habe, je weniger habe er davon verstanden, bis er endlich mit seinem Schaden erfahren hat, daß man müsse der Vernunft die Augen ausstechen und sagen: Was die Schrift saget, das lasse ich mit der Vernunft ungeforschet, sondern gläube es mit einfältigem Herzen. Wenn man das thut, so wird die Schrift hell und klar, die zuvor finster war." Wie sehr aber die moderne Theologie in Sachen des Glaubens die menschliche Vernunft mitreden läßt, das bezeugen die traurigen Resultate ihrer verwüstenden Kritik. Eine weitere Eigenschaft der heiligen Schrift ist

c) Deutlichkeit (perspicuitas). Wenn die Schrift alles, was zur Seligkeit notwendig ist, enthält, allein und ausreichend enthält, so muß sie

dies auch so klar und deutlich enthalten, daß es der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Und dies eben behauptet die Schrift selbst von sich, vergl. Deut. 30, 11—14; Ps. 119, 105; Spr. 6, 23; 2. Petr. 1, 19; 2. Kor. 3, 14—15; 4, 3—4. Ebenso finden wir in den Bekenntnissen wiederholt die Ausdrücke „die klaren Worte des Evangelii", „die klaren Worte Christi", „die klaren Psalmen und klaren Worte der Propheten", „helle und gewisse Worte und klare Sprüche", „die klare und öffentliche Schrift" u. a. (vergl. Apol. S. 84, 85, 107, 167 ꝛc). — Nun ist freilich die Deutlichkeit der Schrift nicht so zu verstehen, als ob alles und jedes in ihr ohne weiteres jedermann verständlich wäre, sondern gar manches ist uns zunächst dunkel. Freilich an sich selbst, objektiv, ist die Schrift vollkommen klar und so helle wie die Sonne. Aber gleich wie vor die helle Sonne oft eine dunkle Wolke tritt, welche sie unserm Auge verdeckt, so ist unsre natürliche Blindheit schuld daran (1. Kor. 2, 14; 2. Kor. 4, 3—4), wenn uns so manches Bibelwort zeitweise, oder vielleicht auch dauernd dunkel bleibt. „Das ist wohl wahr," sagt Luther zu Ps. 37, „etliche Sprüche in der Schrift sind dunkel; aber in denselben ist nichts anderes, denn eben, was an andern Orten in den klaren offenen Sprüchen ist. Und da kommen Ketzer her, daß sie die dunkeln Sprüche fassen nach ihrem eignen Verstand, und fehlen damit wider die klaren Sprüche und Grund des Glaubens . . . Seid nur gewiß, ohne Zweifel, daß nichts helleres ist, denn die Sonne, das ist die Schrift. Ist aber eine Wolke dafür getreten, so ist sie doch nichts anderes dahinten, denn dieselbe helle Sonne. Also ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifelt nur nicht, es ist gewißlich dieselbe Wahrheit dahinten, die am andern Orte klar ist, und wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleib bei dem Lichten." Aber auch die dunkeln Stellen haben ihren guten Zweck: sie sollen uns antreiben, immer fleißiger in der Schrift zu forschen, damit wir es immer besser lernen, die Schrift durch die Schrift zu verstehen. Wäre alles in der Schrift auf den ersten Blick uns klar, so möchten wir leicht in Vermessenheit und Hochmut geraten, möchten des Wortes Gottes überdrüssig werden, oder uns einbilden, wir verstünden schon alles. Dem will Gott durch solche dunkeln Stellen vorbeugen, wie schon Augustin sagt: „Die hellen Stellen stillen den Hunger, die dunkeln wehren der Sattheit." Jedenfalls aber ist das zur Seligkeit Notwendige so klar und deutlich in der Schrift ausgedrückt, daß es auch der Einfältigste fassen kann. Und eben in diesen klaren Schriftstellen, welche allen verständlich sind, liegt der Hauptinhalt für Glauben und Leben.

Nun ist es freilich eine unleugbare Thatsache, daß sich je und je auch die Irrlehrer auf die Bibel berufen haben und ihre Häresieen mit der Schrift zu rechtfertigen suchen; und auch sonst ist schon mancher ernstgerichtete Bibelleser beim Forschen in der Schrift auf bedenkliche Abwege gekommen. Aber mit nichten ist die Schrift selbst schuld daran, sondern eben die natürliche Blindheit des Menschen, der falsche Gebrauch, den man von der Bibel macht, und der falsche Weg, den man bei ihrer Erforschung einschlägt. So wird z. B. sehr oft der Unterschied übersehen zwischen solchen Stellen, welche die zur Seligkeit notwendigen Heilswahrheiten wörtlich und unmißverständlich verkündigen (sedes doctrinarum), und solchen Stellen, deren Verständnis an gewisse Voraussetzungen oder Schlußfolgerungen geknüpft ist. Zu diesen Vorbedingungen und Verständnismitteln sind u. a. zu rechnen die Berücksichtigung des Zusammenhanges und

der Parallelstellen, die Bekanntschaft mit der einschlägigen Geschichte, Geographie und Altertumskunde, besonders aber die Kenntnis der biblischen Grundsprachen, weil die Übersetzungen*) zuweilen den Urtext nicht treffen. Da nun das christliche Volk die Bibel fast nur in Übersetzungen liest und wohl die wenigsten Bibelleser alle Vorkenntnisse besitzen, so wird zum rechten Schriftverständnis der Gebrauch guter Bibelerklärungen und Erbauungsbücher, besonders aber die schriftauslegende Unterstützung des gottgeordneten Predigtamtes unentbehrlich sein. Ist doch das Predigtamt gerade dazu vom Herrn verordnet, das Wort Gottes zu verkündigen, auszulegen und den Herzen nahe zu bringen, und so das Schriftverständnis zu fördern, gleich wie der Herr selbst den Emmausjüngern und Philippus dem Kämmerer die Schrift ausgelegt haben (vergl. Tit. 1, 9; 2. Tim. 4, 2 u. 5; 2, 2 u. 15 u. 24; Mal. 2, 7).

Vor allen aber ist zu beachten, daß die Schrift aus sich selbst ausgelegt werden muß (ex analogia scripturae); denn weil der heilige Geist der Schöpfer der Schrift ist, kann auch er nur deren authentischer Ausleger sein (vergl. Konkordienformel 657, 50). Wo dies geschieht, wo man das Einzelne aus dem Ganzen versteht, und das Ganze aus der Ähnlichkeit des Glaubens (secundum analogiam fidei, Röm. 12, 7), auch dabei stets im Auge behält, daß der Schlüssel zum Schriftverständnis die Rechtfertigungslehre ist, wo man so die dunkleren Stellen aus den helleren erklärt, da wird man je länger desto tiefer in das Verständnis der Schrift eindringen; und was zunächst mehr ein äußerliches Verstehen war, wird durch Erleuchtung des in alle Wahrheit führenden heiligen Geistes auch zu innerem Verständnis werden. Nur der Wiedergeborne kann die Schrift recht verstehen; aber auch ihm werden noch manche Mysterien des Glaubens übrig bleiben, manche Tiefen der göttlichen Geheimnisse, welche keines Menschen Geist ergründen kann, und uns erst in jenem Leben erschlossen werden sollen (1. Kor. 13, 12).

Hiernach müssen wir es auf das entschiedenste bestreiten, daß eigentlich nur die Kirche, die theologische Wissenschaft imstande sei, die Schrift recht zu verstehen und zu beurteilen, während die ungelehrten Laien auf die kirchliche Tradition angewiesen sein sollen. Ebenso entschieden wehren wir die so beliebte Theorie von den sog. offenen Fragen ab. Daß es auf dem Gebiet der Schrift offene Fragen giebt, kann nicht geleugnet werden. Aber nimmermehr kann da noch von offenen Fragen die Rede sein, wo sich die Schrift klar genug ausgesprochen hat. Wollte man alles als offene Fragen behandeln, über das die Gelehrten noch nicht einig sind (2. Tim. 3, 7; Eph. 4, 14), so würde das gewisse Gotteswort höchst unsicher werden, es wäre um ihre Deutlichkeit geschehen. — Endlich auch noch ein Wort über

d) Die Wirksamkeit (efficacia) der heiligen Schrift. Da die Wirksamkeit des heiligen Geistes ordentlicherweise an die äußeren Gnadenmittel des Wortes und der Sakramente gebunden ist, und die letzteren ihre Kraft erst durch das hinzukommende Wort empfangen, so muß dem Worte

---

*) Vergl. Ap. 9, 7 mit 22, 9: Sie hörten eine Stimme, — die Stimme des, der zu mir redete, hörten sie nicht. Man beachte, daß das im griechischen Urtext gebrauchte Verbum ἀκούω das einemal cum Genit., das anderemal cum. Accus. verbunden wird, und der Widerspruch ist beseitigt. Schon aus diesem einen Beispiel ist ersichtlich, wie überaus wichtig die Kenntnis des biblischen Urtextes ist zum richtigen Verständnis der Schrift. Darum wollte denn auch Luther „hart über den Sprachen gehalten" wissen, denn „sie sind die Scheide, darinnen das Messer des Geistes stecket".

Gottes eine übernatürliche Kraft innewohnen. Das Wort Gottes beschränkt sich nicht darauf, dem Menschen bloß äußerlich den Weg des Heils zu weisen, sondern es ist vielmehr, weil mit dem Geiste Gottes unzertrennlich verbunden, der Zuträger und Vermittler aller Gottesgnade. Es ist nicht ein toter Buchstabe, ein ermahnendes Zeichen, ein leerer Schall, wozu erst noch das innere Wort, der Geist kommen müßte, um kräftig zu werden (reformierte Lehre), sondern als das Wort des lebendigen Gottes ist es schon an sich selbst kräftig, um das zu wirken, was es lehrt und wozu es gesandt ist. Ja, es ist nicht nur da kräftig und wirksam, wo es gläubig angenommen wird, sondern auch da, wo es verworfen wird; dort wirkt es zum Leben, hier ist es ein Geruch des Todes zum Tode (2. Kor. 2, 16).

Nun aber bietet uns der Herr sein Wort in zwei Gestalten an, nämlich als geschriebenes und als gepredigtes Wort; denn es soll nicht bloß gelesen, sondern auch gehört werden. Und darum eben hat der Herr das Predigtamt verordnet und befohlen: Lehret alle Völker! Prediget das Evangelium aller Kreatur! (Vergl. Röm. 10, 15; 2. Kor. 3, 9; 4, 5; 11, 4; 2. Tim. 4, 2.) Ist es doch sein Wille, daß die Botschaft des Heils zur Kenntnis aller komme und eine gläubige Gemeinde (ecclesia) gesammelt werde, — was durch das bloße Lesen des Wortes nicht erreicht werden würde. Da aber, wie schon mehrfach hervorgehoben wurde, das Schriftwort das einzig objektiv gewisse Gotteswort ist, und dem Wort der kirchlichen Verkündigung kein selbständiges Dasein in der Gemeinde zuerkannt werden kann, so kann die mündliche Verkündigung des Wortes nicht unabhängig von der Schrift neben ihr hergehen, sondern sie muß aus der Schrift geschöpft werden und sich eng an sie anschließen; sie muß die Auslegung und Anwendung desselben sein und am Schriftwort ihre Quelle und Norm haben. Nur soweit dies zutrifft, ist das Predigtwort unfehlbar und kräftig, und ist dann nicht bloß Erkenntnisquelle und Wegweiser des Glaubens, sondern auch Erlösungsquelle; ist eine schöpferische Gotteskraft zur Seligkeit (Jes. 55, 11; Jer. 23, 29; Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 6 u. 18 u. 21; 1. Thess. 1, 5; 2, 13; Jak. 1, 21), wodurch dem Menschen der heilige Geist zum Glauben an Christus gegeben wird. Ohne Zweifel ist das aus der Schrift geschöpfte Gotteswort Geist und Leben (Joh. 3, 63; 1. Joh. 5, 6), ist das Organ des heiligen Geistes (Joh. 17, 20; Röm. 10, 17), der durch das Wort den Sünder zur Buße ruft (Gesetz), den Bußfertigen zum Glauben führt (Evangelium), dem Gläubigen die Rechtfertigung verkündigt und den Gerechtfertigten auf dem Wege der Heiligung erhält. Es ist der unvergängliche Same, aus welchem Sünder zu Gottes Kindern wiedergeboren werden (1. Petri 1, 23; Jak. 1, 18), es ist das Brot des Lebens, die Speise der Seele (Matth. 4, 4), der Gnadenborn, daraus wir lebendiges Wasser schöpfen (Joh. 4, 14; Ps. 68, 27), das helle Licht, das unsern Lebensweg erleuchtet (Ps. 119, 105), der Stab, darauf wir uns stützen (Ps. 119, 42), der Zuträger des Geistes (Gal. 3, 2 u. 5) und das Mittel, durch welches alles geheiligt wird (1. Tim. 4, 5); es ist die seelenbewegende Macht und Waffe der Kirche, durch welche die Welt für Christus erobert wird (Eph. 6, 17; Hebr. 4, 12; Off. 19, 15), an welcher sich die ganze Menschenwelt entscheiden muß (2. Kor. 2, 16), und welches die Welt einst richten soll (Joh. 12, 48), — kurz, das Wort Gottes ist das Gnadenmittel, das uns alle Gottesgnade zuträgt, auch die der Sakramente. Dies bezeugen denn auch sattsam die lutherischen Bekenntnisse; so Augsb. Konf. V; Apol. XXIV,

S. 264; Schmalk. Art. III, 8, S. 321; Kl. Kat. 1. u. 2. Bitte; Gr. Kat. 3. Gebot, S. 405; Konkordienformel S. 524 f.; 720 u. a. m. Besonders scharf aber bekämpfen sie die Irrlehre der Reformierten und der Schwarmgeister, welche Wort und Geist von einander trennen.

Auch in diesem Stück weicht die neulutherische Theologie von der altkirchlichen Lehre ab und behauptet: nicht die heilige Schrift sei das eigentliche Mittel zur Seligkeit, sondern nur das gepredigte Wort der Kirche, welches ein selbständiges Dasein in der Gemeinde habe, könne als Gnadenmittel gelten. „Es giebt, sagt Th. Harnack, eine weit verbreitete Anschauung, die den christlichen Glauben selbst auf den Glauben an die heilige Schrift gründet, eine Auffassung, welche die Bibel als das gottgeordnete Gnadenmittel ansieht, dieselbe für den Augapfel der Reformation und des evangelischen Glaubens erklärt und darauf hin die unbedingte Notwendigkeit für den seligmachenden Heilsglauben behauptet. Diese Auffassung widerspricht sowohl der heiligen Schrift selbst, als auch dem Zeugnis der alten und reformatorischen Kirche, sowie endlich dem der christlichen Erfahrung. Sie ist also nach allen hierbei in Betracht kommenden Seiten unhaltbar, denn wir glauben nicht an ein Buch, sondern an Jesum.“ Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung liegt auf der Hand.

§ 8.

Die Geschichte der Inspirationslehre.

Die Überzeugung, daß die kanonischen Schriften des Alten Testaments göttlichen Ursprungs und Inhalts seien, ging von den Juden*) zu den Christen über, und wird in den Schriften der ältesten Kirche auf das bestimmteste ausgesprochen. Als sich dann allmählich der neutestamentliche Kanon fixierte, übertrug man denselben Inspirationsbegriff auch auf diesen. Wenn hiergegen die heutige Theologie vielfach behauptet, daß sich die jüdische und altchristliche Inspirationslehre an die des Platonikers Philo († 39 n. Chr.) anlehne und von dort her beeinflußt sei, so müßen wir dies auf das entschiedenste bestreiten.

Die altkirchliche Inspirationslehre war von heidnischen Vorstellungen weit entfernt. Sie lehnt sich weder an Plato an (welcher die Begeisterung der Orakel als einen von den Göttern gewirkten mantisch-ekstatischen Zustand ansah), noch an den Juden Philo (welcher eine essenisch-therapeutisch-platonische Richtung vertrat). Die Theologie der christlichen Anfangszeit hat nicht von den Heiden gelernt, sondern gerade umgekehrt: die Heiden haben, wie uns Clemens Al., Justin, Origenes, Augustin zc. bezeugen, ihre besten Gedanken der Bibel entlehnt. Dies konnte für Philo, der im Besitz jüdischer Traditionen war, nicht schwer sein. Bei Plato freilich bleibt es uns verborgen, wie er mit den alttestamentlichen Lehren bekannt geworden ist; jedenfalls finden sich an verschiedenen Stellen seiner Schriften schon deutliche Anklänge an biblische Wahrheiten.

1. Die alte Kirche**). Daß die Lehre von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift in den ersten christlichen Jahrhunderten weniger

*) Vergl. Josephus c. Ap. I, 7.

**) Vergl. die Inspirationsschrift des Verf. S. 85 ff., sowie Köllings Theopneustie; dort werden die wichtigsten Aussprüche der alten Kirchenlehrer, betr. Inspiration, im Wortlaut mitgeteilt.

Dogma war, als Sache des frommen Gefühls, kann uns nicht wundern. Aber das stand doch allgemein fest, daß die Bibel nicht Menschenwerk, sondern Gottes Werk sei, göttliche, himmlische Schrift (*θεία γραφή, κυριακαὶ γραφαί, θεόπνευστοι γραφαί*, coelestes literae, bibliotheca sancta (Hieron.), *τὰ βιβλία* (Chrysost.). Alle diese Bezeichnungen weisen zugleich darauf hin, daß man die heilige Schrift als ein harmonisches Ganzes ansah. Ebenso bezeichnend sind auch die den biblischen Schreibern beigelegten Namen, wie: Diener der Gnade Gottes, Werkzeuge des heiligen Geistes und der Stimme Gottes, Mund Gottes, Hände Gottes, Geistesträger, Christusträger, vom Geist angehauchte, von Gott gelehrte, vom heiligen Geist getragene und geleitete Männer (*λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, ὄργανα θείας φωνῆς, στόμα θεοῦ, πνευματοφόροι, χριστοφόροι, ἐμπνευσθέντες, θεοδίδακτοι, θεοφορούμενοι*, divinae voces etc.). Getrieben und bewegt (*κινηθέντες*), angehaucht, erleuchtet und weise gemacht (*πεφωτισμένοι, σοφισθέντες*) vom heiligen Geist (Theophil, Orig.), der sie erfüllte (Clemens A.), der den Mund der Propheten wie Werkzeuge regierte und bewegte (Athenag.), der ihre Hand führte (Aug.), haben sie, von Gott gelehrt und in Gott erhoben, die heiligen Schriften geschrieben und die ihnen vom heiligen Geist erteilten Offenbarungen und Weissagungen vermittelt (Orig.). Gott selbst, der göttliche Geist, hat durch sie geredet (Justin) und die heiligen Schriften geschrieben (Orig.), sodaß es ein und dasselbe ist zu sagen: Jeremias spricht, oder: der Geist spricht in (durch) Jeremia (Clemens A.). Zuweilen wird die Inspiration der heiligen Männer auch wohl speziell dem göttlichen Logos zugeschrieben, der sich auf diese herabließ (Theophil), der sie begeisterte (Justin, Iren.), der sie mit dem heiligen Geist erfüllte und durch sie sprach. Sie alle haben im Auftrage und nach dem Willen Gottes geschrieben (Iren., Euseb.); Gott selbst hat sie teils direkt, teils indirekt dazu veranlaßt (Augustin: imperavit). Ebenso bestimmt behaupten die meisten alten Kirchenlehrer, daß der heilige Geist den biblischen Schreibern beides, Materie und Form, Sachen und Worte eingegeben habe. Selbst Origenes († 254), der Vater der spekulativen Theologie, hatte trotz vieler heterodoxer Anschauungen eine solche Ehrfurcht vor der Schrift, daß er sagt: „Meinst du, daß der Evangelist umsonst dieses gesetzt hat ꝛc.? Ich glaube, daß kein Jota und kein Titel vergeblich ist im Unterricht Gottes an die Menschen. Denn keineswegs können wir von den Schriften des heiligen Geistes sagen, daß etwas Überflüssiges oder Müßiges in denselben sei, obwohl manches dunkel scheinen mag.“ Ja, er spricht sogar vom „Buchstaben des heiligen Geistes“ und ist der Überzeugung, daß kein einziges Schriftzeichen (apex = ein Quantitätszeichen, etwa der Circumflex) in der Schrift zufällig und ohne göttlichen Inhalt sei, denn „die Propheten und Apostel wußten genau, was sie schreiben durften und wie sie es schreiben mußten“. Ähnlich Irenäus, Augustin u. a. — Den Zustand der inspirierten Propheten und Apostel dachte man sich deshalb vorwiegend als einen empfangenden, leidenden, passiven, als ein Sichhingeben an das Wirken des Geistes Gottes, der durch sie redete, der sie als seine Werkzeuge (*ὡς ὄργανα*) gebrauchte. So vergleichen schon die beiden ältesten Apologeten Athenagoras und Justin die heiligen Schreiber mit musikalischen Instrumenten, und sagen: der heilige Geist habe sich bei Abfassung der Bibel dieser Männer bedient, etwa wie ein Flöten-

bläser seiner Flöte; oder sie gebrauchen das Bild einer Lyra, einer Zither, welche der heilige Geist wie ein vom Himmel herabgekommenes Plektrum gerührt habe, um ihnen Lebenstöne zu entlocken, während sich der Prophet selbst in einer von höherer Macht gewirkten heiligen Begeisterung befinde. Keineswegs aber dachte man sich diese Passivität des inspirierten Schreibers als ein völlig willenloses, bewußtloses, unwiderstehliches, mantisches Überwältigtsein des Menschengeistes vom göttlichen Geiste, wie wenn der Inspirierte momentan seines Verstandes beraubt gewesen sei nach Art der montanistischen Seher (Tertullian); gegen eine solche Vorstellung verwahren sich Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Epiphanius u. a. ausdrücklich. Auch die genannten Apologeten waren gewiß nicht so unverständig, daß sie ein musikalisches Instrument aus totem Holz und Metall, welches erst der Mund oder die Hand eines Spielenden erklingen macht, auf gleiche Linie mit einem vom Geist Gottes berührten Menschenherzen gestellt hätten; vielmehr wollten sie durch die von ihnen gebrauchten Bilder nur vergleichsweise (*ὡς ὄργανα, ὡσεὶ αὐλήτης*) hervorheben, daß die Bibel nicht das Produkt des Menschengeistes sei, sondern von Gott eingegeben und gewirkt. Waren die von ihnen gebrauchten Bilder mißverständlich, so sprechen sich andere Vertreter der alten Kirche um so deutlicher aus und lassen keinen Zweifel darüber, daß man die Inspiration nicht dynamisch-mechanisch faßte. Wie bei der Bekehrung die natürlichen Gaben nicht gewaltsam unterdrückt, sondern vielmehr von göttlichen Lebenskräften so durchdrungen werden, daß der Mensch, frei geworden vom Gesetz der Sünde, nun ein Knecht der Gerechtigkeit wird, der mit Lust und Liebe dem Herrn dient, so geht ähnlicherweise auch bei der Inspiration Gebundenheit und Freiheit Hand in Hand; alles Mantisch-Ekstatische bleibt hier ausgeschlossen. Das hat die alte Kirche niemals bezweifelt; denn wie hätte sie sonst behaupten können, daß die heiligen Männer sich meist erst durch fleißiges Forschen die erforderlichen Vorkenntnisse gesammelt hätten, ehe sie anfingen, in Kraft des heiligen Geistes zu predigen und zu schreiben? (Iren., Orig., Aug.) Auch bringen die Kirchenväter die stilistische Verschiedenheit der biblischen Bücher, die zum Teil schwerfällige Sprache, die besondere Darstellungsweise ꝛc. der Propheten und Apostel zur Sprache (Clemens R., Iren., Orig., Eusebius, Chrysost., Hieron.). Einige derselben nehmen Gradunterschiede der Inspiration an; so Novatian, und besonders Origenes, welcher das Neue Testament höher stellt als das Alte, und von den Evangelien das des Johannes am höchsten achtet. Aber fast allgemein war man von der Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift überzeugt, wenigstens was den Urtext betrifft; für die Abschriften und Übersetzungen desselben konnte man natürlich keine Garantie übernehmen. Augustin z. B. sagt: wenn er auf scheinbare Widersprüche in der Schrift stoße, so zweifle er keinen Augenblick, daß entweder die Abschrift fehlerhaft sei, oder der Übersetzer den Gedanken des Originals nicht genau ausgedrückt, bezw. die Sache selbst nicht richtig verstanden habe. Offenbar meint Augustin hier die Übersetzer des neutestamentlichen Kanons, denn nachweislich sah er mit den meisten alten Kirchenlehrern (Clemens A.) die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, als dem hebräischen Urtext gleichstehend an, als göttlich inspiriert, und zwar schon aus dem Grunde, weil die meisten alttestamentlichen Citate in Neuen Testament nach der LXX gegeben werden. —

So steht es denn fest, daß die alte Kirche in ihren namhaften Vertretern mit seltener Einstimmigkeit eine reale Inspiration gelehrt hat, wie sie denn auch im Nicänum vom heiligen Geiste bekennt: „Der durch die Propheten geredet hat". Mochte auch in andern Lehrstücken die römisch-occidentalische Kirche von der griechisch-orientalischen abweichen, in der Lehre von der Inspiration vertrat das Morgenland und das Abendland wesentlich dieselbe Stellung, nur wenige Ausnahmen abgerechnet. Aber gerade aus dem Widerspruch, der hier und da allerdings hervortrat, ist klar ersichtlich, wie tief die kirchliche Lehre in das allgemeine Bewußtsein getreten war. Kam doch solcher Widerspruch vorzugsweise von einer Seite her, welche, wie die Gnostiker, Arianer, Anomöer &c. sich nicht scheuten, die kirchlichen Grundlehren von der Dreieinigkeit, von Christi Gottheit u. a. umzustoßen. Da konnte es nicht überraschen, daß Leute von solcher Richtung kein Bedenken trugen, die ihnen unbequemen Schriftstellen zu streichen und unter dem Vorwande zu verwerfen: dies oder jenes Wort habe der Apostel als Mensch gesagt, oder es sei nur ein alttestamentliches Wort &c. Noch einen Schritt weiter, und man leugnete die göttliche Eingebung der Schrift gänzlich. Solche Häretiker erfuhren durch Epiphanius, Hieronymus u. a. die ihnen gebührende Abfertigung.

Aber auch noch von einer andern Seite her erfuhr die kirchliche Inspirationslehre ernstlichen Widerspruch, nämlich von Theodor von Mopsuestia († 429), dem Haupt der antiochenischen Schule. Dieser Mann, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit, huldigte nicht bloß der pelagianischen Irrlehre, sondern wurde auch der Begründer des Nestorianismus; seine Lehren und Schriften wurden 553 von dem 5. ökumenischen Konzil zu Konstantinopel verdammt. Kein Wunder, daß ein solcher Irrlehrer, welcher in Christo vornehmlich einen Menschen sah, auch in der Schrift weniger Göttliches als Menschliches zu finden glaubte und sie teilweise recht unehrerbietig beurteilte. Nach seiner Meinung ist z. B. das Buch Hiob ein auf heidnischem Grund und Boden entstandenes Gedicht, das Hohelied ein langweiliges Brautkarmen ohne allen prophetischen, historischen und lehrhaften Inhalt; ebenso sollen die Sprüche und der Prediger nicht göttliche Offenbarung, sondern nur menschliche Weisheit enthalten u. s. w. Überall erblickte er in der heiligen Schrift menschliche Grundlagen, und ging deshalb bei Auslegung der Propheten und Psalmen stets von rein menschlichen und historischen Gesichtspunkten aus, während er das Messianische darin bekämpfte, — also ganz so, wie die moderne Kritik. Zum Glück steht jedoch Theodor fast ganz isoliert da, denn seine Auffassung wird von andern Anhängern der antiochenischen Schule nicht geteilt, weder von Theodoret noch von Chrysostomus u. a. Und wenn sich auch bei einzelnen Lehrern der alten Kirche freiere Wendungen finden, so gehören solche Abweichungen doch „nicht zur Substanz der Inspirationslehre, sondern sind nur ein Accidenz. Der modernen Theologie unserer Tage wohnt daher kein irgend wie legitimes Recht bei, für ihre enthauptete Inspirationslehre an den Richterstuhl der alten Kirche zu appellieren" (Kölling).

2. Das Mittelalter. Die Kirche des Mittelalters hielt im wesentlichen die aus der alten Kirche überkommenen Vorstellungen von der Schriftinspiration fest, ohne jedoch besondere Bestimmungen darüber auf-

zustellen. Auch ihr galt die heilige Schrift als Norm der Wahrheit (Gregor d. Gr., Johs. Damasc.). Daneben aber maß man der kirchlichen Tradition je länger je mehr eine weit höhere Bedeutung bei, als bisher, was nicht ohne Einfluß auf die Stellung zur Schrift und deren Inspiration bleiben konnte.

Solange die älteste Kirche noch keine schriftliche Aufzeichnungen besaß, war sie selbstverständlich noch ausschließlich an die mündlichen Überlieferungen aus der apostolischen Zeit gewiesen; ja diese Traditionen mußten vor und zur Feststellung eines neutestamentlichen Kanons sogar über die apostolischen Schriften gestellt werden, weil die letzteren noch nicht allgemein verbreitet und anerkannt waren. Aber auch nach Feststellung des neutestamentlichen Kanons blieb die mündliche Überlieferung (*παράδοσις ἄγραφος*, Euseb.) in hohem Ansehen, insofern man sie der Bibel, welche allerdings als höchste Glaubensnorm verehrt wurde, erklärend und ergänzend zur Seite stellte. Jedoch fing man schon bald an, die kirchliche Tradition als eine von der Schrift unabhängige Erkenntnisquelle anzusehen. So setzte bereits Basilius († 379) ein geschriebenes und ungeschriebenes Gotteswort (*ἔγγραφα καὶ ἄγραφα*) einander gegenüber und meinte, die Schrift enthalte bloß verhüllt (implicite) das, was die Tradition deutlich (explicite) lehre. Ähnlich stand Augustin. Vincenz von Lerinum († 450) stellte dann als Kennzeichen der wahren kirchlichen Tradition auf: daß sie das enthalten müsse, was in der Kirche überall, immer und von allen geglaubt worden sei (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum sit = universitas, antiquitas, consensio).

Auf diesem Wege schritt dann die Kirche des Mittelalters fort und kam so allmählich dahin, daß sie die Tradition auf eine noch fortgehende Eingebung des heiligen Geistes zurückführte, und auch den Entscheidungen der Konzilien dieselbe göttliche Inspiration beimaß, wie den Evangelien (Gregor d. Gr.). Längere Zeit rangen Schrift und Tradition um den Vorrang, aber immer mehr wurde die Schrift hinter die Tradition zurückgestellt und durch willkürliche Menschensatzungen getrübt, obwohl es nicht an ernsten Mahnstimmen fehlte, welche für die Wiederherstellung der Schriftautorität eintraten (Waldenser, Vorreformatoren); aber vergebens. Ja, die Papstkirche verirrte sich soweit, daß sie im bewußten Gegensatz zur Reformation im Tridentinum von 1546 (sess. IV; Cat. Rom. Fr. 12) die Gleichstellung der Tradition mit der Schrift als Dogma aussprach, was sie mit der Unvollständigkeit und Undeutlichkeit der Schrift zu begründen suchte. Ferner wurden die alttestamentlichen Apokryphen den kanonischen Schriften gleichgestellt; letztere aber wurde ihrer normativen Autorität dadurch entkleidet, daß man ihre Auslegung von der Tradition, d. i. von der katholischen Papstkirche abhängig machte, die fehlerhafte Vulgata als authentischen Bibeltext annahm und die Bibel selbst der Gemeinde möglichst entzog, bezw. den Gebrauch derselben von der priesterlichen Erlaubnis abhängig machte. So tritt denn bei den Römischen die heilige Schrift vor der alles geltenden Tradition, der Kirchenlehre, in den Hintergrund. —

Wie lebendig aber noch zu Anfang des Mittelalters der Glaube an die Autorität der Schrift und an ihre göttliche Eingebung im kirchlichen Bewußtsein vorhanden war, beweist u. a. der zwischen dem Abt

Fredegis von Tours († 804) und dem Erzbischof Agobard von Lyon († 840) entbrannte Streit, in welchem es sich zunächst um den Stil der heiligen Schrift handelte. Während Agobard einer freieren Richtung huldigte, vertrat Fredegis die Verbal- und Literalinspiration. Wie Agobard im Abendlande, vertrat im Morgenlande der Mönch Euthymius Zigabenus († 1118) einen freieren Standpunkt.

Was speziell die Scholastiker betrifft (vergl. § 5, S. 22 ff.), so sprechen wohl noch viele derselben der heiligen Schrift die höchste Autorität zu, wenigstens in der Theorie (Anselm), und lassen die kirchliche Tradition teils gegen die Vernunft (Erigena), teils gegen das Buch der Natur (Bernhard v. Cl.) zurücktreten; thatsächlich aber stellen sie die Tradition zum wenigsten der Schrift gleich. Einige von ihnen suchen auch das Wesen der Inspiration näher zu bestimmen (Th. Aquin, Duns Scotus), wie es ähnlicherweise der Rabbine Maimonides († 1208) in betreff der alttestamentlichen Prophetie versucht hat. Die freieste Stellung zur Schrift und zu der kirchlichen Tradition nimmt wohl Abälard ein. — Die Mystiker des Mittelalters heben mehr die der Schrift inne wohnende göttliche Kraft (das innere Wort) hervor, als den göttlichen Ursprung der Schrift; sie lassen den Begriff der Inspiration mit der göttlichen Erleuchtung zusammenfließen und nehmen eine fortgehende Inspiration der Frommen an. — Zu Ende des Mittelalters suchten verschiedene Theologen die Scholastik mit der Mystik zu vereinigen (z. B. Bonaventura, † 1274) und so die entartete Scholastik wieder neu zu beleben (Nic. v. Lyra, † 1340; Gerson, † 1429). Doch war ihr Bemühen ebenso erfolglos, als das der Vorreformatoren (Wiclif, Huß, Wessel, Wesel 2c.), welche wie die Humanisten Reuchlin († 1523) und Erasmus († 1536) eine Rückkehr zur Schrift forderten.

3. **Das Reformationszeitalter.** Von Anfang an stellte sich die reformatorische Kirche im Gegensatz zur katholischen auf den Boden der heiligen Schrift und erhob dieselbe zu ihrem formalen Prinzip. Sie erklärte die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments für die einzig sichere und ausreichende Quelle der Heilserkenntnis und für die alleinige Glaubensnorm. Sie verwarf deshalb die kirchliche Tradition im katholischen Sinne, und nahm dieselbe nur soweit an, als sie sich mit der Schrift verträgt. Ebenso schloß sie die sog. Apokryphen vom Schriftkanon aus, und gestand nicht bloß dem Klerus, sondern auch jedem heilsbegierigen Laien das Recht zu, nicht bloß die Schrift zu lesen, sondern sie auch sich auszulegen, und zwar ex analogia fidei. —

Welche große Ehrfurcht die Reformatoren der heiligen Schrift zollen, ist allbekannt. Und wenn wir auch bei ihnen noch keine systematisch ausgebildete Inspirationslehre finden, so steht denselben doch die göttliche Eingebung des Bibelwortes zweifellos fest. Dies gilt vor allen von **Luther.** Luther war so recht ein Mann der Schrift, der sich in sie vertieft und eingelebt hat, der ihre göttliche Seligkeitskraft an seinem Herzen erfahren hat, wie wenig andere. Ehe er öffentlich als Reformator auftrat, hatte er von 1507 (seiner ersten Begegnung mit Staupitz) bis 1517, also ein volles Jahrzehnt, in der Schrift geforscht und studiert, und war nach schweren Seelenkämpfen zu dem seligen Trost der Rechtfertigung aus Gnaden allein hindurchgedrungen, den er dann der Christenheit zum Nacherleben darbot. Die Rechtfertigungslehre stand ihm so recht im

Zentrum, um das sich bei Luther alles drehte; sie beherrschte sein ganzes Denken und Wirken und war das eigentliche Materialprinzip der deutschen Reformation, welches er allseitig ausbaute. Dagegen hat sich Luther über das Formalprinzip nicht mit gleicher Entschiedenheit ausgesprochen, und zwar aus dem Grunde, weil es nicht zu seinen unmittelbaren Lebensaufgaben gehörte, der Kirche eine systematisch durchgearbeitete Inspirationslehre zu geben. Daß er aber hierzu befähigt gewesen wäre, wie kein zweiter, dafür bürgt uns die Fülle von höchst wichtigen Zeugnissen, welche er für die Göttlichkeit der Schrift hin und wieder ausgesprochen hat. „Es kommt in Luthers theologischer Gesamtarbeit der hohe Artikel von der Inspiration wahrlich nicht zu kurz, und wenn man nur ehrlich die Goldkörner sammelt, die in Luthers Schriften nach dieser Richtung hin zerstreut sind, so wird man finden, daß die festgeschlossene Inspirationslehre der großen genuin lutherischen Dogmatiker durchaus auf Luther ruht" (Kölling). Gottes Wort war der Maßstab, daran Luther alles maß; war die Rüstkammer, aus der er seine Waffen gegen die Päpstlichen, gegen die Schwarmgeister und die Sakramentierer nahm. Und eben gegen diese drei Feinde hatte er die alleinige Autorität des göttlichen Schriftwortes zu verteidigen: gegen die römische Gleichstellung von Schrift und Tradition, gegen den Versuch der Schwärmer (Schwenkfeld, Carlstadt, Müntzer rc.), neben oder über die Schrift die innere Offenbarung oder das innere Licht zu setzen, und gegen den Versuch eines keimenden Rationalismus (Zwingli rc.), neben die Schrift die Vernunft als selbständige Erkenntnisquelle zu stellen. „All mein Schreiben und Lehren, sagt Luther (wider König Heinrich, Erl. A. 28, 376), stelle ich darauf, daß nicht sei zu lehren und zu halten, was nicht klar in der Schrift stehet . . . Ich berufe mich auf Gottes Wort und Schrift gegen Menschen Sprüche und Brauch . . . Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort die Schrift und das Evangelium. Hie stehe ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über alles, göttliche Majestät stehet bei mir. Darum gebe ich nicht ein Haar drauf, wenn tausend Augustinus, tausend Heinzen Kirchen dazu, wider mich wären, und ich bin gewiß, daß die rechte Kirche mit mir hält an Gottes Wort". —

Trotzdem behaupten fast einstimmig die heutigen Vertreter der wissenschaftlichen Theologie, daß Luther bei aller Ehrfurcht vor der heiligen Schrift über deren Inspiration freier gedacht und auch die menschliche Seite der Schrift gebührend gewürdigt habe. Sie sagen: der absolute Inspirationsbegriff, wonach die eigene Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller bei Konzipierung des niederzuschreibenden Wortes und das Menschlich-Unsichere und Fehlsame ausgeschlossen sein solle, finde sich bei Luther nicht; vielmehr habe auch er mancherlei Irrungen und Fehler in und an der Schrift zu rügen, er unterziehe sie einer scharfen Kritik und erkenne ihr nur eine limitierte, auf die Heilslehre beschränkte Irrtumslosigkeit zu. Als Belege hierfür werden dann zahlreiche Aussprüche aus Luthers Schriften angezogen, und zwar zumeist solche, welche teils aus dem Zusammenhang gerissen sind, teils solche, welche eigentlich nicht von der Inspiration handeln, sondern von der Kanonizität einzelner biblischer Bücher. So u. a. Tholuck (in Herzogs Real-Enc.), Kahnis (Dogm. I, 275 ff.), Luthardt (christliche Glaubens-

lehre 530), Dieckhoff (Inspir. 31) &c. Kahnis z. B. sagt (a. a. O.): „Den Standpunkt der Freiheit vertritt Luther . . . Wie bei Origenes liegt allen seinen Aussprüchen die Überzeugung zu Grunde, daß der heilige Geist den heiligen Schriftstellern nicht mechanisch Inhalt und Worte eingegeben habe, sondern ihrer menschlichen Individualiäten sich als freier Organe bedient habe . . . In dieser Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Seite liegt der Grund seiner doppelten Art, von der Schrift zu reden. Während er die Bücher Mosis Schriften des heiligen Geistes nennt, meint er, daß Moses die Gesetze wesentlichenteils aus den Bräuchen der Väter entlehnt habe. Von den Propheten sagt er, daß dieselben Moses und ihre Vorgänger studiert, und nicht immer Gold und Silber, sondern auch Heu, Stroh und Holz darauf gebaut haben. Die Geschichtsschreibung beurteilt er so, daß er sich die Möglichkeit von geschichtlichen Ungenauigkeiten und Widersprüchen offen gehalten hat. Von dem Evangelium des Johannes, das er das zarte Hauptevangelium nennt, meint er, daß es die Reden Christi wohl nicht immer nach der Ordnung gebe, und auch geschichtliche Thatsachen, z. B. die Verleugnung Petri im Hause des Kaiphas ungenau darstelle. Von den Reden Christi über die letzten Dinge bei Matthäus meint er, daß sie gegen die Ordnung, wie sie Lukas einhalte, durcheinander geworfen seien. In den Reden des Stephanus sah er geschichtliche Irrtümer. Aber auch in den apostolischen Briefen findet er Menschliches. Von der allegorischen Deutung des Namens Hagar (Gal. 4, 25) meint er, daß sie zum Stich zu schwach sei, und von 1. Petri 3, 19 urteilt er, daß Petrus hier etwas unter den apostolischen Geist herabgehe. Im Alten Testament fand er das Buch Esther des Kanons unwürdig, und sagt von den Büchern Esra und Nehemia, daß sie estherten (estherissant). Im Neuen Testament vermißt er im Hebräerbrief apostolischen Geist, und in die Apokalypse konnte sich sein Geist so wenig finden, daß er sie weder für apostolisch noch prophetisch hielt. Von Jakobus aber, den er mit Paulus nicht vereinigen konnte, wagte er zu sagen: Male concludit — delirat. In seinem Urteil über diesen Brief sprach er auch den Maßstab aus, der ihn dabei leitete: Was Christum nicht lehret, das ist auch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus und St. Paulus lehret . . . Luthers an der heiligen Schrift genährter Geist, welcher den ewigen Kern der Schrift in sein Bewußtsein genommen hatte, verhielt sich eben deshalb frei zur Schrift."

So urteilt Kahnis über Luther, und mit ihm die Mehrzahl der heutigen wissenschaftlichen Theologen. Aber hat denn wirklich Luther eine so freie Stellung zur Schrift und deren Inspiration eingenommen und in der Schrift Irrtümer gefunden und gerügt? Wir bestreiten dies aufs entschiedenste, glauben vielmehr das Gegenteil. In einer kleinen Monographie (Was lehrt Luther von der Inspiration der heiligen Schrift? 1890) haben wir aus Luthers eigenen Aussprüchen — mehr als 60 — nachgewiesen, daß sich in seinen Schriften fast alle wesentlichen Momente der strengsten Inspirationslehre finden, und daß schon Luther genau dasselbe gelehrt hat, was wir § 7 als Resultat des biblischen Selbstzeugnisses in vier Sätze zusammengefaßt haben. Nachweislich lehrt nämlich Luther: 1. Gott selbst, bezw. der heilige Geist ist der eigentliche Urheber der heiligen Schrift; die biblischen

Schreiber waren bei Abfassung derselben seine Werkzeuge, deren er sich dabei bediente.

Ausdrücklich nennt Luther die heilige Schrift ein Werk des heiligen Geistes und sagt von ihr: sie sei des heiligen Geistes Buch, sei — wiewohl durch Menschen geschrieben — doch nicht von oder aus Menschen, sondern aus Gott; sie sei geschrieben und gemacht vom heiligen Geist, welcher darin rede. Er nennt die Schrift u. a. „Christi geistlichen Leib", „Gottes Brief", „Gottes Mund"; ja er bezeichnet sie wohl auch kurzweg als „Gott selbst", weil Gott von seinem Worte unzertrennlich ist, denn wo Gottes Wort ist, da ist er selbst. — Von den biblischen Schreibern aber sagt er, daß der heilige Geist durch sie geredet habe, daß sie gezeugt haben aus dem heiligen Geiste oder durch Einsprache des Geistes, der ihnen die Worte in den Mund legte und ihnen Herz und Zunge regierte.

2. Vom heiligen Geiste empfingen die biblischen Schreiber sowohl den Impuls zum Schreiben, als auch das, was sie schreiben sollten, und zwar nach Inhalt wie nach Form (Verbalinspiration). Der h. Geist, sagt L., hat sie zum Reden und Schreiben angetrieben; er hat es haben wollen, daß sie so schrieben, wie sie es gethan haben. Die Schrift ist das in Buchstaben gefaßte Wort Gottes. Darum ist aber auch in ihr kein Wort, kein Buchstabe, kein Titel zufällig und vergeblich; ja an einem Titel und Buchstaben der Schrift ist mehr gelegen, als an Himmel und Erde.

3. Da die heilige Schrift durchweg Gottes Wort ist, muß sie auch von Irrtümern, Widersprüchen und Mängeln frei sein, und zwar nicht bloß in Hauptsachen, sondern auch in Nebensachen. In der h. Schrift, wenigstens in ihrem Urtext, können sich nach L. keinerlei Irrtümer und Widersprüche finden. Sie trüget und fehlet nicht, wie Menschenwort thut, denn in ihr redet ja Gott, welcher wahrhaftig ist. Selbst in den geringfügigsten Dingen, auch in ihren naturhistorischen, chronologischen rc. Mitteilungen ist sie zuverlässig, ebenso in ihren alttestamentlichen Citaten. Und selbst da, wo sie scheinbar fehlsam ist, und keine rechte Ordnung inne hält, ist sie durchaus glaubwürdig. Wo man sie aber nicht mit der Vernunft erfassen kann, da lasse man seinen Vorwitz und ziehe den Hut vor ihr ab; denn wer ein Stück der Bibel verwirft, der muß sie ganz verwerfen.

4. Als Gottes Offenbarungswort an die Menschen beansprucht die heilige Schrift göttliche Autorität; sie ist sowohl Quelle und Grund, als auch alleinige und ausreichende Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens, und ein Mittel zur Seligkeit. In zahlreichen Aussprüchen bezeugt Luther seine große Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, die er das beste und höchste Buch Gottes nennt, das edelste Heiligtum, einen unversiegbaren Born, eine unerschöpfliche Fundgrube göttlicher Weisheit und himmlischen Trostes. Er nennt sie eine Kaiserin, der man ohne Widerspruch folgen und gehorchen müsse. Es ist ihm, als ob jeder Spruch der Bibel ihm die Welt zu enge mache; er fühlt sich von der Schrift gefangen und gebunden, und kann nicht heraus. Die Schrift ist ihm Norm und Probestein, daran er alle Lehre geprüft haben will; und da aus ihr nicht bloß die rechte Heilserkenntnis, sondern auch

der seligmachende Glaube geschöpft wird, soll sie von Geistlichen wie auch von Laien eifrig gelesen werden.

Es ist uns unfaßbar, wie Kahnis die vielen Aussprüche Luthers, welche dessen Stellung zur heiligen Schrift auf das klarste kennzeichnen, hat ignorieren können, und nun eine ganze Serie von Argumenten zusammenstellt, welche das Gegenteil beweisen sollen. Aber sehen wir uns doch einmal die wichtigsten seiner Beweisgründe etwas näher an. Zunächst hebt Kahnis lobend hervor, daß es auch Luthers Überzeugung gewesen sei, der heilige Geist habe den biblischen Schriftstellern nicht mechanisch Inhalt und Worte eingegeben, sondern sich vielmehr ihrer Individualitäten als freier Organe bedient. *Gewiß, Luther war weit davon entfernt,* sich die heiligen Männer als tote Maschinen zu denken; und doch hat er sie nicht als „freie" Organe angesehen, die ganz nach Belieben ihre eignen Gedanken und Worte niederschreiben konnten, sondern „was sie redeten und schrieben, sagt er, war ihnen vom heiligen Geist eingegeben" (Die letzten Worte Davids, Erl. A. 37, 11 ff.). — Daß Luther *einen Unterschied macht zwischen* einer menschlichen und göttlichen Seite der Schrift, geben wir zu; aber wir bestreiten, daß er beide Seiten in Gegensatz zu einander gestellt hat (vergl. § 7, S. 67), dem zufolge er in doppelter Weise von der Schrift rede. Als Beweis hierfür wird u. a. hervorgehoben, daß Luther die Bücher Mosis nicht bloß als Schriften des heiligen Geistes bezeichne, sondern auch sage, die mosaischen Gesetze seien wesentlich aus Bräuchen der Väter entlehnt. Wir leugnen nicht, daß Moses und die Propheten bei Abfassung ihrer Bücher auch alte Urkunden und Überlieferungen benutzt haben (vergl. Erl. A. 33, 186), wir behaupten aber, daß auch dies unter Leitung des heiligen Geistes geschah, der *ihnen eingab, was sie von den entlehnten Bräuchen* rc. schreiben und verwerten sollten. — Als einen weiteren Beleg für die menschliche Entstehung der Schrift führt K. einen aus Luthers Vorrede zu „Links Annotation in die 5 Bücher Mosis" entnommenen Ausspruch an, welchen er, wie schon Tholuck (bei Herzog, 1. Aufl.), dann auch Luthardt (Komp.) und Cremer (bei Herzog, 2. Aufl.) *verstümmelt und völlig mißverstanden* wiedergiebt. Luther empfiehlt dort nämlich, man möge beim Forschen und Lesen der heiligen Schrift sich Notizen machen und „mit der Feder da sein und aufzeichnen, was ihm unter dem Lesen und Studieren sonderlich eingegeben ist, daß er es merken und behalten könnte. Und haben ohne Zweifel a u f d i e s e W e i s e (*wird bei K.* rc. ausgelassen) die Propheten in Mose, und die letzten Propheten in den ersten studiert, und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Denn es sind nicht solche Leute gewesen, wie die Geister und Rotten, die Mosen haben unter die Bank gesteckt, und eigen Gesicht gedichtet und Träume gepredigt, sondern sich in Mose täglich und fleißig geübt; wie er denn auch gar oft und hart befiehlt, sein Buch zu lesen rc. Ob aber denselben treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz (K. schreibt statt Holz „Stoppeln"), und nicht eitel Silber, Gold und Edelgestein bauten, so bleibt doch der Grund da, das andere verzehret das Feuer des Tages, wie St. Paulus sagt *und Mose: Ihr sollt von den Firnen (= vorjährige Früchte)* essen, und wenn das Neue kommt, das Firnen wegthun". (Erl. A. 63, 377 f.) Aus dem Zusammenhange geht also klar hervor, daß Luther hier mit keiner Silbe vom Schreiben der heiligen Schrift redet, sondern vom Schreiben solcher Bücher, wie sie Link schrieb; seine Worte handeln *mithin nicht von* einem Schreiben unter der Wirkung der Inspiration, sondern vom Studieren der Schrift mit Niederschreiben dessen „in ein Buch", was beim Lesen der heilige Geist an Verständnis giebt, daß man es „merken und behalten" kann. Und eben „auf diese Weise" haben auch die Propheten in der Schrift studiert und sich bei ihren Meditationen Notizen gemacht; hierbei haben sie *aber nicht* bloß gute, vom heiligen Geist eingegebene Gedanken niedergeschrieben, sondern zuweilen auch falsche und menschliche Gedanken. Übrigens wissen wir gerade aus Luthers Munde, daß die alttestamentlichen Propheten nur zu bestimmten Zeiten und Zwecken, also vorübergehend inspiriert waren, sodaß sie ebenso gut wie alle anderen Frommen außer *ihrem Amte neben ihren* guten, vom heiligen Geist gewirkten Gedanken auch irrige und fehlsame hatten. — Auf die weitere Bemerkung, daß sich Luther die Möglichkeit von geschichtlichen Ungenauigkeiten und Widersprüchen in der Schrift offen gehalten habe, z. B. in den Parallelberichten der Evangelisten, in der Rede des Stephanus rc., antworten wir mit seinen eignen Worten: „Es ist unmöglich, daß die Schrift wider sich selbst sein sollte, — obwohl es in deinem Kopfe wider einander ist und sich nicht reimet; — es ist des heiligen Geistes Weise in der Schrift, daß er also redet und oft beides in einander mischet und menget, — sodaß es scheint, als halten die Propheten und Apostel keine Ordnung, sondern werfen das Hundertste ins Tausendste (vergl. Ausgabe von Walch XX, 964, 994; VIII, 2140; VI, 268; IX, 452; XIV, 8). — Wie Luther über die einzelnen Bücher urteilte, sagt er in seiner Vorrede zur deutschen Bibelübersetzung. Sein hartes Urteil, welches er angeblich über das

Buch Esther gefällt haben soll, bezieht sich übrigens nicht auf das kanonische Estherbuch, sondern auf die Zusätze zu demselben in der griechischen Übersetzung; diese hat Luther, weil sie unkanonisch und historisch wertlos sind, als „Kornblumen" ausgerauft und wie die Vulgata unter die Apokryphen gesetzt (Erl. A. 63, 107). Jedes Buch, welches er als kanonisch erkannt hatte, galt ihm auch als göttlich inspiriert. Da er aber die Bibel dem christlichen Volke in die Hand geben wollte, war er auch gezwungen, alle biblischen Bücher auf ihre Kanonizität scharf anzusehen; und dies führte ihn eben dahin, daß er zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften schied. Sein Maßstab hierbei war der: ob sie Christum treiben oder nicht. „Darinnen stimmen alle rechtschaffenen Bücher überein, sagt er, daß sie allesamt Christum predigen und treiben; auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht, sintemal alle Schrift Christum zeiget: was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus und Paulus lehrte; wiederum was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät" (Erl. A. 63, 157). So sehr also stand für Luther die Rechtfertigungslehre im Vordergrund, daß er solche Bücher des Neuen Testaments, in denen er das sola fide nicht fand, als Bücher 2. Ranges ansah. Es war ihm eben noch nicht das volle Verständnis für den gliedlichen Zusammenhang der einzelnen Teile des Kanons erschlossen. „Der Organismus des Kanons hat viele Glieder, hohe und niedrigere; die Hände, die sich gen Himmel strecken, und die Füße, die auf Erden wandeln. Aber die Thatsache, daß alle diese Glieder, die hohen und die niederen, eben Glieder desselben Organismus sind, verleihen ihnen allen eine hohe Dignität" (Kölling). Und das hat auch Luther je länger je mehr erkannt. Er wollte seine Auffassung vom Schriftkanon keineswegs zur kirchlichen Norm erhoben wissen, sondern stellte es der gewissenhaften Untersuchung anderer anheim, ob man sein anfänglich oft gar scharfes Urteil künftig berichtigen oder bestätigen werde. Willig ordnete er seine Meinung der Kirche unter, und — nachdem das Kleinod der Rechtfertigungslehre nicht mehr gefährdet war, nahm er die von ihm als minderwertig geschätzten Antilegomenen ohne irgend eine Randbemerkung in seine deutsche Bibel auf, während er die Apokryphen als solche Bücher bezeichnet, die der heiligen Schrift nicht gleich zu halten 2c. sind; auch modifizierte er sein früheres Urteil über die Apokalypse und den Jakobusbrief gar sehr. Übrigens hat Luther (in seiner Vorrede zum Neuen Testament, Erl. A. 63, 114, vergl. 156) den Jakobusbrief nicht schlechthin als eine „ströherne Epistel" bezeichnet, sondern nur relativ, im Vergleich „gegen sie", nämlich gegen Pauli Episteln 2c.; auch hat er sein herbes Urteil in spätern Ausgaben seines Neuen Testaments wesentlich gemildert und die Bezeichnung „ströherne Epistel" ganz weggelassen. Ja, in seiner Predigt vom Evangelium des 13. Trin. (Kirchenpostille) wird Luther der so hart angefochtenen Jakobusstelle (Kap. 2, 26) völlig gerecht und verwertet sie gegen die römische Werkgerechtigkeit; dasselbe thut auch die Apologie S. 129—131, und weist nach, daß zwischen Jakobus und Paulus keineswegs ein solcher Widerspruch über die Rechtfertigungslehre bestehe, wie Luther irrtümlicherweise zu Anfang geglaubt hatte (vergl. § 33). —

Wie bei Luther, findet sich auch bei den **lutherischen Bekenntnissen** noch keine ausgebildete Inspirationslehre; zu einer besonderen Erörterung der Inspirationsfrage war eben keine Veranlassung. Aber sämtliche lutherische Symbole haben die göttliche Eingebung der heiligen Schrift zu ihrer Voraussetzung. Die Schrift ist ihnen die alleinige Quelle und Norm der Wahrheit; alle Lehre wollen sie nur auf Gottes Wort gegründet und nach Gottes Wort beurteilt wissen, während sie jede andere Erkenntnisquelle — die Traditionen der Römischen, das innere Licht der Enthusiasten 2c. — verwerfen. Schrift und Gottes Wort fassen sie als identisch. Die heilige Schrift ist ihnen nicht eine Vielheit von Schriften, sondern ein organisches Ganzes; darum zählen sie auch nirgends die biblischen Bücher auf, wie die reformierten Symbole pflegen und auch das römische Tridentinum thut. Sie nennen die Bibel kurzweg scriptura, oder literae s. scripturae sacrae, oder prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti, kennen also keinen Unterschied zwischen Homologumenen und Antilegomenen. Die heilige Schrift ist ihnen sowohl das Werk als auch das Organ des heiligen Geistes, durch das sich Gott dem Menschen offenbart; darum aber messen sie ihr

auch göttliche Autorität zu, sowie Genugsamkeit, Deutlichkeit und Kraft. Im einzelnen sind folgende Aussprüche hervorzuheben:

Von den ökumenischen Symbolen sagt das Nicänum bei dem heiligen Geist: „Der durch die Propheten geredet hat.". Ferner erklärt die Augsburgische Konfession gleich in der Vorrede S. 36, 8: „Wir überreichen und übergeben unser Pfarrherren ꝛc. und auch unsers Glaubens Bekenntnis, was und welcher Gestalt sie aus Grunde göttlicher heiliger Schrift (ex scripturis sanctis et puro verbo Dei) in unsern Landen predigen, lehren, halten und Unterricht thun.". Vergl. auch Vorrede zum Konk.-Buch, S. 3 f. — Art. V werden Evangelium und Sakrament die Mittel genannt, durch welche Gott den heiligen Geist giebt, den Glauben wirkt ꝛc. — Nach Art. XV sind die Klostergelübde ꝛc. wider das Evangelium. — Der erste Teil der Augustana schließt Art. XXI, S. 47 mit den Worten: „Dies ist fast die Summa der Lehren, welche in unsern Kirchen ꝛc. gepredigt und gelehret ist; in ihr kann nichts entdeckt werden, was von der heiligen Schrift oder von der allgemeinen Kirche ꝛc. abweiche (quod discrepat a scripturis etc.)" .... „Von den Artikeln des Glaubens wird in unsern Kirchen nicht gelehret zuwider der heiligen Schrift" ꝛc. — Art. XXIV, 29 wird es als schriftwidrig bezeichnet, wenn die Römischen lehren, die Messe könne Sündenvergebung wirken, „quod scriptura non patitur". — Art. XXVI, 8 tadelt es, daß die katholische Kirche ihre Traditionen weit über Gottes Gebote setze; vergl. Schmalk. Art. S. 328, 6. Ebenso Art. XXVIII, 49: „So nun die Bischöfe Macht haben, die Kirchen mit unzähligen Aufsätzen zu beschweren und die Gewissen zu verstricken, warum verbeut denn die göttliche Schrift so oft (cur toties prohibet scriptura) menschliche Aufsätze zu machen und zu hören? warum nennt sie dieselben Teufelslehren (1. Tim. 4, 1)? Sollte denn der heilige Geist solches alles vergeblich verwarnet haben? (num frustra haec praemonuit Spiritus s.?)"

Die Apologie erklärt in ihrer Vorrede S. 74, 9, daß die römischen Konfutatoren etliche Artikel der Augustana „wider die öffentliche helle Schrift und klare Worte des heiligen Geistes verdammt haben (quod articulos aliquot contra manifestam scripturam Spiritus s. damnaverint), und dürfen (sie) nimmermehr mit der Wahrheit sagen, daß sie ein Titel aus der heiligen Schrift wider uns verantwortet hätten". — Ferner sagt sie S. 104, 88: „Und daß niemand denke, als sei Paulo dieses Wort (der Mensch wird gerecht allein durch den Glauben) entfahren (temere excidisse sententiam, quod fides justificet), so führet er das nach der Länge aus ꝛc." ... „Es ist wahrlich Wunder, daß die Widersacher können so blind sein und so viel klarer Sprüche nicht ansehen, die da klar melden, daß wir durch den Glauben gerecht werden, und nicht aus den Werken. Wo denken doch die armen Leute hin? Meinen sie, daß die Schrift ohne Ursachen einerlei so oft mit klaren Worten erholet (frustra toties idem repeti)? Meinen sie, daß der heilige Geist sein Wort nicht gewiß bedächtig setze, oder nicht wisse, was er rede? (excidisse Spiritui s. non animadvertenti has voces? S. 107, 108). — Im Gegensatz zum römischen Kirchenbegriff betont sie S. 157, 25: „Christus aber und die Propheten und Apostel schreiben und reden gar viel anders davon, was die Kirche Christi sei"; sie beklagt

es (28), daß sich so wenige Bischöfe und Päpste „des Evangelii mit Ernst und herzlich angenommen oder das wert geachtet hätten, ein Blättlein, einen Buchstaben darinnen recht zu lesen". Es sind ihrer viele, „welche die ganze Religion, Christum und das Evangelium verlachen und öffentlich für einen Spott halten"; und lassen sie sich etwas gefallen, so ist es das, was „menschlicher Vernunft gemäß ist, das andere alles halten sie für Fabeln" (cetera fabulosa esse arbitrantur et similia tragoediis poetarum). — Ähnliche Klagen erhebt sie S. 178, 66 ff.; S. 206, 4 ff. (aperte obruunt evangelium).

Die Schmalk. Artikel sagen S. 303, 15: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst niemand, auch kein Engel (regulam autem aliam hebemus: ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem)". — Im Gegensatz zu den Enthusiasten, welche das verbum internum über das verbum vocale et externum setzen (scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito), wird S. 321, 3–13 (vergl. Apol. 203, 13; Konk.-Form. 523, 13) hervorgehoben, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Auch Moses, die Propheten, Johannes der Täufer haben nur durch das vorangehende Wort Gottes den heiligen Geist empfangen. „Die Propheten, spricht Petrus, haben nicht aus menschlichem Willen, sondern aus dem heiligen Geiste geweissaget, doch als die heiligen Menschen Gottes. Aber ohne äußerlich Wort waren sie nicht heilig, viel weniger hätte sie als noch Unheilige der heilige Geist zu reden getrieben; denn sie waren heilig, spricht er (Ap. 28, 25), da der heilige Geist durch sie redete (quum per eos Spiritus s. loqueretur)".

Der große Katechismus, Vorrede S. 378, 11, sagt: „Gottes Wort ist nicht wie ein ander lose Geschwätze rc., sondern wie St. Paulus Röm. 1 sagt, eine Kraft Gottes. Ja freilich, eine Kraft Gottes, die dem Teufel das gebrannte Leid anthuet, und uns aus der Maßen stärket, tröstet und hilft". Vergl. S. 403, 91 ff.: „Das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtum rc.". — S. 510, 76: Gottes Wort zeigt uns unser Sündenelend besser, als wir selbst es erkennen; „derhalben kannst du es nicht fühlen, so gläube doch der Schrift, die wird dir nicht lügen (scripturae credas, quae tibi non mentietur)".

Die Konkordienformel beginnt S. 517, 1 ff. mit den Worten: „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilet werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments . . . Die heilige Schrift bleibet allein der einige Richter, Regel und Richtschnur (judex, norma et regula), nach welcher als dem einigen Probierstein (ad Lydium lapidem) sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden rc." — S. 568, 1: Die Lehre muß aus Gottes Wort genommen sein (doctrina e verbo Dei collecta). Und so bekennen sich denn die Evangelischen „zu den prophetischen Schriften Alten und Neuen Testaments, als zu dem reinen Brunnen Israels (ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes), welche allein die einige wahrhaftige Richtschnur ist, nach der alle Lehrer und Lehren zu richten und zu urteilen sein". Vergl. S. 589, 8. — S. 572, 16; 518, 8: Die kirchlichen Bekenntnisse sollen dem Christen

angeben, „was er, vermöge Gottes Wort (juxta verba Dei), der Propheten und Apostel Schriften, für recht und wahr halten und annehmen, und was er als falsch und unrecht verwerfen, fliehen und meiden solle"; sie sind Zeugnisse und Erklärung des Glaubens, wie die Schrift in streitigen Artikeln von der Kirche Gottes verstanden und ausgelegt worden ist. — S. 642, 12 wird hervorgehoben, daß der heilige Geist durch das Gesetz strafe und durch das Evangelium tröste; als Beweis hierfür wird 2. Tim. 3, 16 herangezogen: Omnis scriptura divinitus inspirata etc. Dasselbe geschieht S. 707, 12. Ebenso betont der Epilog S. 759, daß der wahre seligmachende Glaube „einig und allein auf Gottes Wort gegründet ist, so in den Schriften der heiligen Propheten und Apostel, als ungezweifelten Zeugen der göttlichen Wahrheit, begriffen ist" (solius et unius Dei verbo in scriptis prophetarum et apostolorum testium veritatis coelestis maxime ἀξιοπίστων comprehenso, velut fundamento immoto). —

Während die lutherischen Symbole noch keine nähere Bestimmung über die Inspiration gaben, widmen fast sämtliche reformierten Bekenntnisse der heiligen Schrift einen besonderen Artikel, und zwar meistens den ersten. Mit großer Entschiedenheit sprechen sie der heiligen Schrift göttliche Eingebung zu und verwerfen die Tradition gänzlich. Dennoch aber nehmen sie eine wesentlich andere Stellung zur Schrift ein als die lutherischen.

Wie schon erwähnt wurde, hatte sich Luther durch schwere Seelenkämpfe zu dem seligen Trost der Rechtfertigung aus Gnaden allein durchgerungen, und damit war denn das Materialprinzip des Protestantismus gefunden, woraus mit Notwendigkeit die Trennung von Rom und die Unterwerfung unter die Autorität des Wortes Gottes, als des Formalprinzips der Evangelischen, folgen mußte. Aber immer blieb für Luther die Rechtfertigungslehre das Zentrum, um das sich bei ihm alles drehte. Anders bei den Schweizern, zumal bei einem Verstandesmenschen wie Zwingli war. Bei ihm waren es vorzugsweise humanistische Interessen, Gründe der Vernunft, welche ihn zum Bruch mit der Papstkirche führten, nicht aber Sündennöte und Seelenkämpfe. Darum lag ihm das Materialprinzip des Protestantismus viel ferner als das formale Schriftprinzip, von dem er sich, wie später auch Calvin, vorzugsweise leiten ließ im Kampf gegen Rom; für diesen Kampf war ihm die Schrift eine erwünschte Waffe. Aber bei seiner rationellen Geistesrichtung kam Zwingli dahin, daß er — statt wie Luther demütig die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen — die Vernunft zur Richterin über die göttlichen Offenbarungsgeheimnisse machte und die Schrift verstandesmäßig zu erfassen suchte. Ebenso wollte Calvin bei aller äußeren Ehrerbietung vor der Schrift der kritischen Vernunft eine Mitentscheidung zuerkennen. Je mehr aber die Reformierten die Vernunft zu dem die Schrift normierenden Prinzip erhoben, desto weiter mußten sie sich auch von dem wahren Prinzip der Gotteskraft des göttlichen Wortes entfernen, bis sie sich auf spiritualistische Abwege verirrten. Es hing dies eben damit zusammen, daß sie einen Unterschied machten zwischen Schrift und Wort Gottes, indem sie dem äußeren Worte ein inneres, unmittelbar auf den Zuspruch des Geistes Gottes zurückgeführtes Wort (verbum internum = Geist) entgegensetzten. Dieser falsche

Spiritualismus (vergl. § 2 und später bei den Gnadenmitteln) macht sich in der ganzen reformierten Lehrstellung bemerklich. Mochten sich darum auch Zwingli, Calvin und ihr Anhang formell auf das Schriftprinzip stellen, die organische Kraft dieses Prinzips verleugneten und zerstörten sie.

Diese spiritualistisch-rationalistische Auffassung eigneten sich dann auch die den Reformierten geistesverwandten Schwärmer und Sekten des 16. Jahrhunderts 2c. an und bildeten sie mit Konsequenz weiter aus. Es sind dies einerseits die Enthusiasten Carlstadt u. a., sowie die Mystiker Seb. Frank, Schwenkfeld, Weigel 2c.; sie alle stellen über das äußere Wort, das man als unzulänglich erachtete, das innere Wort des Geistes, sie weisen die objektive Autorität der Schrift ab und ziehen sich auf die reine Innerlichkeit zurück. Den extremsten Spiritualismus vertritt das Quäkertum. Andererseits gelangte man auf die Abwege eines krassen Rationalismus, welcher, wie der Arminianismus und Socinianismus, nur soviel von Gottes Wort gelten lassen will, als mit der Vernunft vereinbar erscheint.

4. Die lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts. Je länger je mehr war die lutherische Kirche genötigt, die Inspiration der heiligen Schrift einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Schon der fundamentale Gegensatz zu Rom zwang sie hierzu, ebenso aber auch die freiere Schriftauffassung ihrer spiritualistisch-rationalistischen Gegner und der sog. Synkretisten (Calixt † 1656). Dieser Aufgabe unterzogen sich bekanntlich die lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie waren es, welche die Lehre von der heiligen Schrift und deren Inspiration theologisch durchbildeten, und zwar mit dem Resultat, daß sie zu der strengen Inspirationslehre der alten Kirche zurückkehrten. Mag ihre Lehrentwickelung auch im weiteren Verlaufe etwas Scholastisierendes haben, so müssen wir bekennen, daß hier Konsequenz und Gründlichkeit ist.

Die Entwickelung des Dogmas von der Inspiration seitens der alten Dogmatiker durchläuft drei Phasen. Die erste Periode, welche man die Melanchthonsche nennen kann, und noch keine systematisch ausgebildete Dogmatik besitzt, sondern nur erst einzelne Lehrstücke behandelt, wird besonders von Chemnitz, Selnecker und Ägidius Hunnius vertreten. Chemnitz († 1586), der Hauptverfasser der Konk.-Form. und Kommentator der Loci Melanchthons, weist in seinem berühmten Examen concilii tridentini meisterhaft den Schriftgrund der lutherischen Kirche nach, im Gegensatz zu dem falschen Traditionsbegriff Roms*). Selnecker († 1592) neigt in seiner Paedag. christ. schon mehr einer dogmatischen Formulierung der Glaubenssätze zu. Äg. Hunnius († 1603) nennt in seiner Schrift De magestate indubitaque fide et certitudine sacrae scripturae den heiligen Geist den auctor et dictator der Schrift und legt ein besonderes Gewicht auf das testimonium Spir. s.**) Die zweite Periode und noch mehr die dritte kennzeichnet sich als das Zeitalter der Systematik. Der Hauptvertreter der zweiten Periode, welche den Lehrstoff noch nach synthetischer Methode zu behandeln pflegt,

*) Vergl. des Verf. Inspirationsschrift S. 171 ff.

**) Vergl. Kölling S. 230 ff.

ist der große Dogmatiker Joh. Gerhard († 1637), dessen Loci theol. unzweifelhaft die wichtigste lutherische Glaubenslehre des 17. Jahrhunderts ist und niemals ihren Wert verlieren wird. Durch ihn ging die Melanchthonsche Lehrweise in eine festere Form ein und erhielt mehr und mehr die Gestalt eines Systems. Ähnlich Hutter († 1616) u. a. Die dritte Periode pflegte nach analytischer Methode zu systematisieren (Final- oder Kausalmethode), indem sie vom Zweck des Heils (Seligkeit) ausging und von da zu den Heilsgründen und Heilsmitteln fortschritt; vergl. § 5. Ihre Hauptvertreter sind Calov († 1686), der berühmte Bekämpfer des Synkretisten Calixt*), dessen Systema loc. theol. nächst Gerhards Loci als die bedeutendste lutherische Dogmatik des 17. Jahrhunderts gelten kann, — und Quenstedt († 1683), welcher sich in der scholastisch polemischen Form ganz an Calov anschließt; seine Theologia didactico-polemica ist eine reife Frucht eisernen Fleißes und großer Gelehrsamkeit. Neben diesen beiden sind noch zu nennen Hafenreffer († 1601), Hülsemann († 1648), Baier († 1695), Dannhauer († 1666), König († 1664) und als letzter Hollaz († 1713).

Kurz zusammengefaßt, lehren die alten Dogmatiker folgendes:

1. Um seine Offenbarungen für alle Zeiten rein und lauter zu erhalten, hat sie Gott in den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments niedergelegt. Scriptura s. est verbum Dei in scripturis s. propositum (Gerhard). Zwischen Schrift und Wort Gottes ist also kein realer Unterschied, beides ist als identisch zu fassen. Außerhalb der Schrift giebt es heute kein Wort Gottes mehr; darum kommt ihr denn auch für die Erkenntnis und Gewißheit der seligmachenden Wahrheit die höchste Autorität zu.

2. Der eigentliche Urheber der Schrift (causa principalis s. efficiens, auctor primarius) ist der dreieinige Gott, bezw. der heilige Geist. Die Propheten und Apostel waren nur seine Werkzeuge (causae instrumentales), deren er sich bei Abfassung der biblischen Bücher bediente; sie waren Dei amanuenses, Christi manus, Spiritus s. tabelliones, notarii, actuarii, calami.

3. Zur Abfassung ihrer biblischen Bücher empfingen die heiligen Männer von Gott

a) den inneren Antrieb oder äußeren Befehl (impulsus ad scribendum, mandatum divinum), — was die Römischen leugnen, vielmehr behaupten sie, die Evangelisten und Apostel hätten ex occasione

---

*) Vergl. § 5. Das Ideal des unionsfreundlichen Calixt († 1656) war die Aufrichtung eines allgemeinen Kirchenfriedens, die Wiedervereinigung der römischen und protestantischen Kirche auf Grund des Lehrkonsensus der kirchlichen Anfangszeit. Zu diesem Zwecke wollte er zwei Erkenntnisquellen anerkannt wissen: die Schrift und die kirchliche Lehrtradition der ersten 5 Jahrhunderte (wiewohl es doch nachweislich schon im 5. Jahrhundert nicht an Abweichungen von der rechten Lehre fehlt und die Anfänge der römischen Papstkirche bis in diese Zeit zurückreichen). Dieser Unionsplan mußte Calixt zum Gegner der lutherischen Rechtgläubigkeit machen und ihn dahin führen, daß er wie das Materialprinzip so auch das Formalprinzip des Protestantismus preis gab. Wollte er doch die Inspiration nur auf die Heilswahrheiten der Offenbarung beschränkt wissen, und zwar — wie die Römischen — im Sinne eines göttlichen Beistandes (divina assistentia), während er die heilige Schrift von Irrtümern in Nebensachen nicht frei sprach, und das Alte Testament seines Offenbarungsgehaltes zu entkleiden suchte.

quadam accidentaria aliunde oblata aut necessitate coactos geschrieben.

b) Der heilige Geist beschränkte sich nicht darauf, den heiligen Schreibern nur einen gewissen Beistand zu leisten und sie vor Irrtum zu bewahren (assistentia et directio, so mit den Römischen Calixt), sondern er gab ihnen alles, was sie schreiben sollten, nach Inhalt und Form (suggestio rerum s. realis, et verborum s. verbalis). Nicht bloß conceptus omnium rerum, quae in s. literis habentur, propheticis et apostolicis, a Spiritu s. immediate inspirati sunt, sondern auch omnia et singula verba, quae in s. codice leguntur, a Spiritu s. prophetis et apostolis inspirata et in calamum dictata sunt (Hollaz). Also Real- und Verbalinspiration. Bei der Inspiration handelt es sich eben um einen concursus specialissimus et extraordinarius, der eine freischaffende menschliche Thätigkeit der heiligen Männer ausschließt. Hieraus folgt, daß die heilige Schrift keinen Irrtum, keinen Widerspruch enthalten kann, wenigstens im Originaltext. Nullus error, vel in leviculis, nullus memoriae lapsus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa scriptura sacra (Calov). Alles in der Schrift, auch das scheinbar Unbedeutendste, ist göttlich inspiriert. Die Verschiedenheit des Stils &c. erklären die alten Dogmatiker meistens aus einer Akkommodation des heiligen Geistes an die menschliche Individualität, weshalb sie denn auch keine Sprachfehler im Neuen Testament zugeben wollen.

Schon Gerhard hatte die Frage angeregt: ob auch die hebräischen Vokalzeichen inspiriert seien, bezw. ob sie erst später zu dem alttestamentlichen Text hinzugekommen seien, oder ob die puncta vocalia textui hebraico coaeva seien? Er entscheidet sich für das letztere, und zwar aus dem Grunde, weil die Vokale zur Substanz der hebräischen Worte gehören und für Nichthebräer der klare Wortsinn sich thatsächlich nicht immer ermitteln läßt, wenn die Worte nur konsonantisch geschrieben sind. — Über diese Frage kam es dann in der reformierten Kirche zu einem langen Streit zwischen den beiden Buxtorf und Ludwig Capellus 1620 ff., welcher damit endigte, daß man die Ansicht Buxtorfs in der Formula consensus helvetici von 1675 zum kirchlichen Bekenntnis erhob.

4. Wenn nun auch der heilige Geist den biblischen Schreibern in actu scribendi Worte und Sachen eingegeben und ihnen beides gleichsam in die Feder diktiert hat (intellectui eorum quasi in calamum dictata sunt, Quenstedt), sodaß sie nichts aus ihrem eignen Geiste und nach ihrem Gutdünken schreiben durften (nihil ex suo sensu scripserunt, sed omnia Spiritus s. dictamine), so waren sie doch keineswegs tote Schreibmaschinen. Sie haben nicht ohne oder wider ihren Willen wie mechanisch geschrieben (non ac si citra et contra voluntatem suam inscii ac inviti scripserint; sponte enim, volentes scientesque scripserunt, Quenstedt), sondern der heilige Geist setzte durch außerordentlichen Antrieb ihre Geistesthätigkeit so in Bewegung (Spiritus s. extraordinario motu agiti), daß sie nur aus dem Willen Gottes reden und schreiben konnten. Demgemäß definieren sie: Inspiratio est actio ejusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium, objectis conformes,

sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium, ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit (Baier).

5. **Der Pietismus.** Bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts blieb in der lutherischen Kirche der Inspirationsbegriff der altlutherischen Dogmatiker trotz der Angriffe eines Calixt ꝛc. der herrschende. Leider verirrte sich aber die lutherische Rechtgläubigkeit teilweise zu einer einseitigen Überschätzung der reinen Lehre und wurde so zu einer toten Orthodoxie. Eine Reaktion hiergegen konnte nicht ausbleiben. Mit Recht betonte schon die edle Mystik eines Joh. Arnd (†1621), Heinr. Müller (†1675), Chr. Scriver (†1693) neben der reinen Lehre auch die Notwendigkeit der Glaubensbewährung im Leben, in einem praktischen Christentum; sie schenkte der Kirche eine reiche Erbauungslitteratur von echt lutherischem Geiste. Vor allen aber war es der Pietismus, welcher auf eine wahre Herzenstheologie drang, auf ein in der Heiligung thätiges Christentum. So besonders Spener (†1705) und A. H. Francke (†1732). Aber hierbei blieb der Pietismus nicht stehen, sondern geriet schon bald auf bedenkliche Abwege. Bei einseitiger Überschätzung der Heiligung (Bekehrung) vor der Rechtfertigung, des subjektiv religiösen Gefühls vor der objektiven Heilswirksamkeit der Gnadenmittel, der unsichtbaren Kirche vor der sichtbaren ꝛc., mußte der Pietismus notwendig zur Geringschätzung des kirchlichen Bekenntnisses und der konfessionellen Entschiedenheit kommen. Damit aber war bald dem Feinde Thür und Thor geöffnet, sodaß der Unglaube leicht in das Heiligtum der Kirche eindringen konnte, um hier alles zu verwüsten. Und so bahnte denn der Pietismus dem Rationalismus den Weg. Dem Pietismus galt Gottes Wort nicht schon an sich und kraft der ihm eingebornen Majestät als Wort Gottes, sondern erst durch Zustimmung des gläubigen Gefühls seiner Leser und Hörer; für ihn lag der Schwerpunkt auf dem Gebiet des subjektiven Gefühls.

Spener und Francke freilich standen noch anders zur Schrift. „Nicht unser Gefühl," sagt Spener, „ist die Regel der Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit ist die Regel unsers Gefühls, diese Regel der Wahrheit ist im göttlichen Worte außer uns." Ausdrücklich bekennt er sich zum ganzen Kanon; sämtliche biblische Bücher erkennt er „für das wahre unfehlbare Wort Gottes und Richtschnur unserer Lehre und Glaubens", und er ist der Überzeugung, „daß, was die Propheten und Apostel und apostolischen Männer geschrieben, nicht ihre Gedanken und Worte gewesen, sondern daß der heilige Geist ihre Herzen mit dem Lichte der Wahrheit, die sie schreiben sollten, dermaßen erfüllet und ihnen alle Worte eingegeben"; . . . darum soll man denn „auch alle die Worte, die da stehen", sorgfältig erwägen, „da der heilige Geist nichts im geringsten vergebens gesetzt hat" (Katech. Pred., Einleitung 2 ff.); — und eben zur Vertiefung in der heiligen Schrift rief er seine in deutscher Sprache gehaltenen collegia philobiblica ins Leben. Ferner erklärt er (Consil. theol. I, 18), bei der Inspirationstheorie seines Lehrers Dannhauer bleiben zu wollen; und wenn er (I, 45) von den biblischen Schreibern sagt, daß sie nicht wie Papageien (psittaci instar) unverstandene Töne von sich gegeben, sondern verstanden hätten, was sie gesagt, was ohne

selbständige Vorstellungen und Bilder gar nicht denkbar sei (intellectus eorum formavit conceptus), so wollte er damit keineswegs behaupten, daß bei den biblischen Verfassern der Grundtrieb oder Grundinhalt ein rein menschlicher sei, — denn er sagt doch auch (I, 36), daß dieselben ihre Gedanken nicht von ihrer Vernunft, sondern vom heiligen Geist empfangen hätten (sibi vero non a ratione propria, quae horum nihil noverat, subministratos, sed a Spiritu s. suggestos). Nur will er nicht, daß man die Mannigfaltigkeit des biblischen Stils lediglich auf eine Akkommodation des heiligen Geistes an die Persönlichkeit der heiligen Männer zurückführt und die Stilverschiedenheit als etwas von der menschlichen Individualität ganz Unabhängiges ansieht. Im übrigen aber ist Speners Inspirationslehre wesentlich die orthodoxe; und wie er, stehen auch seine Schüler Francke, Anton und Schade. Über Franckes Stellung zur Schrift vergleiche man dessen „Kurzer Unterricht, wie man die heilige Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen soll", welcher vielen Bibelausgaben vorgedruckt ist. Ähnlich spricht sich Schade aus (in seinem „Unterricht, wie man die Bibel lesen soll"): „Obgleich die heilige Schrift Gottes Wort und Rede und von Gott eingegeben, so ist sie doch vermittelst der Menschen geschrieben und aufgezeichnet, deren sich Gott als Werkzeug, Griffel und Feder hierzu bedient." Gott hat sie „gewürdigt, sie als seine Schreiber und secretarios zu solchem heiligen Werke zu erwählen." Und Anton sagt (Harmonische Erklärung der 4 Ev.): „Wenn Matthäus bloß aus seinem Gedächtnis hätte sollen niederschreiben, was und wie er es im 10. Kapitel niedergeschrieben hat, so müßten wir uns verwundern . . . Indes hat der heilige Geist sein Gedächtnis gern gebraucht als ein ὄργανον; denn die theopneustia wird nicht verstanden mit Ausschluß der organorum. Die organa hat der heilige Geist gebraucht".

Dem Pietismus nahe verwandt ist der Herrnhutismus; in ihm wurde Speners Ideal von einem Kirchlein in der Kirche zur Wirklichkeit, wiewohl man ursprünglich weitergehende Pläne hatte. Trotz vieler Verirrungen im einzelnen ist Zinzendorf († 1760) für das göttlich inspirierte Bibelwort mutig eingetreten. Und welche Stellung die Brüdergemeinde zu Gottes Wort von Anfang an eingenommen hat, das beweisen schon ihre aus der heiligen Schrift genommenen täglichen „Losungen und Lehrtexte", die weit über die engen Grenzen dieser kleinen Kirchengemeinschaft Verbreitung gefunden haben. Hieraus erklärt es sich denn auch, daß die Brüdergemeinde viel länger und besser sich des Rationalismus erwehren konnte, als die pietistischen Konventikel. Ihre heutigen wissenschaftlichen Vertreter bekennen sich leider zur modernen Theologie und nehmen zur Schriftinspiration eine sehr freie Stellung ein.

Wie schon § 5 bemerkt wurde, spaltete sich der spätere Pietismus in drei Richtungen, in eine biblische, historische und philosophische. Der Hauptvertreter der biblischen Richtung ist Bengel († 1752). Bengel war wie wenige ein Mann der Schrift, der das Bibelstudium zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte. In dieser Richtung erwarb er sich ein doppeltes Verdienst: einmal durch gründliche Durchforschung der neutestamentlichen Handschriften zur Feststellung einer kritischen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, welche zuerst 1724 erschien; sodann durch Abfassung eines neutestamentlichen Kommentars, welcher vornehmlich den

grammatisch-historischen Textsinn zur Geltung zu bringen sucht. Es ist dies sein berühmter „Gnomon N. T., in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur“. Schon aus diesem Titel ist zu erkennen, wie Bengel zur heiligen Schrift und deren Inspiration stand. Die Schrift ist ihm die heilige Offenbarung Gottes, die das Alte Testament weissagend, das Neue Testament in ihrer Erfüllung darbietet. Das Hauptgewicht für die Göttlichkeit der heiligen Schrift legt Bengel auf ihre Wirksamkeit, auf das testimonium Spiritus s. internum. Mit welcher Ehrfurcht er die heilige Schrift behandelt, bezeugt er auch in seiner „Rechten Weise, mit göttlichen Dingen umzugehen“. Dort heißt es u. a.: „Was Gott uns sagt, das sollen wir uns lassen gesagt sein; wie er uns lehret, so sollen wir uns lehren lassen. . . Keinen ausbündigeren Beweis von der Wahrheit und Gültigkeit der heiligen Schrift und aller darin enthaltenen Erzählungen, Lehren, Verheißungen und Drohungen hat man, als die heilige Schrift selbst: wie die Sonne durch keinen andern himmlischen Körper, vielweniger durch eine Fackel, sondern durch sich selbst gesehen wird, wann schon ein Blinder es nicht begreifen kann. Und zwar kann die Sonne keinen Blinden sehend machen; aber das Wort Gottes hat sogar die Kraft, daß es die Blinden sehend machet. Dieses Buch ist mit einem so stattlichen 2c. Beweistum bestätiget, und führet solche unbetrügliche Kennzeichen mit sich, daß der Unglaube, wo er am stärksten ist, in seiner Schwäche sich selbst verrät und zu Schanden machet 2c. Bei diesem Worte muß es bleiben.“ Bengels apokalyptische Schriften, in denen er sich leider zu chiliastischen Träumereien verirrte, haben für unsern Zweck in sofern Interesse, als wir daraus ersehen, daß er selbst die Zahlenangaben der Apokalypse buchstäblich faßte.

Mit Bengel fiel eigentlich der letzte Damm gegen die auch in die deutsche Kirche hereinbrechende Freidenkerei und Aufklärung. Schon Buddeus († 1729) und Pfaff († 1760), die Vertreter einer historischen Richtung, schlugen freiere Bahnen ein. Nach Buddeus redet zwar durch die Schrift der heilige Geist, aber dies schließt einen selbständigen Anteil der biblischen Verfasser am Zustandekommen ihrer inspirierten Schriften nicht aus. Zwischen ratio und revelatio hin und her schwankend, unterscheidet er zwischen articuli fidei puri = ex sola revelatione, und articuli mixti = simul ex ratione. Da ihm die natürliche Religion als Grundlage aller Religion gilt, verlangt er, daß die wahre Offenbarung nichts enthalte, was der natürlichen Religion widerstreitet; die Offenbarung ist ihm nur die Ergänzung der natürlichen Religion. — Noch freier stand Pfaff. Er unterscheidet verschiedene Grade der Inspiration, nämlich eine unmittelbare Offenbarung (revelatio) von dem, was die biblischen Schreiber vorher noch nicht kannten, eine unmittelbare Leitung (directio) bei Darstellung dessen, was ihnen schon bekannt war, und eine göttliche Zulassung (permissio) bei Darstellung von Dingen, zu denen es weder einer göttlichen Offenbarung noch Leitung bedurfte. So bahnte denn der Pietismus immer mehr dem Rationalismus den Weg.

6. **Der Rationalismus** und Supranaturalismus. Hatte der Pietismus den Schwerpunkt auf das Gebiet des subjektiven Gefühls gerückt, so legte ihn der Rationalismus auf das Gebiet der Vernunft. Diesen Grundsatz vertraten schon die Arminianer, und unter ihnen be-

sonders **Grotius** († 1645), welcher das Wort der Prophetie über das der Geschichte und Lehre stellte, und allen biblischen Schriftstücken, deren Inhalt durch menschliches Forschen und Reflektieren gefunden werden könne, die göttliche Inspiration abspricht. Er faßt Spiritum s. ebensowohl als pium motum wie auch als affectum divinum auf. So entkleideten denn die Arminianer wie auch später die Socinianer die heilige Schrift der göttlichen Autorität, und was dann noch übrig blieb, wurde durch den Pantheisten Spinoza*) u. a. Freigeister vollends verwüstet. Besonders war es der englische Deismus und der französische Naturalismus**), welcher auf den deutschen Protestantismus allen Einfluß gewann. Es waren aber vornehmlich die Professoren Ernesti, Michaelis***), Semler und Töllner†), welche hier die Theologie der Aufklärung in Fluß brachten; vergl. § 5. Aus der Schule dieser Männer, vor allen Semlers, gingen dann die Scharen von Rationalisten hervor, welche seit den siebenziger Jahren fast alle Lehrstühle und Kanzeln im evangelischen Deutschland einnahmen, u. a. Teller, Bahrdt, Hetzel, Spalding, Henke, Rosenmüller, Eckermann, Eichhorn, Paulus, Röhr rc. rc. Am radikalsten stand der sog. **vulgäre Rationalismus**, welcher in ähnlicher Weise wie der Naturalismus (bezw. Deismus) eine Offenbarung leugnete, sich auf eine natürliche Religion beschränkte und die Weisheit des gesunden Menschenverstandes repräsentierte. Dagegen gab der **supranaturale Rationalismus** noch eine Offenbarung im allgemeinen zu, jedoch mit dem Vorbehalt, daß die Offenbarung nichts anderes enthalten dürfe, als was die Vernunft, der Denkglaube, aus sich selbst finde; er behielt sich deshalb im einzelnen das Urteil der Vernunft vor, welche er zum Maßstab der religiösen Wahrheiten machte. Als dann die **Kant'sche** Philosophie (etwa seit 1796) zur Herrschaft gekommen war, galt es als

*) In seinem Tractatus theologico-politicus spricht Spinoza der heiligen Schrift den göttlichen Offenbarungscharakter im großen und ganzen ab, und erklärt zum eigentlichen Urheber der Offenbarung den menschlichen Geist. Die Authentie des Kanons, besonders des Pentateuch stellt er in Zweifel; letzterer soll von Esra stammen. In seiner Christusfeindschaft geht er so weit, daß er Moses über Christus stellt, und das Alte Testament über das Neue. Im Neuen Testament will er zwischen den Aussprüchen des Herrn und der Apostel geschieden wissen, da nach seiner Meinung die Ausführungen der Apostel, besonders Pauli minderwertig, bezw. wertlos sind.

) Der **englische Deismus setzte an die Stelle des dreieinigen Gottes eine allgemeine göttliche Vorsehung; er leugnete also die Trinität, ebenso die Erbsünde, Christi Versöhnungswerk, die Möglichkeit von Offenbarung, Inspiration, Weissagung und Wunder. Von England kam er dann auch nach Frankreich (als Naturalismus, Sensualismus, Materialismus, Atheismus), und endlich auch nach Deutschland, um auch hier alles positive Christentum zu zerstören, ja wo möglich Gott selbst aus der Welt hinauszubannen (Franz. Revolution).

***) Etliche Jahre früher als er hatte auch schon der Jesuit Rich. **Simon** († 1712) eine historisch-kritische Einleitung in die heilige Schrift (Histoire critique) herausgegeben, in welcher die Bibel als menschliches Litteraturwerk behandelt, und besonders der Pentateuch seiner göttlichen Autorität beraubt wird. Simon beschränkt den Inspirationsbegriff auf eine bloße Bewahrung der biblischen Schreiber vor groben Irrtümern und läßt die kirchliche Tradition als die vervollständigende, erklärende Meisterin einer unzulänglichen Schriftoffenbarung erscheinen.

†) Nach **Semler** beschränkt sich die Inspiration auf eine andächtige Gemütsverfassung der biblischen Verfasser. Das Alte Testament erscheint ihm so gut wie überflüssig; er bezeichnet es verächtlich als ein Nachtlicht. — **Töllner** ist der Meinung, daß die biblischen Schreiber alles aus ihrem natürlichen Seelenvermögen hervorgebracht haben, und zwar unter Gottes Beistand.

ausgemacht, daß ein theoretisches Erkennen des Übersinnlichen überhaupt unmöglich sei, daß es folglich auch mit der Offenbarung nichts sei. Die christliche Religion galt nur noch als äußerliche Bestätigung der natürlichen Religion, zur Förderung der Moralität. Die Wunder und Weissagungen wurden verworfen und Jesus nur als der weiseste Mensch und als göttlicher Gesandter angesehen, welcher sich, um die von ihm geplante Beglückung des Menschengeschlechts zu verwirklichen, den Zeitverhältnissen akkommodiert und vieles Lokale und Temporelle aus der rohen jüdischen Zeit sich angeeignet habe. Auf diesem Wege kam man denn bald zu der Behauptung, daß auch Christus und die Apostel sich geirrt haben könnten, wenigstens in nebensächlichen Dingen; kurz, die Schrift sollte keine göttliche Offenbarung enthalten, und die Inspiration sollte nichts anderes sein als eine fromme Begeisterung der biblischen Schreiber. Damit aber war es um die Autorität der Schrift geschehen.

Dem Rationalismus gegenüber stand der sog. Supranaturalismus (etwa 1780—1830); aber er kämpfte mit stumpfen Waffen, denn er war eigentlich nichts anderes als inkonsequenter Rationalismus (vergl. § 5). Er suchte das Übernatürliche der Schrift nicht in der Form ihrer Abfassung, sondern in ihrem Offenbarungsinhalt und nahm bei Abfassung der Schrift einen Beistand des Geistes an, welcher die Offenbarungszeugen vor Irrtum in Glaubenspunkten bewahrt habe. Das Zeugnis des heiligen Geistes für die Autorität der Schrift ließ er fast ganz zurücktreten und legte alles Gewicht auf den Offenbarungsbegriff. Man sagte: Die Apostel 2c. als Offenbarungszeugen konnten und wollten die Wahrheit schreiben; ihre Schriften sind aber authentisch, folglich sind sie auch glaubwürdig. Morus z. B. behandelte die Schriftinspiration als etwas längst Überlebtes, während Storr u. a. noch eine große Pietät gegen Gottes Wort bewahrten, ohne jedoch die Kraft zu besitzen, die antichristlichen Angriffe auf die Bibel zurückzuweisen.

7. **Die Neuzeit seit Schleiermacher.** Endlich trat durch den Einfluß Schleiermachers ein Umschwung ein. Über die Bedeutung dieses Theologen haben wir uns bereits früher (§ 5) ausgesprochen; hier handelt es sich speziell um Schleiermachers Stellung zur Schrift und deren Inspiration. Schon dadurch, daß Schl. die Religion als unabhängig vom Wissen, von der Vernunft erklärte und sie in das Gebiet des Gefühls verlegte, mußte er als Gegner des Rationalismus hervortreten. Dennoch aber hatte er mit diesem noch vieles gemein. Auch er übte am biblischen Kanon eine zerstörende Kritik, behandelte das Alte Testament (weil aus dem jüdischen und nicht aus dem christlichen Gemeingeist herausgeboren) mit großer Geringschätzung, leugnete die jungfräuliche Geburt und Himmelfahrt Christi, verwarf die kirchliche Trinitätslehre u. a. m. Da er den heiligen Geist nicht als 3. Hypostase, als Person anerkannte, konnte er selbstverständlich auch keine Inspiration im eigentlichen Sinne lehren. Ihm ist der heilige Geist nichts anderes, als der Gemeingeist der christlichen Kirche; und eben der Einfluß dieses Gemeingeistes, der in der christlichen Anfangszeit am vollkommensten und reinsten war, soll die Apostel bei ihrer gesamten Thätigkeit ganz gleichmäßig erfüllt und inspiriert haben, ohne sich beim Schreiben der biblischen Bücher noch besonders zu steigern. So lehrt also Schl. statt einer Real- und Verbalinspiration eine dauernde Personalinspira-

tion, eine höhere Erleuchtung der biblischen Verfasser. Die apostolischen Schriften sind eben durch das Zusammenwirken einer unbestimmten höheren Kraft und den von ihr geleiteten Menschengeist zu stande gekommen; sie können nicht als göttliche Offenbarung gelten, sondern nur als ein Niederschlag oder Ausdruck des christlichen Bewußtseins aus der Anfangszeit. Und noch heute muß der Glaube an Christum in derselben Weise zu stande kommen, wie in den ersten Gläubigen, nämlich durch den unmittelbaren Eindruck, welchen Christi Person und Werk auf das Gemüt macht. Dieser Eindruck wird aber nicht durch die Schrift, sondern durch die mündliche Predigt vermittelt, der allerdings die neutestamentliche Schrift zu Grunde liegen muß. Aber „das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen". — Bei allen Mängeln der Schleiermacherschen Theologie muß ihr doch das Verdienst gelassen werden, daß sie wieder auf die Person Christi zurückgriff und den heiligen Geist als das die Kirche bildende und erhaltende Prinzip in Erinnerung brachte; damit bahnte sich dann eine allmähliche Rückkehr zum christlichen Glauben an.

Hatte noch Schleiermacher der heiligen Schrift den göttlichen Offenbarungscharakter abgesprochen, so erkannte ihr sein Nachfolger Twesten († 1876) eine höhere Bedeutung zu. Twesten führte die Schrift auf eine göttliche Kausalität zurück und war der Überzeugung, daß die biblischen Autoren nicht als bloße Menschen, sondern als Diener und Werkzeuge Gottes geschrieben hätten; er näherte sich also scheinbar der alten Inspirationslehre. Andererseits aber behauptete er auch, daß nicht alles und jedes in der Schrift unbedingt unfehlbar sei, sondern daß sich in ihr mancherlei Irrtümer und Gedächtnisfehler finden, sogar in Glaubenssachen. Nach seiner Meinung soll die Schrift durch zwei Faktoren zu stande gekommen sein, durch die menschlich fehlsame Selbstthätigkeit der biblischen Schreiber und durch eine göttliche Eingebung. Letztere reduzierte er auf eine bloße Erregung des frommen Gefühls, sodaß Gott eigentlich nur den ersten Anstoß zum Schreiben gegeben hat. — Nach Nitzsch († 1868) ist der Schriftglaube nichts anderes, als die „lebendige Überzeugung, daß die heilige Schrift durch dieselbe That und Kraft Gottes, der wir die Offenbarung und das Wort Gottes in der apostolischen Predigt verdanken, zu einem in sich einigen, deutlichen und überhaupt vollkommnen Überlieferungsmittel des Wortes geschaffen sei". Die Schrift ist nicht die Offenbarung selbst, sondern die Urkunde der Offenbarung, und als solche zugleich „ein Bestandteil der Thatsache, von welcher sie Kunde giebt." Um die Schrift zu würdigen, dürfen „zwei Elemente des biblischen Inhaltes nicht verwechselt werden: nämlich dasjenige, was unmittelbar Wort Gottes genannt werden kann — und zum Erzeugen des Heilsglaubens unmittelbar dient —, und dasjenige, was zur Einfassung und Überlieferung des Wortes Gottes dient". Zu letzterem rechnet er u. a. „die ganz kindische Naturansicht der heiligen Schrift" auf dem Gebiet der Astronomie, der Geschichte, der Ethnographie 2c., welche nicht, wie die Heilsordnungen „für offenbarten Inhalt genommen" werden könne. Also nach Nitzsch enthält die Schrift nur Gottes Wort, und ist nicht durch göttliche Inspiration entstanden. —

Der Hegelianer Marheineke († 1846) hält die Schrift für das unmittelbare Werk des mit dem göttlichen Geiste vereinigten menschlichen Geistes aus der christlichen Anfangszeit, in welcher sich das christliche Selbstbewußtsein am reinsten zum Gottesbewußtsein erhoben hat; und eben dies ist ihm Inspiration, nämlich Begeisterung des menschlichen Geistes durch den göttlichen. Dieselbe kann sich darum auch nicht auf das geschriebene Wort beschränken, sondern muß auch für das apostolische Predigtwort behauptet werden; folglich „ist eine absolute Notwendigkeit der Schrift zur Existenz der christlichen Religion in der Welt nicht zu beweisen", denn der Geist ist nicht an die Schrift gebunden. Die Schrift hat nur den Vorzug, daß sie die mündliche Lehre der Apostel für alle Zeiten fixiert hat. Sie ist nicht Gottes Wort selbst, sondern nur die Urkunde von der Stiftung der wahren Religion, die der Kirche als Glaubensnorm dienen soll. Wie überall, hat der Geist auch bei Abfassung der Bibel den heiligen Schreibern einen Gnadenbeistand geleistet, ohne dadurch deren Individualität auszulöschen; nur vor Irrtümern „in den substanziellen Wahrheiten des Glaubens" hat er sie bewahrt. Wieweit aber diese Bewahrung reicht, hat die Kritik zu beurteilen. — de Wette († 1849), welcher an der Schrift eine zersetzende Kritik übte, faßt die Inspiration als religiöse Ahnung der göttlichen Naturwirkung oder des göttlichen Geistes in den biblischen Schreibern, und zwar lediglich in Ansehung ihres Glaubens, ihrer Begeisterung, nicht ihrer Begriffsbildung, und in Ansehung historischer Wahrheit nur insofern, als deren Erkenntnis von heiliger Wahrheitsliebe abhängig war, welche Ansicht sich mit der strengsten historischen Ansicht vereinigen läßt. — Ebenso wenig will Hase († 1890) etwas von einer eigentlichen Inspiration wissen; nach seiner Meinung soll sich das Neue Testament nur durch die in ihr hervortretende Geistesfülle der christlichen Anfangszeit auszeichnen, aber nicht von menschlichen Mängeln frei sein. — Hupfeld († 1866) behauptet, daß die Schrift nach ihrer menschlichen Seite nichts vor andern Schriften voraus habe, und daß das Menschliche nicht bloß an ihrer Außenseite hafte, sondern bis in den Inhalt hineinreiche.

In dieser und ähnlicher Weise stellten sich also die an Schleiermacher sich anlehnenden Theologen zur heiligen Schrift. Nur einzelne wenige aus jener Zeit waren es, welche für die alte Inspirationslehre noch eintraten. So in der französisch-reformierten Kirche außer Henderson (1836) besonders Gaussen in Genf († 1863), der in seiner Theopneustie (1842) die Schleiermachersche Personalinspiration ausdrücklich verwarf und für eine Real- und Verbalinspiration kräftig eintrat. Er erfuhr aber bei den französischen Protestanten Widerspruch, sodaß es dort zu einem Inspirationsstreit kam (Colani, Scherer, Rougemont). In Deutschland trat besonders Rudelbach 1840 für die alte Verbalinspiration ein, indem er zunächst eine sehr gründliche Geschichte der alten Inspirationslehre lieferte. Ihn bekämpfte Tholuck († 1877). Derselbe kennt nur einen religiösen Takt, welcher die Apostel 2c. bei Abfassung ihrer Schriften geleitet haben soll, sodaß sie im wesentlichen zuverlässig berichten konnten. Nach Tholuck haben es erst die orthodoxen Theologen aufgebracht, „daß alles, was zwischen den zwei Deckeln dieses Buches (= Bibel) mitten inne steht, in gleichem Maße und mit gleicher Vollmacht Gottes Wort sei." Daß die Schrift nicht irrtumslos sei, sollen

schon die vielen Varianten des biblischen Urtextes beweisen. — Wie er, bekämpfte auch J. Müller († 1878) die alte Inspirationslehre; er hält zur Abfassung der heiligen Schrift eine spezifische Inspiration für nicht notwendig. — Stier († 1862) hingegen suchte den strengen Inspirationsglauben zu rechtfertigen, und zwar dadurch, daß er der Schrift einen gottmenschlichen Charakter beimaß, und sich das Menschliche in der Schrift als vom Göttlichen ganz durchdrungen dachte, wie in der gottmenschlichen Person Christi. Leider aber war er so inkonsequent, daß er die Schrift nicht von Ungenauigkeiten, Gedächtnisfehlern ꝛc. freisprach und diese als von Gott beabsichtigt ansah. Die Theorie von der Gottmenschlichkeit der Bibel vertraten dann auch, wiewohl in anderer Weise, Beck († 1878), welcher drei aufsteigende Stufen der Inspiration unterschied, aber selbst die höchste derselben (= völlige Vereinigung und gegenseitige Durchdringung des menschlichen und göttlichen Geistes) als in Nebensachen irrtumsfähig ansah, — ferner Lange († 1884), welcher selbst bei den einzelnen biblischen Schreibern verschiedene Inspirationsgrade annahm und der Meinung war, daß „nach der organischen Lebenswirkung des Geistes Christi in der Macht seiner ursprünglichen Lebensentfaltung auch die menschlichen Schwachheiten der einzelnen heiligen Schriften an der höheren Lebensweihe derselben partizipieren", — sowie Riehm († 1888) u. a. Theologen der Neuzeit.

Rothe († 1867) dagegen wollte vom Begriff des Gottmenschlichen nichts wissen, sondern knüpfte wieder an die geschichtliche Betrachtungsweise Schleiermachers an. Er suchte die Inspirationslehre dadurch neu zu gestalten, daß er den Offenbarungscharakter des Christentums in den Vordergrund stellte und die Notwendigkeit einer urkundlichen Überlieferung der göttlichen Offenbarungen betonte. Und eben diese Offenbarungs- oder Geschichtsurkunde aus der vom göttlichen Geist umwehten Anfangszeit ist die Bibel. Um nun die göttlichen Offenbarungen richtig aufzufassen und getreu zu beurkunden und so das Verständnis derselben der Menschheit bleibend zu sichern, bedurften die biblischen Schreiber einer inneren Erleuchtung, die man als Inspiration zu bezeichnen pflegt. Die Schrift ist aber nicht das direkte Erzeugnis einer besonderen göttlichen Eingebung, sondern sie ist durch die menschlich geschichtliche Thätigkeit solcher Männer zustande gekommen, welche auch sonst in ihrem Personleben ein hohes Maß von Erleuchtung und Geistesfülle besaßen. Von einer Verbalinspiration und einer absoluten Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift kann keine Rede sein; doch ist sie auch so zu einer irrtumslosen Erkenntnis der göttlichen Offenbarung vollkommen ausreichend, und es schadet der Autorität der Bibel nichts, daß das Nichtoffenbarungsmäßige in ihr oft fehlsam ist. Die historische Kritik aber hat darüber zu entscheiden, was offenbarungsmäßig ist und was nicht. Sonach würde es vom Urteil der theologischen Wissenschaft abhängen, was der Christ von den biblischen Offenbarungen zu glauben hat, und was nicht; die Glaubwürdigkeit der Schrift stände also, wie bei den Römischen unter Kontrolle der Kirche, hier unter der der Kritik.

von Hofmann († 1877) schlug wieder einen anderen Weg ein, indem er alles Gewicht auf die biblische Offenbarungsgeschichte legte. Ihm ist die Schrift als ein organisch zusammenhängendes Ganzes ein Denkmal der gesamten Heilsgeschichte aus der Anfangszeit. Ein solches

Denkmal ihrer Ursprungsgeschichte kann die Kirche nicht entbehren, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. Die Richtigkeit und Vollständigkeit dieser Offenbarungsurkunde ruht aber nicht auf einer besonderen Inspirationslehre, wie sie die alten Dogmatiker führten, sondern ergiebt sich aus Rückschlüssen vom Wesen der Schrift und ihrer Notwendigkeit auf ihre Entstehung. Wohl ist die Schrift durch eine Wirkung des heiligen Geistes zu stande gekommen, jedoch nicht anders als wie alles Naturleben durch den Geist Gottes hervorgebracht wird. Unter solchem Einfluß des Geistes sind die einzelnen Schriftteile aber nicht bloß abgefaßt, sondern auch zu einem einheitlichen Ganzen (Kanon) zusammengebracht. Die Bibel soll im einzelnen mancherlei Irrtümer enthalten, die sie aber durch sich selbst korrigiert. „Die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlechthin irrtumslos, da vielmehr die Schilderung des Bildes Christi hinter der ganzen vollen Herrlichkeit dieses Bildes zurückbleibt; aber die Gesamtverkündigung der Apostel enthält vollständig die Bedingungen eines schlechthin irrtumslosen Verständnisses Christi." Dasselbe gilt ihm auch von den Propheten und ihrer Verkündigung. Auch soll die Schrift nicht die einzige Quelle und Norm der Lehre und des Glaubens sein, sondern ihr voran steht das christliche Bewußtsein, das von Schrift und Kirche unabhängig ist und ein selbständiges Dasein im Christen hat. — Diese Anschauung von Hofmann's wird mit geringen Modifikationen von allen seinen Schülern vertreten; so von Luthardt, Frank u. a. Sie schreiben der Schrift einen gottmenschlichen Charakter zu und lassen sie durch zwei Faktoren zu stande gekommen sein; vergl. § 7.

Kliefoth († 1895) trat der Hofmann'schen Lehre mit Entschiedenheit entgegen und wies schlagend nach, daß die Wirkung des Geistes Gottes sich keineswegs auf das Naturleben der biblischen Schreiber beschränkt habe, sondern daß ihnen vom heiligen Geist auf außerordentliche Weise das, was sie schreiben sollten, eingegeben sei, und zwar sowohl das Geschichtliche als auch das Lehrhafte. — Ähnlich lehrte Philippi († 1882). Hatte er noch in der 1. Auflage seiner Dogmatik die Möglichkeit zugegeben, daß in der Schrift untergeordnete Differenzen vorhanden seien, so nahm er dies in seiner 3. Auflage zurück und bekannte sich jetzt zur Verbalinspiration, wollte aber zwischen Wort- und Wörterinspiration geschieden wissen. „Nicht die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalte und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben oder als von außen her diktiert zu betrachten; denn die Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes, und die Vorsehung hätte dann nicht zulassen dürfen, daß im Laufe der Zeit diese geheiligten Wörter in verschiedenen Lesarten auf die Nachwelt kamen." Philippi übersieht, daß sich so zwischen Worten und Wörtern in der Schrift nicht scheiden läßt. Im Zusammenhange hat jedes einzelne Wort in der Schrift seinen gottgewollten Sinn; ja unter Umständen hängt von dem einzelnen Buchstaben der Sinn eines ganzen Satzes ab. Offenbar liegt seiner Ansicht eine Verwechselung des Originals mit der Kopie zu Grunde. — Wohl am entschiedensten ist in den letzten Jahrzehnten die amerikanische Missouri-Synode (Prof. Walther, † 1887) für die altdogmatische Verbalinspiration eingetreten. Leider aber hat ihr Zeugnis in Deutschland wenig Beachtung gefunden; hier sind mit wenig Ausnahmen — wie D. W. Kölling, Prof. Nösgen,

Seminar-Direktor Greve — so ziemlich alle wissenschaftlichen Theologen darin einig, daß von einer absoluten Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift keine Rede sein könne. Aber so einig sie in der Negative sind, so uneinig sind sie unter einander in der Positive. Seit Schleiermacher bemüht man sich vergebens, an die Stelle der verhaßten alten Lehre eine neue zu setzen, sodaß uns die Neuzeit eine wahre Musterkarte*) der verschiedensten Inspirationstheorien darbietet. Da will der eine die Inspiration nur als religiösen Takt, oder als individuelle Gewissenserregung gelten lassen, während sie der andere nur als ein höheres Maß von Erleuchtung und Geistesfülle ansieht, oder als eine persönliche Amtsgnade u. a. m. Da behauptet dieser, daß die Bibel auf rein menschlich-geschichtliche Weise entstanden sei**), jener, daß sie durch das Zusammenwirken zweier Faktoren zu stande gekommen sei, und deshalb nur im Wesentlichen, im Heilsgeschichtlichen als zuverlässig gelten könne, — kurz, die heilige Schrift soll nicht Gottes Wort sein, sondern nur enthalten. Daß die liberale Theologie die heilige Schrift mit Geringschätzung behandelt und sich an ihr vergreift, kann uns nicht wundern; aber daß auch die Theologie von positiv-konfessioneller Richtung die Göttlichkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift in Frage stellt, ist tief betrübend. Um so erfreulicher ist es, daß die gläubige Gemeinde noch eine andere Stellung zur heiligen Schrift einnimmt, und der neuerdings ins Leben getretene Bibelbund kräftig für die heilige Schrift eintritt.

§ 9.

Der biblische Kanon.

Die Sammlung der heiligen Schriften, welche der Kirche als göttlich inspiriert gelten und ihr zur Glaubensnorm und Richtschnur für Lehre und Leben dienen, pflegt man als Bibelkanon zu bezeichnen. Das griechische Wort **Kanon** (κανών), d. i. Maßstab, Norm, Regel (Gal. 6, 16; Phil. 3, 16), wurde in der alten Kirche zunächst von der richtigen Auffassung der Heilswahrheit, der Glaubensregel (regula fidei) gebraucht, wobei man noch nicht an etwas schriftlich Festgesetztes dachte. Erst seit dem 4. Jahrhundert erhielt dieses Wort die jetzt noch gültige Bedeutung, nämlich: Sammlung der heiligen Bücher Alten und Neuen Testaments, welche nach Ursprung und Inhalt göttlich bezeugt sind und von der Kirche als göttlich inspiriert anerkannt werden, folglich ihr auch als alleinige Glaubens-

*) Vergl. des Verf. Inspirationsschrift, sowie Köllings Theopneustie und Greves Kampf um die heilige Schrift, desgl. Gennrichs Kampf um die Schrift (vom gegnerischen Standpunkt).

) Von den neueren Theologen sei hier noch besonders **Ritschl († 1889) erwähnt. Da er alles Metaphysische leugnet, will er auch von einer göttlichen Eingebung der Schrift nichts wissen. Wie Hofmann ist auch er der Meinung, daß die Schrift ein Denkmal aus der Anfangszeit sei, der er aber nur eine gewisse fides humana zuerkennt. Unter den neutestamentlichen Büchern will er nur solche anerkennen, welche das richtige Verständnis der alttestamentlichen Religion vermitteln und so das authentische Zeugnis der ersten Gemeinde bieten; sie nur sollen zum theologischen Gebrauch geeignet sein, andere nicht. Es muß darum erst im einzelnen festgestellt werden, ob die neutestamentlichen Schriften als Urkunden gelten können, welche der Gründungsepoche der Kirche nahe stehen, — und damit ist der Kritik Thür und Thor geöffnet.

norm und Wahrheitsquelle gelten. So haben denn die kanonischen Schriften den Glauben an die göttliche Eingebung zur Voraussetzung. Im Gegensatz zu ihnen stehen die apokryphischen Schriften (apokryphisch = verborgen, unbekannt). Unter solchen verstanden Irenäus u. a. Kirchenväter die Geheimschriften der Gnostiker und anderer Häretiker, deren Ursprung dunkel und verdächtig war, und deren Inhalt mit der Kirchenlehre bezw. der biblischen Wahrheit im Widerspruch stand. Später bezeichnete man als Apokryphen diejenigen Schriften, welche die Septuaginta dem Alten Testament hinzugethan hatte, also die heutigen alttestamentlichen Apokryphen. Luther trifft gewiß das Rechte, wenn er sie als Bücher bezeichnet, welche der heiligen Schrift nicht gleich zu achten sind — denn sie stammen aus den Zeiten nach dem letzten Propheten Maleachi, sie werden weder vom Herrn noch von den Aposteln bezeugt, sie stehen nicht im jüdischen Kanon und sind in griechischer Sprache abgefaßt, ihr Inhalt reicht an Geist und Kraft lange nicht an die kanonischen Schriften heran, ja sie widersprechen mehrfach dem neutestamentlichen Kanon, z. B. Sirach 3, 4 u. 33; Tob. 4, 11; 2. Makk. 14, 37—46; Tob. 6, 9 u. 20 —, aber doch nützlich und gut zu lesen sind, — denn sie geben uns über die letzten 400 Jahre vor Christi Geburt Nachricht, auch enthalten sie viele schöne Sprüche, welche zu einem gottseligen Leben ermuntern.

Aber wie ist denn die Sammlung der heiligen Schriften, welche wir als Bibelkanon bezeichnen, geschichtlich zu stande gekommen, und in welcher Beschaffenheit oder Gestalt besitzen wir sie heute?

1. Was zunächst den in hebräischer Sprache geschriebenen **alttestamentlichen Kanon** betrifft, so wurde die Sammlung desselben schon um 450 v. Chr. durch Esra und Nehemia (2. Makk. 2, 13; vergl. 4. Esra 14) begonnen und durch die jüdischen Synagogen (große Synagoge) soweit gefördert, daß sie unter der Regierung des Perserkönigs Darius II. Nothus (424—404) zum Abschluß kam; denn diesen König hat Nehemia (Kap. 12, 22) noch erlebt. Nach 2. Makk. 2, 13 ist Nehemia die Zusammenstellung des Kanons zuzuschreiben; hierbei ging ohne Zweifel mit ihm Hand in Hand der letzte Prophet Maleachi und der etwas ältere Schriftgelehrte Esra. Nach Josephus soll der Abschluß des Kanons schon unter Artaxerxes, dem Vorgänger des Darius Nothus, geschehen sein, indem er bemerkt, daß die Bücher, welche nach Artaxerxes geschrieben seien, also die Apokryphen, nicht für ebenso glaubwürdig erachtet würden, wie die 22 Schriften des alttestamentlichen Kanons*), sodaß das etwa 100 Jahre später verfaßte Buch Sirach nicht mehr in den Kanon aufgenommen wurde. Und schon in der Vorrede zum Buche Sirach**) finden wir den alttestamentlichen Kanon als ein abgeschlossenes Werk

---

*) Es sind dies die Bücher Mosis (V), die 4 ersten Propheten, nämlich Josua, Richter nebst Ruth, die Bücher Samuelis, die Bücher der Könige (IV), die 4 Bücher der letzten Propheten: Jesaias, Jeremias, Hesekiel und das Buch der 12 kleinen Propheten (IV), sodann der übrige Teil der heiligen Schriften, nämlich Psalter, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Hiob, Daniel, Esra und Nehemia, Esther, die Bücher der Chronika (IX), — zusammen also XXII, parallel den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Später zählte man nach dem Vorgang der babylonischen Juden 24 Bücher.

**) Sie wird auch in Dächsels Bibelwerk mitgeteilt. Als die drei Teile der Bibel werden genannt: ὁ νόμος καὶ αἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βίβλια, — und nachher: ὁ νόμος καὶ αἱ προφῆται καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων.

erwähnt, und zwar in seiner Dreiteiligkeit als Gesetz (Thora, Pentateuch), Propheten (Nebijim, zu denen als prophetae priores die in prophetischer Erleuchtung verfaßten Geschichtsbücher Josua, Richter, Samuel und Könige gerechnet wurden, sowie als prophetae posteriores die Weissagungsbücher Jesaias, Jeremias und Hesekiel samt den 12 kleinen Propheten), — und „die andern Schriften", die sog. Hagiographen (Kethubim), nämlich Psalter, Sprüche, Hiob, Hohelied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia und Chronika; einige dieser Bücher wie Daniel, Esra ꝛc. sind zum Teil im aramäischen Dialekt geschrieben. Jedenfalls war die Sammlung des alttestamentlichen Kanons vor 250 v. Chr. längst abgeschlossen. Um das Jahr 250 v. Chr. nämlich kam die griechische Übersetzung des Alten Testaments zu stande, die sog. Septuaginta (LXX), welche die 22 alttestamentlichen Bücher als einen bereits abgeschlossenen Kanon enthält, und zwar in der Reihenfolge der Lutherischen Bibelübersetzung. Da sich die Juden längst schon in die ganze damals bekannte Welt zerstreut hatten und überall das Griechische seit Alexander die herrschende Volkssprache war; da ferner die meisten Juden jener Zeit ihre hebräische Muttersprache nicht mehr genügend verstanden, und selbst die in Palästina wohnenden nicht mehr hebräisch, sondern aramäisch zu reden pflegten: so erlangte die LXX bald die weiteste Verbreitung. Ihr ist es vornehmlich zu danken, daß die Kenntnis der alttestamentlichen Schriften in immer weitere Kreise drang, sodaß zur Zeit der Apostel Tausende von Proselyten vorhanden waren, welche die empfänglichsten Hörer des Evangeliums bildeten. Aus der großen Verbreitung der LXX erklärt es sich denn auch, daß die neutestamentlichen Schriften des Alten Testaments zumeist nach dieser griechischen Übersetzung citieren. Dasselbe thun die alten Kirchenväter, ja sie legen der LXX eine solche Bedeutung bei, daß sie dieselbe dem hebräischen Urtext gleichstellen und sie als göttlich inspiriert betrachten. (Ein gleiches Ansehen erhielt bekanntlich in der römischen Kirche die um 404 vollendete lateinische Übersetzung des Hieronymus, die sog. Vulgata, welche sich an die Itala des 2. Jahrhunderts anschloß). — So ist es denn außer Zweifel, daß das Christentum die alttestamentlichen Schriften als ein geschlossenes Ganzes vorfand, welches man zumeist als *ἡ γραφή, αἱ γραφαὶ ἅγιαι, τὰ ἱερὰ γράμματα* bezeichnete. Wiederholt hat der Herr selbst auf das alttestamentliche Schriftganze hingewiesen und es als normatives Gotteswort, das in ihm seine Erfüllung gefunden, geltend gemacht. Ebenso begründeten die Apostel ihr Zeugnis von Christo neben der persönlichen Erfahrung durch die Autorität des Alten Testaments, zumal den Juden gegenüber, denen die Kanonizität des Alten Testaments außer Zweifel stand.

Was die äußere Gestalt des hebräischen Bibeltextes betrifft, so ist zu bemerken, daß die althebräische Schreibweise noch keine Vokalzeichen in der Weise der spätern Punktation besaß. Die Schrift bestand aus einer fortlaufenden Reihe von Konsonanten — die sog. scriptio continua —, und nur aus drei in den Text gesetzten Vokalzeichen, nämlich dem Aleph, Jod und Vav. Erst allmählich, etwa seit dem Exil, wo das Hebräische anfing, eine aussterbende Sprache zu werden, bildete sich eine besondere — wahrscheinlich den Syrern und Arabern entlehnte — Vokalbezeichnung aus, und zwar mittels der unter die

Konsonanten zu setzenden **Punktation**. Es ist dies das sog. massoretische Vokal- und Accentsystem, welches von den sog. Massoreten*), den jüdischen Gelehrten der Schule zu Tiberias zc. und den in Babylon wohnenden im Laufe des 7. bis 9. Jahrhunderts eingeführt wurde. Da die palästinensischen Massoreten andere Vokal- und Accentzeichen gebrauchten als die in Babylonien, so ist die morgenländische Aussprache nicht ganz konform mit der abendländischen. Aber auch die Form der hebräischen Konsonanten erfuhr seit dem Exil (Esra) eine wesentliche Veränderung. Mit der Ausbreitung der Chaldäer in Vorderasien und mit dem allmählichen Aussterben des Hebräischen als Volkssprache wurde die althebräische Schrift, welche mit der phönizischen und samaritanischen viel Ähnlichkeit hat und uns durch makkabäische Münzen bekannt ist, immer mehr durch aramäische Schriftarten verdrängt, bis an ihre Stelle die sog. assyrische **Quadratschrift** trat, welche einen kalligraphischen Charakter trägt. Mit Einführung derselben kam dann auch die Trennung der einzelnen Wörter durch kleine Zwischenräume in Gebrauch, sowie die Abgrenzung von kleinern und größern Schriftabschnitten. Die auf diese Weise gebildeten 54 Textabteilungen im Pentateuch nannte man **Paraschen**, die 54 in den prophetischen zc. Büchern **Haphtharen**. In den Sabbatsversammlungen kamen je eine Parasche und eine Haphthare zur Verlesung, analog unsern Perikopen. Auch wurden in den poetischen Schriften die rhythmischen Satzabteilungen, der parallelismus membrorum, durch Absätze kenntlich gemacht. — Von den auf uns gekommenen alttestamentlichen Handschriften reichen nur wenige über das 12. Jahrhundert hinaus. Die älteste, welche wir besitzen, ist ein Prophetenkodex mit babylonischer Punktation aus dem Jahr 916, und eine unvollständige Thorarolle aus dem Jahre 843. Ein vollständiger hebräischer Bibelkodex aus dem Jahr 1009 wird in der Petersburger Bibliothek aufbewahrt. In sämtlichen Handschriften fehlt aber noch die heutige **Kapiteleinteilung**, welche erst im 13. Jahrhundert aufkam, wahrscheinlich durch Hugo von St. Caro, oder durch Stephan Langthon. Die Bezeichnung der Verse durch Zahlen stammt aus noch späterer Zeit; von dem Pariser Buchdrucker Robert Stephanus († 1559) kam sie in die Vulgata, und dann auch in die hebräischen Bibeln.

Hat nun auch der hebräische Kanon in Bezug auf die äußere Gestalt der Schreibweise im Laufe der Zeit große Veränderungen erfahren, so ist doch **der Text selbst völlig rein und unverändert** geblieben. Sowohl in der talmudischen Periode**), als auch besonders in der massoretischen wurde sorgfältig darüber gewacht, daß die Integrität des urkundlichen Textes in keiner Weise gefährdet würde. Die Synagogen-Handschriften, auf Pergamentrollen geschrieben, wurden mit der peinlichsten Genauigkeit hergestellt, und zwar nach feststehenden Vorschriften, sodaß sich kaum der geringste Fehler einschleichen konnte. Die Privathandschriften aber wurden nach den Synagogen-Rollen auf das strengste

---

*) **Massora**-Überlieferung, Sammlung von kritischen und exegetischen Bemerkungen betr. Worttext zc. Abgeschlossen wurde diese Sammlung im 11. Jahrhundert.

) Der **Talmud ist die Aufzeichnung von mündlich überlieferten Gesetzesbestimmungen und Gesetzesauslegungen des sich in Menschensatzungen erstarrenden Judentums mit christfeindlicher Tendenz. Zu Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. fand er seine Vollendung.

kontrolliert. Mit der größten Sorgfalt wurden die Abschnitte, Verse Wörter, ja selbst die Buchstaben des Textes gezählt. Auch wurden diejenigen Buchstaben ermittelt und überliefert, welche die Mitte der Bücher bildeten, oder aus sonst einem Grunde in auffallender Weise hervorgehoben waren. Die ganze Schreibweise des Textes, die Versehung desselben mit Vokalen und Accentzeichen, die später hinzugekommene Wort-, Vers- und Kapiteleinteilung zeugt von so gründlicher Durcharbeitung und von so richtigem Textverständnis ihrer Urheber, daß man nur in sehr seltenen Fällen sich genötigt sieht, von ihnen abzuweichen. Dazu haben die Massoreten gewissenhaft alle Abweichungen von den traditionellen Lesarten als grammatische und kritische Glossen gesammelt und dem Texte dergestalt beigefügt, daß dieser unangetastet und unverändert blieb. Etwaige Schreibfehler und Varianten bezeichnete man im Texte durch ein Zirkelchen oder Sternchen, und setzte an den Rand oder unter den Text die bessere Lesart, Keri (= legendum), im Gegensatz zum Ketib (= scriptum).

So müssen wir denn schon in der äußern Textgestaltung des hebräischen Alten Testaments den Finger Gottes erkennen, und die Möglichkeit einer das Wesen dieses Textes berührenden Veränderung leugnen. Darin muß uns auch der Umstand bestärken, daß im Neuen Testament das Alte in seinem ganzen Umfange und in der Gestalt, wie es vorlag, als göttlich inspirierte Schrift sowohl vom Herrn wie auch von seinen Aposteln bestätigt und verwertet wird (Luk. 24, 44; Johs. 5, 39; Röm. 1, 2; 3, 2; 2. Kor. 3, 14; 2. Tim. 2, 15—17; 1. Petr. 1, 10—12; 2. Petr. 1, 21 2c.). Wohl hatte der Herr an den Juden vieles zu strafen, u. a. auch, daß sie den wahren Sinn der heiligen Schrift so oft verdrehten und veräußerlichten; aber niemals erwähnt der Herr etwas davon, daß sie den Kanon durch Zusätze oder Verkürzungen oder Veränderungen gefälscht hätten. Wäre so etwas geschehen, so würde der Herr gewiß nicht dazu geschwiegen haben.

Alle auf uns gekommene Handschriften des Alten Testaments haben den massoretischen Text; die vormassoretischen sind, weil außer Gebrauch gesetzt, von den Juden vergraben worden.

2. Gehen wir nun weiter zu den **Schriften des Neuen Testaments***). Die Abfassung der in der damaligen Weltsprache, der griechischen, geschriebenen Schriften des Neuen Testaments fällt in die 2. Hälfte des ersten Jahrhunderts, und es darf wohl als ausgemacht gelten, daß ihre Entstehung nicht über das Jahr 100 hinausreicht. Am frühesten wurden die Thessalonicherbriefe geschrieben (54), am spätesten die Offenbarung und die Briefe St. Johannis (etwa 95). Die meisten gelegentlich entstandenen und zunächst auf die Verhältnisse der Gegenwart berechneten apostolischen Briefe, und die schon mehr mit Rücksicht auf die Nachwelt (obwohl zunächst auch wieder für die Mitwelt) verfaßten Evangelien nebst

*) Testament = Vermächtnis, Bund, aber auch Bundesbuch. Mit „Testament" soll das Vermächtnis Gottes an die Menschen bezeichnet werden, in welchem er ihnen ein Erbe, ein unverdientes Gut zusagt durch den Tod Christi. Darum gehört dieser Name auch zunächst für den 2. Hauptteil der heiligen Schrift (Neues Testament), und ist von diesem dann auf den 1. Teil (Altes Testament) übertragen; vergl. 1. Kor. 11, 25. „Bund" aber deutet an, daß zwei Parteien, Gott und die Menschen, sich gegenseitig etwas geloben unter festen Bedingungen. Diesen Namen führte zunächst der 1. Hauptteil der heiligen Schrift, vergl. Hebr. 12, 18—24.

der Apostelgeschichte wurden durch Abschriften weiter verbreitet, gegenseitig ausgetauscht und auch in den gottesdienstlichen Versammlungen neben dem Gesetz und den Propheten vorgelesen. Längst, ehe sich die *Kirche über ihre Kanonizität ausgesprochen hatte, maß man ihnen als* apostolischen Zeugnissen normative Dignität zu. Je mehr sich aber im Verlauf der Jahre die mündliche Tradition verdunkelte und sich durch Verbreitung apokryphischer und häretischer Schriften (z. B. ein Evangelium von der Kindheit Christi, ein Evangelium des Nikodemus, der Ägypter, des Basilides, des Karpokrates, die acta apostolorum u. a.) Fremdartiges in der Kirche eindrängen wollte, desto mehr trat die Notwendigkeit einer Sammlung und einer kirchlichen Feststellung der apostolischen Schriften zu Tage (vergl. 2. Petr. 3, 15—16). Der Maßstab aber, woran man die Echtheit der einzelnen Schriften maß, war die kirchliche Lehrtradition, die geschichtliche Bezeugung, daß sie von jeher in den Gemeinden für apostolisch gehalten waren. Nur das wollte man als kanonisch sanktionieren, quod apud ecclesias apostolicas fuerit sacrosanctum; was dem widersprach (gnostische, doketische *rc.* Irrlehren), wurde verworfen. Es handelte sich also bei Beurteilung der Schriften um den Nachweis, daß sie apostolischen Ursprungs seien und in ihnen apostolischer Geist wehe. Doch zog sich der Prozeß, welcher mit Feststellung des neutestamentlichen Kanons schloß, noch durch reichlich zwei Jahrhunderte hin und durchlief verschiedene Stadien. Der gründlichste Forscher auf diesem Gebiet, Th. Zahn, gelangt in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons zu dem Resultat, daß um das Jahr 125 die zwei Hauptgruppen, das vierfältige Evangelium und die 13 Paulusbriefe, bereits als Sammlungen vorhanden und ziemlich weit verbreitet waren. Er datiert die Entstehung dieser ersten Sammlungen apostolischer Schriften bis ins Ende des 1. Jahrhunderts zurück und zeigt, daß auch die andern neutestamentlichen Schriften um dieselbe Zeit und schon früher in kirchlichem Gebrauch waren und an vielen Orten in den Gemeindegottesdiensten vorgelesen wurden. Auch weist er nach, daß schon die ältesten Väter (Polykarp) die Schriften der Apostel denen des alttestamentlichen Kanons gleichstellten und als „heilige Schriften" citierten und geltend machten.

Abgesehen von der glaubwürdigen Überlieferung, daß die Sammlung des neutestamentlichen Kanons noch durch den Apostel Johannes veranstaltet sei, finden sich die ersten Spuren eines neutestamentlichen Kanons bei Marcion (150). Dieser gnostische Irrlehrer, welcher das Alte Testament gänzlich verwarf, wollte vom Neuen Testament nur zehn paulinische Briefe und das von ihm verstümmelte Lukasevangelium gelten lassen. Seine von der apostolischen Lehre abweichende Sammlung läßt aber vermuten, daß die Christengemeinden schon eine ähnliche Sammlung besaßen, was nach den Aussprüchen der alten Väter mehr als wahrscheinlich sein dürfte. Jedenfalls werden von Justin († 166), Tatian († 176), Athenagoras († 180), Theophil († 181) u. a. schon die meisten neutestamentlichen Schriften erwähnt und citiert, und eine um 170 in Rom aufgestellte Sammlung, der im vorigen Jahrhundert von Muratori wiederaufgefundene Canon Muratori, enthält bereits sämtliche Evangelien, die Apostelgeschichte und die meisten übrigen Schriften. Über den Wert des 2. und 3. Johannisbriefes, sowie über den des Judas äußert sich diese Sammlung zweifelhaft; den 2. Brief Petri, den des

Jakobus und den Hebräerbrief nennt sie nicht, während sie in 2. Linie eine Apokalypse des Petrus und den Pastor des Hermas stellt, und einen Brief an die Laodizäer und Alexandriner als unecht abweist. Hier tritt also der Unterschied zwischen kanonisch und nichtkanonisch schon klar zu Tage. Jedenfalls war schon zu Ende des 2. Jahrhunderts die Vierzahl der Evangelien — mit Ausscheidung der von den Häretikern gebrauchten unechten — festgestellt, sodaß Irenäus († 202) von einem „viergestaltigen Evangelium" reden konnte. Im 3. Jahrhundert genossen außer den 4 Evangelien die Apostelgeschichte, 13 paulinische Briefe einschließlich des Hebräerbriefes, ferner der 1. Petri- und der 1. Johannisbrief kanonisches Ansehen; diese alle wurden den alttestamentlichen Schriften gleichgeachtet. Tertullian († 220) bezeichnet die Gesamtheit der neutestamentlichen Schriften zuerst als Novum instrumentum (testamentum). Clemens Alex. († 220) unterscheidet zwischen Evangelion und Apostolos als zwei Sammlungen neutestamentlicher Schriften von normativem Wert. Auch die syrische Peschito des 2. Jahrhunderts hatte bereits die genannten neutestamentlichen Schriften nebst dem Jakobusbrief. Über das Ansehen des 2. und 3. Johannisbriefes, des Briefes Jakobi, Judä und des 2. Petribriefes, sowie über die Apokalypse gingen die Meinungen noch auseinander. Einige Väter wollten auch die Briefe des Barnabas und des Clemens und den Hirten des Hermas den übrigen neutestamentlichen Schriften gleichachten.

Da war es denn Origenes († 254), welcher in diese Streitfrage größere Klarheit brachte. Aufmerksam geworden auf den Unterschied zwischen dem eigentlichen Bestande des hebräischen Bibelkodex und dem späteren Umfange der LXX, der man nachträglich die sog. Apokryphen beigefügt hatte, kam er dahin, die von der Kirche gebrauchten Schriften des Neuen Testaments in zwei Klassen zu trennen: in die sog. Homologumenen (= allgemein anerkannte) und Antilegomenen (= bezweifelte, nichtkanonische Schriften). Nach Eusebius (Hist. eccl. VI, 25) rechnete Origenes zu den ersteren die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe incl. Hebräerbrief, 1. Petri und 1. Joh.; zu den Antilegomenen zählte er die Briefe Jakobi, 2. Petri, 2. und 3. Joh. und Judä. In seiner Hom. VII in Jos. erklärt er aber schon sämtliche Schriften des Neuen Testaments — das von ihm zuerst als ἡ καινὴ διαθήκη bezeichnet wird — für apostolisch, und auch sonst hat er die Antilegomena als kirchlich rezipiert angenommen, woraus man sieht, daß in der kirchlichen Praxis seiner Zeit bereits die zweifelhaften Schriften den allgemein anerkannten gleich geachtet wurden. Der gewichtigste Zeuge hierfür ist Cyprian († 258). In seiner Erklärung des apostolischen Symbolums sagt er: Dieses ist also der heilige Geist, der im Alten Testament Gesetz und Propheten, im Neuen Testament aber Evangelien und apostolische Schreiben (apostolos) eingegeben hat. Daher sagt auch der Apostel: Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre &c. Deshalb scheint es passend, hier diejenigen Bücher des Neuen und Alten Bundes, welche nach der Überlieferung der Vorfahren als durch eben den heiligen Geist eingegeben geglaubt werden, und welche den Gemeinden Christi ausgehändigt sind, zu einer klaren Übersicht, so wie wir es aus den Schriften (monumentis) der Väter empfangen haben, zu bezeichnen. Zuerst von allen sind uns nun aus dem

Alten Bunde die 5 Bücher Mosis überliefert: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; nach diesen das Buch Josua (Jesu Nave), das Buch der Richter zugleich mit Ruth; darnach vier Bücher der Könige, welche die Hebräer als zwei zählen; Chronika, welches Tagebuch heißt; 2 Bücher Esra, welche bei jenen für eins gelten, und Esther. Von den Propheten aber: Jesaias, Jeremias, Hesekiel und Daniel; außerdem ein Buch der 12 Propheten; Hiob und Davids Psalmen, je ein Buch. Von Salomo sind den Gemeinden drei Bücher überkommen: die Sprüchwörter, der Prediger und das Hohelied. Mit diesen hat man die Zahl der Bücher des Alten Testaments geschlossen. Zum Neuen Testament aber gehören die 4 Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes; die Apostelgeschichte, welche Lukas geschrieben hat; 14 Briefe des Apostels Paulus, 2 Briefe des Apostels Petrus, 1 Brief des Jakobus, des Apostels und Bruders des Herrn, 1 Brief des Judas, 3 Briefe Johannis, die Offenbarung Johannis. Dies sind die Schriften, welche die Väter in dem Kanon begriffen haben, damit aus ihnen das Urteil über unsern Glauben geschöpft werden sollte (ex quibus nostrae assertiones constare voluerunt)... Diese von den Vätern uns überlieferten Schriften hier zu bezeichnen, schien uns für diejenigen ersprießlich, welche die ersten Elemente des Glaubens der Kirche empfangen, damit sie wüßten, aus welchen Quellen des Wortes Gottes sie ihre Becher zu füllen hätten.

Das ist gewiß ein höchst beachtenswertes Zeugnis dafür, daß schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts der neutestamentliche Kanon so, wie wir ihn noch heute besitzen, feststand. Es fehlte nur noch an der kirchlichen Sanktion, welche durch die verdienstvollen Forschungen des bekannten Kirchenhistorikers Eusebius († 338) wesentlich gefördert wurde. Die von Origenes begonnenen Untersuchungen fortsetzend, kam Eusebius zu der Überzeugung, daß drei Klassen neutestamentlicher Schriften zu unterscheiden seien (Hist. eccl. III, 25), nämlich 1. Homologumena, d. i. die in der Kirche einhellig als echt anerkannten Schriften; es sind ihm das dieselben, welche schon Origenes aufzählt; ferner die Apokalypse Johannis, jedoch macht er den Zusatz: „Wenn es beliebt" (*εἴ γε φανείη*). 2. Antilegomena, d. h. solche Schriften, welche von vielen Gemeinden anerkannt, von einigen aber für unecht gehalten werden: die Briefe Jakobi, Judä, 2. Petri, 2. u. 3. Joh. Zu diesen teilweise angefochtenen Schriften kommen dann noch folgende, von den meisten als unecht (*νόθα*) angesehene Bücher: die acta Pauli, der Hirt des Hermas, die Apokalypse Petri, der Barnabasbrief und die apostolischen Konstitutionen (event. die Apokalypse Johannis, *εἰ φανείη, ἥν τινες ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ καὶ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*, worüber also die Ansichten zu seiner Zeit geteilt waren). 3. Bücher, welche gar nicht zum Kanon gerechnet werden können, weil völlig unecht und häretisch (*ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ*), nämlich die pseudepigraphischen Evangelien des Petrus, Thomas u. a. Demnach war ihm für die Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon maßgebend, ob die betr. Schriften seit der ersten nachapostolischen Zeit als apostolische bezeugt und von den Gemeinden dafür gehalten waren. Und da dies nicht mit voller Sicherheit von den 5 Briefen der Antilegomena behauptet werden konnte, war man über ihre kanonische Dignität noch zweifelhaft. — Die Sache wurde dann durch Cyrill von

Jerusalem († 386), Gregor von Nazianz († 381), Athanasius († 373) u. a. weiter gefördert, nachdem schon für die morgenländische Kirche die Synode von Laodicäa 360—64 den ersten abschließenden Versuch zur Feststellung des geplanten Bibelkanons gemacht hatte. Diese Synode nahm in das Verzeichnis der kanonischen Bücher auf: sämtliche hebräische Schriften des Alten Testaments und, mit Ausschluß der übrigen Apokryphen, das Buch Baruch; ferner sämtliche Schriften des jetzigen Neuen Testaments, mit Ausnahme der Apokalypse, welche jedoch in Ägypten (von Athanasius und Cyrill) für echt gehalten wurde. Das Verzeichnis nennt 7 katholische Briefe und, mit Einrechnung des Hebräerbriefes, 14 paulinische. Auf den Synoden von Hippo 393 und Karthago 397 wurde dann für die abendländische Kirche unter Augustins Einfluß der Bibelkanon in folgender Weise endgültig festgestellt: die hebräischen Bücher samt den Apokryphen des Alten Testaments, ferner sämtliche Schriften des heutigen Neuen Testaments, nämlich IV libri evangelistarum, actuum liber unus, Pauli tredecim, ejusdem ad Hebraeos una, apocalypsis, Petri duae, Johannis tres, Jacobi una. Ausgeschlossen blieben also die nichtkanonischen Schriften der apostolischen Väter, deren Gebrauch nur für die Privaterbauung gestattet blieb, während der Gebrauch der Pseudonymen als häretisch verboten wurde.

In diesem Umfange wurde der Bibelkanon von der römischen Kirche beibehalten und vom Konzil zu Trident bestätigt. Die reformatorische Kirche schloß sich dem an, nur schied sie beim Alten Testament die Apokryphen aus und stellte sie als „nützlich zu lesende" Bücher anhangsweise hinter die Propheten, da sie der heiligen Schrift nicht gleich zu achten seien, sondern nur ad confirmationem fidelium, non fidei dienen könnten (vergl. oben). Noch bestimmter wurden die Apokryphen von der reformierten Kirche, besonders der englischen, zurückgewiesen. Während die frühesten lutherischen Dogmatiker, besonders Chemnitz, streng zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern schieden, neigten die späteren mehr dahin, den alttestamentlichen Apokryphen eine gewisse Kanonizität zuzuerkennen. — Über Luthers Stellung zum neutestamentlichen Kanon, bezw. zu den Antilegomenen haben wir uns bereits ausgesprochen.

Was nun ferner die äußere Textgestalt und die Integrität des Neuen Testaments betrifft, so sei darüber folgendes bemerkt. Die ursprünglichen Handschriften (autographa) des Neuen Testaments sind uns sämtlich verloren gegangen, doch besitzen wir zahlreiche Abschriften derselben. Diese sind bis ins 9. Jahrhundert hinein in der sog. Unzialschrift geschrieben, d. h. mit den Buchstaben des großen Alphabets (codices majusculi). In den ersten Jahrhunderten war auch hier die sog. scriptio continua üblich; die Schrift lief ohne Unterbrechung und Worttrennung fort, hatte keinerlei Trennungs- und Verbindungszeichen, keine Interpunktion, keine Tonzeichen und Accente und nur selten einen Absatz. Die Bücher selbst bestanden aus Rollen von Papyrus oder von Pergament*), später, seit dem 13. Jahrhundert von Linnenpapier u. a. Stoffen. Seit Euthalius (462) fing man an, den

*) Da das Pergament ein sehr teures Material war, so wurden zuweilen alte, bereits beschriebene Pergamente durch Abwaschen u. dergl. zur Wiederbenutzung brauchbar gemacht; solche Handschriften nennt man Palimpseste oder codices rescripti.

fortlaufenden Text stichometrisch einzuteilen in Verse (*στίχοι*) und schob *in die leeren Zwischenräume Punkte ein.* Durch Isidor von Sevilla (†636) und Alkuin (804) kamen dann drei Zeichen auf, das Komma (Punkt oberhalb der Linie), das Semikolon (Punkt unterhalb der Linie) und der Strich oder Punkt (in der Mitte des Buchstabens). Diese Zeichen wurden dann später durch den Buchdrucker Manucci noch vervollkommnet. Auch die Accente, die Spiritus und das Jota subscriptum kamen im Laufe der Zeit in Gebrauch und waren jedenfalls im 10. Jahrhundert bereits eingeführt. In eben diese Zeit fällt auch die Einführung der Kursivschrift an Stelle der Unzialschrift; man schrieb fortan alles klein, nur der Anfangsbuchstabe *des Satzes und der Name Gottes wurden* groß geschrieben (codices minusculi). Damit hing denn auch die Texteinteilung in Kapitel und Absätze zusammen. Die heutige Kapitel-Einteilung des Neuen Testaments wie auch schon des Alten Testaments stammt vom Kardinal Hugo a. St. Caro (†1260); die Vers-Einteilung wurde zuerst 1548 von Robert Stephanus in der Vulgata vorgenommen. Die Über- und Unterschriften der einzelnen neutestamentlichen Schriften, welche ursprünglich ganz kurz waren und allmählich *immer länger wurden* und allerlei Notizen über Zeit und Ort der Abfassung enthalten, sind sämtlich spätere Zusätze und enthalten teilweise unrichtige Angaben.

Weit wichtiger als die erwähnten formellen Veränderungen der neutestamentlichen Textgestalt sind die materiellen Veränderungen und Abweichungen, welche den Textinhalt berühren, die sog. Varianten, d. h. die in den verschiedenen Codices von einander abweichenden Schreibweisen einzelner Wörter und Sätze, deren es im Neuen Testament allerdings nicht wenige giebt. Wie wir aber schon erwähnten, ist die Sache doch nicht so schlimm, als sie auf den ersten Blick erscheinen möchte. Dank der fleißigen Texterforschung aus alter, neuer und neuester Zeit steht es fest, daß wir den griechischen Urtext des Neuen Testaments in *fast völliger Integrität besitzen.* Dies ergiebt sich schon aus einem Vergleich der ältesten Codices*), von denen vor allen vier hervorzuheben sind, nämlich

---

*) In den ältesten griechischen Handschriften findet sich allerdings 1. Johs. 5, 7—8 nicht, oder doch nicht vollständig. Dort fehlen nämlich die Worte „im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist, und diese drei sind Eins. Vers 8: Und drei sind, die da zeugen auf Erden." Diese Worte gelten in der gelehrten Theologenwelt als unecht; sie werden *als ein späterer, aus den lateinischen Übersetzungen entlehnter Zusatz* angesehen. Auch Luther hat sie in seine deutsche Bibel noch nicht aufgenommen, — was wohl daraus zu erklären ist, daß er bei seiner Übersetzungsarbeit die Textausgabe des Erasmus gebrauchte, in die 1. Johs. 5, 7 erst später aufgenommen wurde. Dagegen haben Melanchthon, Calvin u. a. diese Stelle schon verwertet. Trotzdem sie Bugenhagen als unecht verwarf und bekämpfte, fand sie doch bereits zu Ende des 16. Jahrhunderts in der deutschen Lutherbibel Aufnahme. Durch Gerhard brach sich in den gläubigen Kreisen immer mehr die Überzeugung Bahn, daß 1. Johs. 5, 7 in den alten Handschriften entweder durch Versehen eines Abschreibers verloren gegangen, oder von den Arianern betrüglicherweise ausgemerzt sei. Diese Meinung wird neuerdings auch von D. W. Kölling vertreten; *als den eigentlichen Fälscher hat er Eusebius (†338) in Verdacht.* D. Besser dagegen vermutet Hesychius *(† Ende des 3. Jahrhunderts), den Herausgeber eines* LXX Textes und einer revidierten Ausgabe des Neuen Testaments, welche als teilweise gefälscht verworfen wurde. — Nachweislich hat schon Cyprian (†258) Vers 7 zweimal citiert (De un. eccl. II und Ad Jub. 12); desgleichen läßt Tertullian (†220) diese Stelle zweimal anklingen (ad Prax. 25, und De pud. II, 21). Ob Athanasius (†373) sie schon gekannt hat, ist zweifelhaft; denn wenn sie auch in zwei seiner Schriften (c. Arium I, 147, und Dial. ad Theophil.

1. Der **Codex Vaticanus** (B) in Rom, aus dem 4. Jahrhundert. Derselbe enthält außer dem Alten Testament das Neue Testament bis Hebr. 9, 14; es fehlen hier also die Pastoralbriefe und Philemon, sowie die Apokalypse.

2. Der **Codex Sinaiticus** (א), von Tischendorf 1844 und 1859 im Katharinenkloster auf Sinai entdeckt, befindet sich zum kleinern Teile auf der Leipziger Universitätsbibliothek, das meiste davon besitzt die Petersburger Bibliothek. Er enthält das Alte und Neue Testament vollständig, ferner auch den Brief des Barnabas und Fragmente vom Hirten des Hermas und stammt gleichfalls aus dem 4. Jahrhundert.

3. Der **Codex Alexandrinus** (A), jetzt im Londoner Museum, stammt aus dem 5. Jahrhundert. Hier fehlt der größere Teil von Matthäus und vom 2. Korintherbrief, auch etwas aus dem Evangelium Johannis. Am Schlusse sind die beiden Briefe des Clemens Rom. an die Korinther beigefügt.

4. Der **Codex Ephrem Syri rescriptus** (C), jetzt auf der Nationalbibliothek in Paris, aus dem 5. Jahrhundert, hat sehr starke Lücken und ist nachträglich an vielen Stellen geändert worden. Im 12. Jahrhundert wurde nämlich die ganze Schrift abgewaschen und das Pergament mit einer griechischen Übersetzung asketischer Abhandlungen Ephrems des Syrers beschrieben. Als man dann später die abgewaschenen Schriftstücke wieder bemerkte, versuchte Wetstein eine Entzifferung der neutestamentlichen Fragmente, soweit sie lesbar waren. Erst Tischendorf hat diese mühsame Arbeit ganz zu Ende geführt.

Codices in Unzialschrift besitzen wir über 100; doch enthalten sie zum größten Teile nur neutestamentliche Bruchstücke. Codices in Kursiv-

II, 568) angezogen ist, so werden von anderer Seite ihm diese Schriften abgesprochen, da es auffällig bleibt, daß Athanasius diesen Vers 7 in seinen größeren Streitschriften ganz unbenutzt gelassen hat. Auch Basilius († 379), Gregor von Naz. († 390), Gregor von Nyssa († 400), Chrysostomus († 407) und Epiphanius († 403) citieren zwar Vers 8, aber nicht Vers 7. Es muß also jedenfalls in den Handexemplaren dieser griechischen Väter des 4. Jahrhunderts unsre Stelle, die sie so gut gegen die Antitrinitarier hätten verwerten können, gefehlt haben. Auch die lateinischen Väter Ambrosius († 397) und Augustin († 430) haben sie nicht gekannt. Dagegen steht es fest, daß sie von den Afrikanern gekannt und citiert worden ist. So schon von Tertullian und Cyprian (siehe oben), ferner von den 30 afrikanischen Bischöfen, welche 484 dem Vandalenkönig ihr Bekenntnis überreichten, von Vigilius von Tapsus (Ad Theoph. 7), Fulgentius von Ruspe (De trin.). Auch die Vulgata nahm sie auf, denn Hieronymus († 420) war der Überzeugung: ab haereticis hunc versiculum erasum esse. Durch die Vulgata erhielt diese Stelle für das gesamte Abendland kanonisches Ansehen. — Jedenfalls steht das fest, daß Vers 7, der noch im 3. Jahrhundert den Vätern bekannt war, im 4. aus dem Bibeltext verschwunden ist und nicht mehr erwähnt wird. Wie ist das zu erklären? Nach Köllings Vermutung kommt es auf die Rechnung des Eusebius Pamphili. Derselbe hatte nämlich vom Kaiser Konstantin d. Gr. den Auftrag erhalten, 50 künstlerisch ausgestattete Bibelhandschriften für die Hauptkirchen des Reiches herstellen zu lassen. Bei seiner redaktionellen Arbeit stieß er auf 1. Joh. 5, 7, eine Stelle, die ihm als subordinatianischen Semiarianer höchst unbequem sein mußte, und — er ließ sie verschwinden. Dieser Eusebianische Bibelcodex wurde dann durch zahlreiche Abschriften vervielfältigt und überflutete bald die ganze morgenländische Kirche, infolge dessen die angefochtene Stelle dort allmählich ganz in Vergessenheit kam. — Schon der Umstand, daß mit Auslassung von Vers 7 der Zusammenhang mit Vers 8 arg gestört wird, weist darauf hin, daß hier eine Korruption des Textes vorliegen muß. Bengel hat vollkommen Recht, wenn er sagt: „Es geben die beiden Verse im innigsten Zusammenhang einen vollständigen Reim und einen harmonischen Klang (adamantinus versuum nexus); der eine ohne den andern ist wie ein Lied, das mitten abbricht, wo das Ohr peinlich nach der andern Hälfte verlangt."

schrift giebt es über 1000, für die Evangelien über 600, für die paulinischen Briefe über 300. Da sie aber nicht über das 9. und 10. Jahrhundert hinausgehen, sind sie von geringem Wert.

§ 10.

Die kirchlichen Bekenntnisse.

Nach des Herrn Willen soll der Christ die in der heiligen Schrift geoffenbarten Heilswahrheiten nicht bloß wissen und glauben, sondern auch bekennen; denn der Herr will nicht schweigende, sondern zeugende Jünger haben (Johs. 17, 27; Ap. 1, 8; 23, 11; Röm. 10, 10; 2. Kor. 4, 13). Und gewiß, wo es im Herzen um den Glauben recht steht, wird man auch mit dem Munde bekennen (das persönliche Bekenntnis in freier Gestalt). Ist es nun schon Pflicht eines jeden einzelnen Christen, seinen Glauben zu bekennen, so muß dies erst recht geschehen von einer Mehrheit solcher, welche zusammen eine Glaubensgemeinschaft bilden. Und so ist denn die Kirche von Anfang an eine bekennende gewesen. Sie hat aber ihren gemeinsamen Glauben nicht bloß mündlich bezeugt, sondern auch schriftlich zum Ausdruck gebracht (das kirchliche Bekenntnis in formulierter Gestalt), — was ohne Zweifel schon deshalb notwendig war, um den Gemeinglauben rein und unverfälscht den nachfolgenden Geschlechtern zu erhalten und die Kirche gegen eindringende Irrlehren zu schützen.

Damit ist denn auch der Endzweck der Bekenntnisse gegeben. — Wohl ist und bleibt die heilige Schrift die alleinige Norm und Quelle für die wahre Heilserkenntnis, die norma normans, nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen (Konf.=Form. 517, 1 u. 7). Aber da sich alle Sonderkirchen, Konfessionen und Sekten auf die Schrift berufen und ihre Lehrstellung aus derselben rechtfertigen wollen, so kann es unmöglich ausreichen, daß man sich zur Schrift bekennt, sondern es kommt vor allem darauf an, daß die Schrift recht verstanden wird (vergl. Matth. 22, 29; Luk. 24, 27 u. 45; Ap. 8, 30 f.) Und dazu eben wollen die kirchlichen Bekenntnisse anleiten. Sie sind Zeugnisse und Erklärungen des Glaubens, wie ihn die Kirche aus Gottes Wort geschöpft hat, und wollen als norma normata (Konf.=Form. 518, 8; 571) dazu dienen, daß „nicht allein die reine heilsame Lehre recht geführt, sondern auch die Widersprecher, so anders lehren, gestraft werden" (Konf.=Form. 572, 14). Sie wollen nicht die heilige Schrift verdrängen und ersetzen, sondern die reine Schriftwahrheit durch echte Auslegung feststellen und verwahren. Als geschichtliche Zeugnisse der Kirchenlehre und des Väterglaubens sind sie zugleich auch das Erkennungszeichen oder das Symbol einer Kirchengemeinschaft, wodurch sich diese von anderslehrenden Gemeinschaften unterscheidet.

Das Wort σύμβολον (von συμβάλλειν = zusammenwerfen, vereinen, vereinbaren) bezeichnet zunächst irgend ein Zeichen, woran man etwas erkennen kann, z. B. das Kennzeichen eines Vertrags, einer Zusammengehörigkeit; lat. = pactum, tessera, signum. Auf das Kirchliche übertragen, bedeutet es das Kennzeichen des gemeinsamen Glaubens, das Bekenntnis. Augustin definiert symbolum als regula fidei brevis et grandis, brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. Calov: Symbola dicuntur, quod sint tesserae verae

ecclesiae, quibus orthodoxi agnosci et ab heterodoxis dignosci queunt. Also ein Symbol ist die kurz gefaßte Formulierung des kirchlichen Gemeinglaubens zur Bezeugung dessen, was die Kirche als wahre Lehre erkannt hat und lehrt.

Solche Symbole sind der Kirche nicht von außen gegeben und aufgedrungen, sind auch nicht von ihr in menschlicher Willkür gemacht, oder aus wissenschaftlichem Bedürfnis hervorgegangen, sondern sie sind aus der Not der Zeitverhältnisse erwachsen. Unter den schwersten Kämpfen mit der Welt sind die Bekenntnisse successiv zu stande gekommen, und zwar mit besonderer Beteiligung des Lehrstandes, dem es vor allem obliegt, die in die Kirche eindringenden Irrlehren abzuweisen und mit Gottes Wort zu überwinden. Die in solchen Kämpfen von der schriftmäßigen Wahrheit gemachten Erfahrungen hat dann die Kirche als regula fidei zusammengefaßt und zu einem Bekenntnis formuliert, das sie wie ein Siegeszeichen nach dem Streit aufpflanzte. So sind denn die Bekenntnisse ein bleibendes Zeugnis von den gemachten Glaubenserfahrungen der Kirche; sie wollen das nach gründlicher Geistesarbeit gefundene Verständnis einzelner Glaubenslehren für die Nachwelt sicher stellen und es unversehrt der nachfolgenden Generation überliefern. Auf den so gemachten Glaubenserfahrungen baut dann das nachfolgende Bekenntnis weiter und knüpft an das vorhergehende an, weshalb auch das spätere Bekenntnis ohne das frühere nicht verstanden werden kann.

Hieraus ergiebt sich denn auch die Bedeutung der kirchlichen Symbole: sie machen den Anspruch, als Regel der öffentlichen Lehre (norma docendorum) anerkannt zu werden. Dies kann jedoch nur in beschränkter Weise geschehen, denn das Ansehen eines Bekenntnisses ist kein unbedingtes, sondern ein entlehntes, ein abgeleitetes. Ein Bekenntnis hat nur deshalb Autorität, weil und wiefern (quia et quatenus) es den rechten Sinn der Schrift enthält und mit Gottes Wort übereinstimmt. Als norma normata steht es nicht über der Schrift, oder auch nur als gleichwertig neben der Schrift (Konk.=Form. 517, 2), sondern es bleibt stets der Schrift untergeordnet und von ihr abhängig (post invictam Dei autoritatem, Konk.=Form. 565, 4), weil von ihr entlehnt, aus ihr geschöpft, auf sie gegründet. Alle Bekenntnisse sind nur der summarische Begriff des Lehrinhaltes der Schrift (Konk.=Form. 569, 4—10), und wollen auf ihre Richtigkeit an Gottes Wort gemessen und beurteilt sein (Konk.=Form. 518, 7). Sie „sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit (singulis temporibus) die heilige Schrift in streitigen Artikeln in den Kirchen Gottes von den damals Lebenden (a doctoribus, qui tum vixerunt) verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehre verworfen worden ist“ (Konk.=Form. 518, 8). Mit den Reformatoren aber behaupten wir, daß die Bekenntnisse der lutherischen Kirche Gottes Wort richtig verstehen und auslegen (Konk.=Buch S. 47 u. 69 f.); ist es doch den Gegnern noch nicht gelungen, ihnen in den vom seligmachenden Glauben handelnden Stücken einen Irrtum nachzuweisen. Bis ihnen dies gelungen ist, halten wir an einem „quia“ der Schriftmäßigkeit der lutherischen Symbole fest und lehnen ein „quatenus“ ab. Zwar geben wir zu, daß diese Bekenntnisse, wie alles menschliche Werk, nicht ohne Mängel sind, jedoch nur in nebensächlichen Dingen, welche die Glaubenssubstanz der eigentlichen Heilswahrheiten nicht berühren, z. B. in

der Art ihrer Beweisführung, in der theologischen Fassung, in historischen u. a. Bemerkungen. Aber wir haben die feste Überzeugung, daß die lutherischen Bekenntnisse nicht ohne „besondere Gnade des heiligen Geistes“ zu stande gekommen sind (Konk.-Buch S. 9), welcher auch wohl den rechten Zeitpunkt angezeigt hat, wann ein neues Bekenntnis aufgestellt werden sollte. Wie Luther von der Augsb. Konf. sagt: „Wir halten so lange an ihr fest, bis der heilige Geist Besseres giebt“, so sagen auch wir; und zwar halten wir nicht deshalb an ihr fest, „weil sie von unsern Theologis gestellt, sondern aus Gottes Wort genommen und darinnen fest und wohl gegründet ist“ (Konk.-Form. 569, 5). Wir geben mit den Vätern gern zu, daß der lutherische Glaube vielleicht noch besser erklärt und verteidigt werden kann, als es in den lutherischen Symbolen geschehen ist (Konk.-Buch S. 70). Aber wenn auch die Formulierung noch vervollkommnet werden kann, so darf doch der Lehrinhalt selbst nicht umgestoßen werden; denn er ruht auf dem unwandelbaren Grunde des göttlichen Wortes und auf den feststehenden Glaubenserfahrungen der Kirche, welche nicht „nach dem Bedürfnis der Zeitverhältnisse“ verändert und dem modernen Zeitgeist angepaßt werden dürfen.

Wenn aber schon jede Sonderkirche von denen, die ihr angehören wollen, erwarten und fordern muß, daß sie die in ihr geltenden Bekenntnisse als Lehrnorm anerkennen, so darf dies die lutherische Kirche, weil im Besitz des reinen Wortes und Sakramentes, wohl erst recht thun. Sie kann keinen als ihr Glied betrachten, welcher ihr Bekenntnis, ihre Glaubenserfahrungen verwirft. Am wenigsten kann sie einen solchen Dissensus bei ihren Dienern und Lehrern dulden, und zugeben, daß diese ihre eignen, individuellen Meinungen zur Geltung zu bringen suchen, also die kirchlichen Glaubenserfahrungen ignorieren, in Frage stellen und sich so auf die Seite der kirchlichen Gegner schlagen. Jeder, dem die lutherische Kirche ein Lehramt vertraut hat, ist auch an die lutherische Lehrnorm gebunden, und gewiß hat „die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, nach der religiösen Überzeugung derjenigen zu fragen, die ihre Diener werden wollen. Sie muß, so weit das möglich ist, sich die Gewißheit verschaffen, daß ihre Diener auch für sie, und nicht wider sie sein, mit ihr sammeln und nicht zerstreuen werden. Es ist in der That mehr als naiv, ein Kirchenamt und zugleich Freiheit und Befugnis verlangen, nicht nur andere Lehre, als die der Kirche ist, unter derselben Autorität und Vollmacht predigen, sondern auch — denn das ist die notwendige Folge — die Kirchenlehre anfechten, für falsch erklären, verwerfen zu dürfen. Wer ein Amt begehrt, es sei im Staat oder in der Kirche, der übernimmt Pflichten, deren Erfüllung notwendig mit Hingebung eines Teils der persönlichen Freiheit verbunden ist; er tritt in ein Verhältnis der Selbstbeschränkung, ja es ist eine unbeschränkte, subjektive Freiheit schon im Zusammenleben mit andern Menschen ohne amtliche Gebundenheit unmöglich“. (Müller.) — Wo nun die Überzeugung vorhanden ist, daß die kirchlichen Symbole der adäquate Ausdruck der Schriftlehre sind, da wird eine Verpflichtung auf sie keine Fessel für den Geist sein, noch eine Last für das Gewissen, sondern im Gegenteil wird man es mit Freuden begrüßen, daß die Kirche ihren Dienern in den Bekenntnissen einen Fingerzeig giebt, um zum rechten Schriftverständnis zu gelangen. Wo es aber an dieser Überzeugung fehlt, da kann von einer Verpflichtung auf die kirchlichen Symbole und von der Annahme eines Predigtamtes keine Rede sein. Darum soll denn auch kein Geistlicher die Symbole ungeprüft

annehmen, sondern man soll sich zuvor erst völlig darüber vergewissern, ob man sich die Glaubenserfahrungen der Kirche aneignen kann. Wäre eine solche Prüfung unterlassen und könnte der betreffende auch in der Folge sich die Lehrnorm seiner Kirche nicht zu eigen machen und ihr zustimmen, oder träte bei ihm ein Dissensus mit der Kirchenlehre erst nachträglich hervor, so wäre es gewiß Sache der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, das ihm übertragene Amt an die Kirche zurückzugeben.

Aber ist dies nicht Symbololatrie, Gewissenszwang und geistliche Knechtschaft unter einem papiernen Papsttum? wird nicht durch ein solches Gebundensein an die Symbole die protestantische Lehrfreiheit, die freiforschende Wissenschaft — die doch der Protestantismus so stark betont — bedenklich beschränkt? wird nicht die beklagenswerte Spaltung zwischen den christlichen Konfessionen, besonders zwischen der lutherischen und reformierten, verewigt und eine Vereinigung beider (Union) durch die Verwerfung der Gegenlehre unmöglich gemacht? und zwingt nicht die Verpflichtung auf die kirchlichen Symbole die, welche den Bekenntnissen nicht von Herzen zustimmen können, zur Heuchelei? — Auf alle diese Bedenken und Einwürfe antworten wir mit einem entschiedenen Nein. Wir sind der Überzeugung, daß die lutherischen Bekenntnisse der freien wissenschaftlichen Forschung noch genügend Raum lassen; nur das eine fordern wir von ihr, daß sie sich in den von Gottes Wort gezogenen Grenzen bewegt. Eine voraussetzungslose Wissenschaft, welche sich über diese Schranken hinwegsetzt, welche sich nicht von Gottes Geist, sondern vom eignen Menschengeist leiten läßt, und sich den Erfahrungen der Kirche nicht unterordnen, nicht von ihnen lernen will, sondern alles von vorn beginnen, und sich vermißt, den Sinn der Schrift selbständig zu ergründen: wird bald zur Lehrwillkür ausarten und die Kirche nicht bauen, sondern zerstören. Dagegen wird eine im Glauben wurzelnde, wahre Wissenschaft sich gern von den kirchlichen Bekenntnissen „das Fahrwasser abstecken lassen, um nicht längst überwundene Irrtümer zu erneuern und in Untiefen und Klippen zu geraten, an denen frühere Geister scheiterten, sodaß sich die Kirche genötigt sah, hier eine Warnungstafel aufzurichten." Und dazu eben wollen die Bekenntnisse dienen. Aber von einem Gewissenszwang kann bei der Verpflichtung auf sie keine Rede sein, denn sie sind ja nicht Glaubensvorschriften gesetzlicher Art, sondern, wir wiederholen es noch einmal, nur geschichtliche Zeugnisse aus früherer Zeit, wie die Väter die Schrift verstanden und ausgelegt haben; sie wollen keinen blinden Glauben anbefehlen und erzwingen, sondern nur das bezeugen, was alle Mitbekenner in freier Überzeugung glauben. Und so kommen sie denn dem Lehramte wie auch der Gemeinde zu gute; sie sind eine Schutzwehr für den kirchlichen Gemeinglauben, welcher ohne sie dem subjektiven Belieben der jeweiligen Diener am Wort preisgegeben wäre. Die gläubige Gemeinde muß das größte Interesse daran haben, daß ihr und dem nachfolgenden Geschlecht reines Wort und Sakrament erhalten bleibe; sie muß deshalb von ihren Dienern erwarten, daß diese das heilige Amt im Einklange mit den kirchlichen Bekenntnissen verwalten. Ein Geistlicher, welcher in Lehre und Praxis hiergegen sündigt, wird durch eigne Schuld zum Heuchler, zum untreuen Haushalter, und lädt eine schwere Verantwortung auf sich. Ebenso verwerflich wäre es aber auch, wenn die rechtlehrende Kirche sich auf Kosten eines äußeren Friedens, oder aus falscher Toleranz mit solchen Kirchen unieren wollte, welche schriftwidrige Lehre führen; das wäre Indifferenz und

Verleugnung der Wahrheit, wodurch sie mit ihrem Bekenntnis in Widerspruch treten und sich selbst zerstören würde.

Die in der lutherischen Kirche geltenden Bekenntnisse sind bekanntlich im sog. Konkordienbuch von 1580 zusammengefaßt; dasselbe enthält drei ökumenische und 6 Sonderbekenntnisse. Das Apostolicum oder Credo ist eine Erweiterung der einfachen Taufformel und spricht mit fast unmittelbaren Schriftworten den von den Aposteln überlieferten Kirchenglauben an den dreieinigen Gott aus. Dieses urchristliche Glaubens- und Taufbekenntnis, welches bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückreicht, wurde das Gemeingut der Christenheit; noch heute dient es der christlichen Kirche als Grundbekenntnis und nimmt im liturgischen Gebrauch eine bedeutsame Stelle ein. In Luthers Katechismus bildet es das eigentliche Centrum. Neuerdings hat das Apostolikum von seiten des kirchlichen Liberalismus heftige Angriffe erfahren (Harnack ꝛc.) und zwar besonders wegen einiger Sätze des 2. Artikels, betr. Christi Empfängnis, seine Geburt von einer Jungfrau, seine Höllenfahrt ꝛc. — Das Nicänum von 325, und 381 vom Konzil in Konstantinopel vervollständigt, sowie durch das sog. Athanasianum aus dem 6. Jahrhundert, sind eigentlich nur Erweiterungen und nähere Ausführungen des apostolischen Symbols, das eine zur Abwehr der arianischen, das andere zur Abwehr der antitrinitarischen ꝛc. Irrlehren.

Dies sind die 3 ökumenischen Symbole, die von der gesamten christlichen Kirche anerkannt werden. Nach einer langen Pause von fast 1000 Jahren forderte dann die kirchliche Lage noch weitere Bekenntnisse. Es sind das die reformatorischen Bekenntnisse, welche wir als eine geradlinige Fortsetzung der altkirchlichen Symbole anzusehen haben. Sie bauen die biblische Lehre nach Analogie des Glaubens weiter aus, während die fast gleichzeitigen Sonderbekenntnisse der Römischen und der Reformierten von der in der Schrift gewiesenen Bahn abweichen, auch die Lehrfrage mit der Verfassungsfrage verquicken. — Das erste Spezialbekenntnis der Reformation Luthers war die 1530 am 25. Juni auf dem Reichstag zu Augsburg von den evangelischen Ständen dem Kaiser Karl V. übergebene Confessio Augustana (invariata), deutsch und lateinisch verfaßt von Melanchthon. Es ist dies das Grundbekenntnis der lutherischen Kirche, welches kräftig für das protestantische Materialprinzip, die Rechtfertigung, eintritt. Die bald folgende Apologia, gleichfalls von Melanchthon abgefaßt, ist eine ausführliche Verteidigung der Augustana und eine Schutzschrift gegen die sog. Confutatio, in welcher die Päpstlichen versucht hatten, das Bekenntnis der Evangelischen zu widerlegen. — Hieran reihen sich drei von Luther verfaßte Bekenntnisschriften, nämlich die Articuli Smalkaldici von 1537 und sein Catechismus minor et major von 1529. Die Schmalkaldischen Artikel, veranlaßt durch Einberufung eines päpstlichen Konzils nach Mantua, sind eine Zusammenstellung der Glaubensartikel, welche die Evangelischen festzuhalten entschlossen sind, und zugleich der eigentliche Absagebrief an Rom. Endlich die Formula concordiae von Chemnitz, Andreä, Selneccer, Musculus und Körner abgefaßt, und 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg vollendet. Sie bekämpft sowohl römische als auch calvinische Irrlehren und sucht die innerkirchlichen Streitigkeiten zu schlichten. — Das Nähere gehört in die Symbolik.

Kapitel III.

Die Lehre von Gott.

(Theologia.)

A. Die Gottesgewißheit.

§ 11.

Die Erkennbarkeit Gottes.

1. Alle Gotteserkenntnis, welche der Mensch besitzt, ruht auf göttlicher Offenbarung. Die Gottesoffenbarung ist aber teils eine natürliche (revelatio naturalis), aus der Betrachtung der Werke Gottes in der Natur und der Geschichte gewonnen (vergl. Hiob 12, 7; Ps. 19, 2—3), — teils eine übernatürliche (rev. supernaturalis), durch das göttliche Offenbarungswort gegeben (Hebr. 1, 1—2).

Dem entsprechend unterscheidet man eine natürliche Gotteserkenntnis (cognitio Dei naturalis s. insita) und eine übernatürliche (cogn. supernaturalis s. acquisita).

Kein Heidenvolk ist so versunken, daß ihm jedes Gottesbewußtsein, jede Ahnung an ein höheres Wesen fehlte. Daß den Heiden die Möglichkeit gegeben ist, Gott als persönlichen Gott zu erkennen und in der natürlichen Gotteserkenntnis bis zu einem gewissen Grade fortzuschreiten, wird von der Schrift deutlich bezeugt. Ausdrücklich heißt es Röm. 1, 19—21: „Was von Gott zu erkennen ist, ist unter ihnen (den Heiden) offenbar (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*), denn Gott hat es ihnen offenbart. Wird doch sein unsichtbares Wesen von Erschaffung der Welt her an seinen Werken als Erkanntes angeschaut, nämlich seine ewige Kraft sowohl als seine Göttlichkeit, sodaß sie ohne Entschuldigung sind; darum nämlich, weil sie Gott erkannten (*γνόντες τὸν θεόν*), aber ihn nicht als Gott gepriesen rc. haben." Ferner hebt Röm. 2, 14—15 hervor, daß den Heiden des Gesetzes Werk ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen sein Zeugnis dazu giebt rc. Und Ap. 14, 17 heißt es: „Daß sie verpflichtet sind, Gott zu suchen (*ζητεῖν τὸν κύριον*), ob sie ihn etwa finden und fühlen möchten, der ja nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige heidnische Poeten gesagt haben: Wir sind seines Geschlechtes." Aussprüche dieser Art finden sich u. a. bei den griechischen Dichtern Aratus, Kleanthes, Homer rc. rc. Besonders merkwürdig ist das Suchen nach Gotteserkenntnis von Äschylus (Agam. 160 ff.) ausgesprochen. Aber nur

sehr wenige Heiden waren es, die bis zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes fortschritten. —

2. Da die natürliche Gotteserkenntnis (cognitio mere intellectualis) eine bloß äußerliche ist (Jak. 2, 19), so reicht sie zur Erlangung der Seligkeit keineswegs aus. Sie bedarf deshalb (um zu einer cognitio plene salutaris zu werden, vergl. 1. Kor. 2, 12; Kol. 1, 9; 2, 2; Johs. 17, 3) einer wesentlichen Ergänzung durch das göttliche Offenbarungswort. Dieses Offenbarungswort war zunächst dem alttestamentlichen Bundesvolke gegeben, und zwar in einem für jene Zeit ausreichenden Maße. Im neuen Bunde aber besitzen wir es in seiner ganzen Fülle, sodaß es fortan keiner weiteren Gottesoffenbarungen mehr bedarf (vergl. Hebr. 1, 1—2; 1. Johs. 2, 20).

Kein Mensch ist imstande, aus sich selbst, aus eigner Vernunft und Kraft, auf dem Wege eigner Reflexionen u. a. m. zur wahren Gotteserkenntnis zu gelangen und so den Weg zum Heil zu finden. Nur die auf der Schrift ruhende Gotteserkenntnis ist zuverlässig, ausreichend und heilskräftig, und erst durch den Sohn ist uns der Vater bekannt (Matth. 11, 27; 16, 17; Johs. 1, 18). Das Erkenntnisprinzip der Theologie ist also die in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes niedergelegte göttliche Offenbarung.

3. Das Organ, *womit* sich der Mensch die Heilserkenntnis aneignet, ist der seligmachende Glaube (fides salvifica), welcher aus der Predigt des Wortes Gottes kommt (Röm. 10, 17; Johs. 5, 39).

Dieser seligmachende Glaube ruht einerseits auf der Überzeugung, daß das göttliche Offenbarungswort unfehlbar wahr ist (inspiratio scripturae s.), andererseits auf dem inneren Zeugnis des heiligen Geistes in den Wiedergeborenen (testimonium Spiritus s.), während der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes vernimmt (1. Kor. 2, 14).

4. Aber auch die aus dem göttlichen Offenbarungsworte geschöpfte Gotteserkenntnis hat ihre Schranken. Können wir auch aus demselben soviel von Gott erkennen, als wir zur Seligkeit nötig haben, so werden wir doch niemals Gottes Wesen begreifen und ergründen. Nur so weit werden wir Gott verstehen, als er sich uns in seinem Wort geoffenbart hat, und wir ihn in seinen Thaten und Wohlthaten, deren größte das Erlösungswerk ist, erkennen. Sehr schön sagt Luther, „daß außerhalb Christus Gott unerkannt und unfaßbar ist"; vergl. Johs. 14, 8 ff.

Unser Wissen wird hienieden allezeit Stückwerk bleiben (1. Kor. 13, 9) und sich nur auf der Peripherie bewegen, aber niemals in das Zentrum des göttlichen Wesens eindringen. Denn dazu ist Gott in seinem Wesen und seinen Werken viel zu groß, als daß wir ihn mit unserer Erkenntnis vollkommen erfassen könnten (Ps. 139, 6); er wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann (1. Tim. 6, 15—16; Ex. 33, 20; Hiob 36, 26; Röm. 11, 33—34). Erst wenn unser Glaube zum Schauen geworden ist, werden wir Gott vollkommen erkennen, denn wir werden ihn sehen, wie er ist (1. Johs. 3, 2). Bis dahin wird das Wort Gerhards gelten: Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus, i. e. non perfecte cognoscimus, quia est infinitus.

Stellen wie Eph. 3, 19; Röm. 11, 33; 1. Kor. 2, 10—12; 1. Johs. 2, 20 widersprechen dem in keiner Weise; man betrachte sie nur im Zusammenhang. So ist z. B. Eph. 3, 19 nicht von einem Begreifen der Länge und Breite, der Tiefe und Höhe des göttlichen Wesens

die Rede, sondern von dem der göttlichen Liebe. Ebenso ist Röm. 11, 33 nicht die Reichtumstiefe unserer Gotteserkenntnis gemeint, sondern die Erkenntnis und Weisheit, welche Gott eigen ist. Auch 1. Kor. 2, 10—12 wird keineswegs dem Christen ein allumfassendes Wissen zugeschrieben, sondern ein solches, welches sich auf das beschränkt, was uns durch Christus und den heiligen Geist gegeben ist. Ebenso wenig legt 1. Johs. 2, 20 den von oben Gesalbten ein Alleswissen bei, sondern nur ein Wissen dessen, was das Wesen der Wahrheit ausmacht, die sie von Anfang gehört haben.

5. Dogmengeschichtliches. Während die abenteuerliche Religionsphilosophie der Gnostiker sich vermaß, auf dem Wege des spekulativen Wissens in das Geheimnis des göttlichen Wesens einzudringen, war die alte Kirche von der Überzeugung durchdrungen, daß das Sein Gottes an sich für das menschliche Erkenntnisvermögen unfaßbar und unergründlich sei, und man sich mit dem begnügen müsse, was die Schrift von Gott offenbare. Pseudo-Dionysius Areopagita steigerte jedoch die Unendlichkeit und absolute Unbegreiflichkeit Gottes bis zu der pantheistischen Vorstellung von einer Unpersönlichkeit, sodaß er Gott als das τὸ μὴ ὄν bezeichnete. Dagegen behaupteten wieder die (arianischen) Eunomianer gleich den spätern Rationalisten eine vollkommene Erkennbarkeit Gottes, den sie ganz in den Kreis des menschlichen Erkenntnisvermögens hineinzuziehen suchten. — Im Mittelalter schlossen sich die Mystiker zumeist dem Areopagiten an und neigten stark zu pantheistischen Vorstellungen. Ähnlich stand auch Scotus Erigena († 877?). Derselbe verstieg sich sogar zu der Behauptung: Gott kenne sich selbst nicht. Die Scholastiker, welche sich eingehend mit dem Wesen Gottes beschäftigten, suchten meistens den Offenbarungsinhalt des Wortes Gottes aus der Vernunft abzuleiten, bezw. vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, und machten so das Wesen Gottes zum eigentlichen Objekt ihrer Spekulation. So besonders Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Thomas von Aquin u. a., während die Nominalisten Gottes Unerkennbarkeit betonten. Ein Streit zwischen den Thomisten und Scotisten wurde dahin ausgeglichen: daß der Mensch zwar eine cognitio quidditatis Dei habe, aber keine cognitio quidditativa, d. h. daß der Mensch wohl das Wesen Gottes, nicht aber Gott an sich, nicht durch und durch, erkenne, also keine erschöpfende, adäquate Gotteserkenntnis habe. Als Mittel zur Gewinnung der Gotteserkenntnis, bezw. der göttlichen Vollkommenheiten und Eigenschaften bezeichnete man die via causalitatis (= Rückschluß von der Kreatur auf den göttlichen Urheber), via eminentiae (= Gott ist der Inbegriff der höchsten Vollkommenheit), und via negationis (= Ausscheidung alles Endlichen und Unvollkommenen aus Gott). So auch die protestantischen Dogmatiker. Es liegt aber auf der Hand, daß diese Auffassung große Mängel hat. Führt der erste Weg nur zum Begriff der Kausalität, der letzte aber zu lauter Negationen und zu keinen positiven Aussagen, so hat die via eminentiae den Begriff der Vollkommenheit, welcher erst festzustellen wäre. — Die Neuzeit bewegt sich gleichfalls in Gegensätzen. Die Deisten*), welche mit Verwerfung alles Offenbarungsglaubens, alles Übernatürlichen, nur das gelten lassen wollten, was sinnlich empirisch und vernunftmäßig nachweisbar sei, verzichteten ganz auf eine Erkennbarkeit Gottes, da solch ein Nachweis bei einem überweltlichen, von der Welt geschiedenen Wesen nicht möglich erscheine. Dagegen glaubten die Rationalisten das Göttliche in klare Begriffe fassen zu können und hielten an einer vollkommenen Erkennbarkeit Gottes fest. Kant schlug wieder in das Gegenteil um. Er behauptete aus dem metaphysischen Grunde, daß der Mensch, dessen Erkenntnisvermögen an endliche Formen gebunden sei, das unendliche und überweltliche Wesen Gottes nicht fassen könne, denn unser Denken und Wissen von Gott sei rein subjektiver Art. Dagegen glaubte Hegel, welcher in pantheistischer Weise den Geist Gottes und der Menschen als identisch faßt, daß Gott für den Menschen „adäquat, wie er ist" erkennbar sei.

---

*) Deismus (vom lateinischen deus) und Theismus (vom griechischen θεός) bezeichnen ursprünglich dasselbe, nämlich den Glauben an einen Gott, — im Gegensatz zum Atheismus. Daß nur das Christentum im wahren Sinne des Wortes Theismus ist, weil im Besitz des rechten Gottesglaubens, bedarf für uns keines Beweises. Islam und Judentum können hierauf keinen Anspruch machen. — Erst seit Kant pflegt man zwischen Theismus und Deismus zu unterscheiden, und versteht unter Theismus den Glauben an einen überweltlichen, aber mit der Welt in lebendiger Beziehung stehenden Gott. Dagegen bezeichnet man mit Deismus die schale Richtung englischer Freidenker

§ 12.

Die philosophischen Gottesbeweise.

Daß ein Gott sei, kann für den nicht bewiesen werden, welcher an Gott nicht glauben will (Atheist), und braucht für den nicht erst bewiesen zu werden, welcher Gottes Wohlthaten an sich erfahren hat. Dennoch hat es die Kirche nicht verschmäht, die aus der altheidnischen Philosophie hervorgegangenen Gottesbeweise aufzunehmen und weiter zu bilden, — nicht als wollte man damit etwas beweisen, was man noch nicht wüßte, sondern um das unmittelbare Gottesbewußtsein auch vor dem denkenden Verstande zu rechtfertigen und durch philosophische Schlüsse als vernünftig zu bestätigen.

Die philosophischen Gottesbeweise, deren Anfänge in das klassische Heidentum zurückreichen (Plato, Aristoteles, Cicero), leiden aber alle an dem Fehler, daß sie auf abstraktem Wege zur Überzeugung vom Dasein Gottes führen wollen; bei konsequenter Durchführung können sie nur zu einer Weltsubstanz anlangen (Pantheismus), nicht zu einem persönlichen Gott. Jedenfalls sind sie nicht Beweise im eigentlichen Sinn; daher hat man denn auch über den Wert ihrer Beweiskraft, ihrer logischen Anordnung 2c. zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. Haben sie die einen überschätzt (Augustin, Anselm, Thomas von Aquin, die Philosophenschule von Wolff und Hegel), so haben sie andere unterschätzt, ja auch wohl als völlig wertlose Argumente verworfen (so z. B. Kant, Schleiermacher, der sie durch das Abhängigkeitsgefühl ersetzen wollte; ferner Thomasius, Philippi u. a.). — Das aber läßt sich nicht leugnen, daß die heilige Schrift Alten wie Neuen Testaments mancherlei Anklänge an die Grundgedanken dieser Gottesbeweise bietet (Ps. 19, Ap. 14, 16; 17, 26; Röm. 1, 19—21). Und wenn sie auch an sich keine volle und selbständige Beweiskraft haben, so sind sie doch wohl geeignet, einerseits zur Befestigung des Glaubens, der fides humana, zu dienen, andererseits zweifelnde Seelen, deren Gottesbewußtsein verdunkelt und verkümmert war, wieder zurecht zu führen. Mögen sie auch — einzeln angesehen — mancherlei Mängel haben, so ergänzen sie sich doch mehr oder weniger und sind, als Ganzes betrachtet, nicht ohne weiteres zu verwerfen.

Man zählt gewöhnlich fünf Hauptbeweise, die sich je nach den Gesichtspunkten verschieden gruppieren lassen. Dem kosmologischen und ontologischen liegt der Begriff des Seins (Kausalbeweise), dem teleologischen und moralischen der Begriff des Zwecks zu Grunde (Finalbeweise); eine Fortbildung des ontologischen ist der historische.

Anm. Die Kausal- und Finalbeweise bezeichnet man auch wohl als theoretische, im Gegensatz zu den praktischen Beweisen (= die verschiedenen Formen des moralischen). — Kahnis stellt den moralischen Beweis in die Rubrik der

---

des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese glauben zwar auch noch an einen überweltlichen Gott, doch soll derselbe, nachdem er die Welt erschaffen hat, sich von ihr zurückgezogen haben und sie sich selbst überlassen. Der Deismus begnügt sich eben mit einem philosophischen Gottesglauben, welcher seine Gotteserkenntnis nicht aus der Schrift, sondern aus der Natur und Vernunft schöpft. Er ist „die auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion zu Norm und Regel aller positiven Religionen", — Naturreligion, Religion des gesunden Menschenverstandes.

psychologischen, deren er drei zählt: den pneumatischen (der endliche Mensch schließt auf ein unendliches Wesen, welches des Menschen Grund und Ziel ist), den moralischen in seinen verschiedenen Gestaltungen, und den ästhetischen (man schließt vom Streben des Gefühls nach der höchsten Seligkeit auf einen absolut Seligen).

Die fünf Hauptbeweise lassen sich in kurzen Worten etwa so charakterisieren: Das Dasein Gottes folgert

1. der kosmologische Weltbeweis aus dem Dasein der Welt;
2. der ontologische Herzensbeweis aus der uns angebornen Gottesidee;
3. der teleologische Zweckmäßigkeitsbeweis aus der weisen Weltleitung;
4. der moralische Gewissensbeweis aus dem uns innewohnenden Sittengesetz;
5. der historische Konsensusbeweis aus der Allgemeinheit der Gottesidee.

1. Der **kosmologische Beweis** (Kausalitätsbeweis) geht vom endlichen Sein aus und schließt vom Dasein der Welt auf das Dasein eines Welturhebers, von der Wirkung auf die Ursache. Da kein endliches Wesen den Grund seines Daseins in sich selbst hat, so muß ein unendliches Wesen vorhanden sein, welches der Grund alles Endlichen wie zugleich seiner selbst ist. Vergl. Röm. 1, 20; Hebr. 3, 4.

Schon **Aristoteles** schloß von der Bewegung in der Welt auf ein primum movens, was aber auch eine pantheistische Weltseele sein kann. — Auch Augustin, **Thomas** von Aquin, Johs. Damascen u. a. verwerteten dies kosmologische Argument; ebenso Gerhard, sowie Leibnitz, Wolff, Moses Mendelsohn. Kant dagegen verwarf ihn, und zwar aus dem Grunde, weil die Kategorie der Kausalität nur auf die sinnliche Welt Anwendung finde, aber nicht auf ein Gebiet jenseits derselben. Abgesehen hiervon führt dieser Beweis aber auch keineswegs schon zur Existenz eines persönlichen, überweltlichen Gottes, sondern zunächst nur zu einem Weltgrund, welcher recht wohl als ein innerweltlicher im pantheistischen Sinn gedacht werden kann.

2. Der **ontologische Beweis** schließt vom Begriff des vollkommensten Wesens auf dessen Wirklichkeit, vom Denken (Gottesidee) auf das Sein.

Ist er auch der schwächste unter den Gottesbeweisen, so ist er doch ein beachtenswerter Herzensbeweis, welcher davon Zeugnis ablegt, daß das Vorhandensein der Gottesidee im Menschen ein Hinweis auf Gottes Dasein in sich schließt, daß Gott ein notwendiges Postulat der Vernunft ist.

Diesen Beweis hat **Anselm von Canterbury** in seinem Proslogium (= Anrede an Gott) betend, Gott begehrend mit dem Bekenntnis niedergelegt: Ich suche nicht zu erkennen, auf daß ich glaube, sondern ich glaube, auf daß ich erkenne (credo, ut intelligam). Kurz gefaßt argumentiert Anselm so: Da Gott, das Höchste, was gedacht werden kann, nicht als nicht seiend gedacht werden kann, so muß Gott auch existieren. Gott ist das allervollkommenste Wesen; zum Begriff

des allervollkommensten Wesens gehört aber, daß es sei: also ist Gott*). —

Der Anselmsche Beweis, den dann auch Thomas von Aquin in sein System aufnahm, bekam später durch **Cartesius** eine etwas andere Wendung, nämlich: Im endlichen Wesen, im Menschen, ist die Gottesidee vorhanden, d. h. die Idee des Unendlichen, und zwar als eine angeborne. Das Endliche kann aber die Idee des Unendlichen nicht aus sich selbst erzeugen, vielmehr kann diese Idee nur durch Unendliches gewirkt sein, — also muß das Unendliche existieren.

Dieser Schluß ist ganz analog dem des kosmologischen. Leibnitz und die Wolff'sche Schule eigneten sich den ontologischen Beweis an. Kant dagegen verwarf ihn gänzlich, während Hegel sich bemühte, ihn wieder zu Ehren zu bringen, — jedoch mit der Verdrehung, daß nicht der Mensch Gottes Dasein, sondern Gott im Menschen sich selbst als seiend beweise (pantheistisch). Kant machte gegen diesen Beweis vor allem das geltend, daß derselbe ein logisches Prädikat mit einem realen verwechsele; aus dem bloßen Begriff von einem Dinge könne gar nichts für seine Existenz gefolgert werden**). Allerdings ist das ein Fehler, daß hier das Dasein wie ein Prädikat oder eine Eigenschaft in den Begriff eines Subjekts neben andere Prädikate gesetzt wird, während das Dasein die Setzung oder das Gesetztsein des Subjekts samt allen Prädikaten selbst ist. Auch bleibt es völlig ungewiß, was eigentlich unter der Gottesidee (das allerrealste, vollkommenste Wesen) gemeint ist, ob es eine Person ist, oder ein Abstraktum, wie z. B. die absolute Kausalität, das absolute Wissen rc. Überhaupt löst dieser Beweis den Menschen von Gott gänzlich ab, wie wenn Gott erst durch das menschliche Denken erzeugt würde, bezw. wie wenn der Mensch ein Teil von Gott wäre (mystischer Pantheismus).

3. Der **teleologische (physikotheologische) Beweis** schließt aus der zweckmäßigen Einrichtung des Weltganzen auf eine höchste Intelligenz, bezw. auf einen höchsten Ordner und Weltlenker.

---

*) Vergl. Proslog. 2: „Gieb mir, Herr, zu erkennen, daß du seist, so wie wir glauben, daß du seist. Und zwar glauben wir, daß du das Höchste seist, das gedacht werden könne (quo nihil majus cogitari potest). Denn auch der Thor, wenn er spricht: Es ist kein Gott! denkt ein Wesen, welches das Höchste ist, was gedacht werden kann, obwohl er nicht erkennt, daß es sei. Denn ein Anderes ist's, eine Sache denken und erkennen, daß eine Sache sei (aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud, intelligere rem esse). Denn wenn der Maler sich vorstellt, was er malen will, so hat er das Bild zwar in Gedanken, aber er weiß, daß das noch nicht ist, was er noch nicht gemalt hat. — Anders nun ist es mit dem Höchsten, das gedacht werden kann; dies kann nicht bloß als Vorstellung sein. Denn wenn das Höchste, was gedacht werden kann, bloß in der Vorstellung wäre, so könnte ein Höchstes gedacht werden, das auch in Wirklichkeit wäre. Dann aber wäre das letztere, d. h. das seiende Höchste dem ersteren, d. h. dem bloß vorgestellten, vorzuziehen. Also wäre dieses Höchste zugleich auch nicht das Höchste, was absurd ist. Folglich fordert das, über welches hinaus nichts mehr gedacht werden kann (Gott), auch dessen Wirklichkeit, weil das nicht seiende Höchste auch nicht das Höchste in der Vorstellung ist.

**) Er sagt: „100 wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als 100 mögliche. Aber in meinem Vermögensstande ist mehr bei 100 wirklichen Thalern als bei dem bloßen Begriff desselben (d. h. ihrer Möglichkeit). Der Begriff eines höchsten Wesens ist als eine bloße Idee ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern."

Vergl. Röm. 1, 19 ff.; Jes. 45, 18; Weish. 13, 5. Anklänge an dieses Argument finden sich schon in der heidnischen Philosophie, — so bei Anaxagoras (der aus der physischen Weltordnung einen weltordnenden Verstand, νοῦς, ableitet), Sokrates, Aristoteles, Cicero (letzterer preist Gott als den Künstler des Kosmos); ebenso bei den Kirchenvätern Minucius Felix, Athanasius, Gregor von Nyssa, Tertullian, Laktanz, Augustin, Joh. Damascenus u. a. Auch die Scholastiker haben den teleologischen Beweis (sie schließen von der Zweckmäßigkeit der Natur auf einen göttlichen Verstand), sowie die protestantischen Dogmatiker. Diese teleologische Naturbetrachtung kam dann durch die Leibnitz-Wolff'sche Schule immer mehr in Aufnahme, besonders auch in England, und wurde im 18. Jahrhundert*) im hohen Grade begünstigt.

Der teleologische Gottesbeweis ist der älteste und wohl auch der überzeugendste, dem selbst Kant seine Achtung nicht versagen konnte, denn „er belebt das Studium der Natur, er erweitert unsere Naturerkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist, und vermehrt so den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.“ Dennoch aber spricht Kant auch diesem Beweis die apodiktische Gewißheit ab, und nicht ohne Grund. Der teleologische Beweis leidet eben an demselben Fehler wie der kosmologische, an den er sich eng anlehnt (jener schließt von der Wirkung auf die Ursache, dieser vom Zweck auf die Mittel). Indem er Mittel und Zweck wie leere Formen ohne Inhaltsangabe setzt, führt auch er nicht mit Notwendigkeit auf einen persönlichen Gott als den höchsten Weltordner, sondern es kann dies ebenso gut auch eine pantheistische Naturkraft sein, die sich nach mechanischen Gesetzen auswirkt. Zudem setzt dieser Beweis eine solche Kenntnis des Weltganzen voraus, wie wir sie nicht besitzen. —

Eine Abzweigung des teleologischen Arguments ist der **historisch-theologische Beweis**, welcher aus der Verkettung von Ursache und Wirkung im Geschichtsverlauf der Völker auf das providentielle Walten eines höchsten Lenkers schließt.

Überall sind in der Geschichte Spuren eines weisen, alles umfassenden, selbst die sündliche Entwickelung des Menschen einordnenden Weltplanes wahrzunehmen, der auf einem nach sittlichen Gesetzen waltenden Willen beruhen muß und einen allweisen Weltenlenker voraussetzt. Ein blindes Schicksal, ein bloßer Zufall bleibt ausgeschlossen. Auch die Schrift bestätigt es genugsam (z. B. 5. Mos. 32, 8; Ap. 17, 26; Röm. 11, 33), daß alle Geschichte und Gerichte der Völker von Gottes Hand geleitet werden, daß die Völker unter einem göttlichen Erziehungsplan stehen, welcher die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden zum Ziele hat. Sehr richtig sagt deshalb Joh. von Müller, der Hauptvertreter dieses Arguments: Christus ist der Schlüssel der Weltgeschichte, um seine Person dreht sich alles. Ganz verkehrt aber ist die Behauptung Schillers: die Weltgeschichte sei das Weltgericht; damit wird ein persönlicher Gott als höchster Weltenlenker geleugnet (pantheistisch).

---

*) Der Engländer Bridgewater († 1829) veranlaßte durch ein bedeutendes Vermächtnis für Schriften, welche die Erscheinungen der Natur im Sinne des physikotheologischen Beweises betrachten würden, eine ganze Litteratur, die sog. Bridgewaterbücher.

Was aber von dem Geschichtsverlauf der Völker gilt, das gilt auch vom Leben des einzelnen Menschen. Ein jeder denkende Mensch kann in seinen Lebensführungen die waltende, leitende, schützende Hand einer höheren Macht finden und erfahren, daß er nicht einem bloßen Zufall, einer blinden Naturnotwendigkeit preisgegeben ist, sondern unter dem Aufsehen Gottes steht (Gebetserhörungen, göttliche Justiz). Gott nimmt eben nach seinem Erziehungsplan jeden Menschen individuell, um ihn einem höheren Ziele zuzuführen; vergl. 1. Mos. 50, 20; Spr. 20, 24; Am. 3, 6.

4. **Der moralische Beweis**, welcher von den Erfahrungsthatsachen und Postulaten der praktischen Vernunft auf das Vorhandensein eines höchsten Gesetzgebers und Vergelters schließt, hat verschiedene Formen.

a) Der **Gewissensbeweis** folgert aus der Thatsache des Sittengesetzes in uns (= Gewissen) auf einen Gesetzgeber und Richter außer uns. Vergl. Röm. 2, 15.

So schon Raimund von Sabunde: Da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber sich selbst weder belohnen noch bestrafen kann, so folgt, daß ein Höherer sein müsse, der dies thut; sonst wäre das Menschenleben ein vergebliches. Und da ferner die vernunftlose Schöpfung dem Menschen gehorcht und um seinetwillen existiert, so müßte, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände, auch jene ein zweckloses Ding sein. Nun aber ist in der dem Menschen unterworfenen natürlichen Schöpfung alles wohl geordnet, — wie sollte da nicht auch in der sittlichen Welt eine gleiche Ordnung sich wiederholen und nicht über dem Menschen ein Richter und Vergelter stehn! Dieser Vergelter kann nur das allervollkommenste Wesen sein, und das ist eben der allwissende, gerechte und allmächtige Gott.

b) Der **religiös-moralische (ethonische) Beweis** schließt von der Kollision des Sittengesetzes mit dem Glückseligkeitstrieb des Menschen auf eine künftige Ausgleichung dieses Mißverhältnisses durch ein Wesen von höchster Intelligenz und Macht. Vergl. Ps. 73, 12 ff., Hiob 19.

Nach Kant sind Sittlichkeit (Tugend) und eine ihr angemessene Glückseligkeit die beiden Elemente des höchsten Gutes. Letztere wird aber dem Sittlichen nicht immer zu teil, sondern gar oft geht es dem Bösen gut, dem Tugendsamen übel. Es muß deshalb im Jenseits eine Ausgleichung dieses Mißverhältnisses stattfinden, und diese kann nur von einem Wesen ausgehen, welches dazu Intelligenz und Macht hat. Sonach ist Gott ein Postulat der praktischen Vernunft. — Mit Recht hat man hiergegen u. a. auch das geltend gemacht, daß derselbe Kant, der sonst behauptet: die Tugend habe in sich selbst ihren Zweck, hier den Zweck außerhalb derselben verlegt, nämlich in die Glückseligkeit. Überdies wird hier der Lohnsucht in einer Weise das Wort geredet, wie es dem Christentum stracks widerspricht.

Fichte gab diesem Beweis folgende Form: Das Sittengesetz ist das unbedingt Gute und hat die Bestimmung, in der ganzen Welt zur unbedingten Herrschaft zu gelangen. Mithin muß

eine Ordnung in der Welt sein, welche diesem Sittengesetz den endlichen Sieg gewährt*). —

Also nur eine Ordnung, nicht aber ein persönlicher, göttlicher Ordner! Hiernach erscheint das moralische Element des Weltlebens als den Gesetzen des Weltganzen unterworfen (panth.); ein Schritt noch weiter, und man macht wie Schleiermacher das Sittengesetz zu einem Naturgesetz.

5. Der **historische Beweis** schließt aus der Allgemeinheit der Gottesidee, die sich mehr oder weniger bei allen Völkern findet (e consensu gentium), auf eine Notwendigkeit der Existenz Gottes.

Dieses Argument spricht eigentlich nur die Thatsache aus, daß der ganzen Menschheit ein natürliches Gottesbewußtsein inne wohne und daß sich bei allen Völkern, weil aus Einem Blut entsprossen (Ap. 17, 26), noch Reste der göttlichen Uroffenbarung finden, welche sich durch Tradition bis in die Gegenwart bei allen Völkern erhalten haben.

B. Der Gottesbegriff.

§ 13.

Wesen, Namen und Eigenschaften Gottes.

Da der endliche Mensch außer stande ist, das unendliche und einzigartige Wesen Gottes zu begreifen, so ist es unmöglich, nach Maßgabe menschlicher Spekulation Gott zu definieren, d. h. einen nach allen Wesensmerkmalen begrenzten Gottesbegriff aufzustellen, welcher das Wesen Gottes allseitig erschöpft und in eine Einheit zusammenfaßt.

Daher gehen denn auch die Definitionen teilweise weit auseinander. — In der alten Kirche betonte man zumeist den Begriff des reinen Seins (z. B. Johs. Damascenus); oder man stellte die Aseïtät in den Mittelpunkt: daß Gott die persönliche Fülle und Quelle alles Lebens sei, und der Grund seiner Existenz in ihm selber liege (Hieronymus); oder die Intelligenz, das Selbstbewußtsein (Augustin, Thomas Aquinas), den Willen (Junilius), die Freiheit der Willensbestimmung (Duns Scotus) u. a. m. Luther, der mit Recht nur von der Heilsoffenbarung aus Gott erkannt wissen wollte, sah als das eigentliche Wesen Gottes die

*) In ganz absonderlicher Weise sucht Ritschl den moralischen und teleologischen Gottesbeweis zu verschmelzen. Nach seiner Meinung ist die Religion nicht von oben, sondern von unten her, nicht von Gott, sondern im Menschen entstanden. Die Idee Gottes ist nicht dem Menschen eingeboren, sondern wir sind ihr eingeboren, sodaß Gott für den Menschen nur ein Gedankenpostulat ist, kein Herzensbedürfnis. Ritschl behauptet (R. u. V. III, 189): „In aller Religion wird mit Hülfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen." Darin aber wird er von andern Dingen gehemmt, er bedarf deshalb der Ergänzung durch eine höhere Macht. „Des Christentums Vorzug vor allen Religionen ist, daß es die Bedingungen darbietet, unter denen das geistige Leben in geistiger Weise wirklich über die Welt mächtig wird." „In der Herrschaft über die Welt erlebt der Christ seine Seligkeit" (Akad. Reden 19). — Also die Religion entspringt nach R. einem Herrschaftsbedürfnis; ihr Urquell und Gegenstand, die Gottheit, welche er bekanntlich als Liebe definiert, soll bloß als Ergänzung gesucht werden zur Überwindung der Hemmungen der Natur, und statt daß Gott Ziel und Gegenstand des religiösen Verhaltens wäre, ist derselbe nur ein Mittel zur Erlangung zeitlicher Zwecke!

Liebe an. Die altkirchlichen Dogmatiker dagegen bezeichneten Gott bald als absolutes Sein, bald als Geist. Gerhard sagt: Deus est mera et simplicissima essentia; Calov, König, Quenstedt: essentia spiritualis infinita; Baier: ens omnium excellentissimum; Hollaz: spiritus independens, — ens primum, quod a se caeterorum causa est.

Die neuere Theologie hebt wieder mehr die Aseïtät hervor, und nennt vor allen den Willen als das Wesentliche in Gott. Im Gegensatz hierzu faßt Philippi Gott als absolute Substanz, absolutes Subjekt und absolute Liebe. Kahnis nennt ihn den absoluten Geist. Zumeist aber wird Gott von den Neueren als **absolute Persönlichkeit** bezeichnet (Luthardt u. a.) Mit „absolut" will man Gott als die schlechthinnige Vollkommenheit bezeichnen, als die über das Endliche erhabene und unbeschränkte, allbedingende Macht: daß Gott aus sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst sei; daß er nichts hinter sich und über sich habe, aus dem er hervorgegangen wäre; auch nichts außer sich und neben sich, durch das er bestände; nichts vor sich, wofür er bestimmt wäre, — kurz, daß er, wie Grund und Ursprung seiner selbst, so auch Grund und Ursprung aller Dinge sei, und daß in ihm die Potenzen alles Seins und Lebens liegen. Als der Absolute ist er nämlich, so sagt man, der Einzige, neben dem kein zweiter seiner Art denkbar ist (Ablehnung eines Dualismus). Er repräsentiert als der schlechthin Seiende, dem zugleich ein ewiges Werden eignet, die absolute Fülle alles Lebens. Subjekt, Objekt und Zielpunkt dieses ewigen Werdens und Lebens ist Gott selbst; ja man redet sogar von einer ewigen Geburt des Wesens Gottes, sofern er ewig aus sich ist und wird, und doch in diesem Werden in sich bleibt und sich in sich zusammenschließt (vergl. Luthardts Glaubenslehre S. 162 f.). — Dieser Absolute nun wird als „Persönlichkeit" bezeichnet, um damit den Gedanken abzuweisen, als sei Gott nur ein unbestimmtes Etwas, eine Kraft oder Wirkung von ihm, und um hervorzuheben, daß Gottes Persönlichkeit ein in sich abgeschlossenes Ich ist. „Sie ist ein Selbst, das bei und in sich selbst ist, sich selbst denkt und will und so innerlich setzt"; sie ist die Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*). — So etwa die Neueren. Daß diese moderne Lehre von der absoluten Persönlichkeit Gottes der Schrift wie auch dem kirchlichen Altertum völlig fremd ist (nur in der Trinitätslehre und Christologie reden die Alten von Personen, aber im biblischen Sinne von *πρόσωπον* und *ὑπόστασις*; vergl. später), und daß sie nur auf dem Wege philosophischer Spekulation und Dialektik konstruiert werden kann, wird schon von Vilmar (Dogm. I, S. 148 ff.) nachgewiesen. Schon das ist äußerst bedenklich, daß der moderne, erst durch Spinoza († 1677) in Fluß gebrachte Begriff „Persönlichkeit" durch Übertragung der menschlichen Individualität auf Gott zu stande kommt**). Zudem ist dieser Begriff ein völlig unzureichender; denn abgesehen davon, daß er wesentliche Stücke des göttlichen Seins

*) Frank versteht unter der Absolutheit Gottes die schlechthinnige Einheit (unitas) und Fülle aller Realitäten in Gott.

**) Das lat. persona bedeutet ursprünglich die Maske eines Schauspielers, welche nach der Verschiedenheit der darzustellenden Charaktere verschieden war; daher dann auch metonymisch = die Rolle, die Individualität der Person, welche der Schauspieler darstellt, und endlich die Person in abstr. = die Persönlichkeit.

unberücksichtigt läßt — so besonders das trinitarische Verhältnis, den erlösenden Liebeswillen Gottes —, sagt er doch im Grunde genommen nur etwas Negatives von Gott aus: nämlich daß Gott als der Absolute, dem keinerlei aus der Endlichkeit fließende Bedingungen und Beschränkungen anhaften, nicht neben mehreren Göttern zu denken sei (Polytheismus), und daß er als Persönlichkeit nicht mit der Welt identifiziert, zusammengedacht werden könne (Pantheismus). — Ritschl will nichts von einem absoluten Gott wissen; er nennt ihn einen „metaphysischen Götzen" und kennt nur „das Absolute". — Der Pantheismus aber behauptet, daß sich die Begriffe „absolut" und „persönlich" widersprächen. „Als das absolute, das unbedingte, unbeschränkte Wesen muß Gott Eins und Alles sein; als Persönlichkeit aber kann er nur gedacht werden als ein beschränktes Wesen, beschränkt durch eine Welt, die nicht er selbst ist, welches dem Begriff des Absoluten widerspricht," denn omnis determinatio est negatio (Spinoza, Fichte ꝛc.). Als ob Gott durch die Schöpfung der Welt, die er aus freiem Liebeswillen hervorgebracht hat, eine Beschränkung erlitten hätte!

So werden wir uns denn mit dem zu begnügen haben, was uns die Schrift von Gottes Wesen offenbart hat. In dieser **Beziehung** sind von besonderer Wichtigkeit die Namen, die Wesensprädikate und die Eigenschaften Gottes; durch sie wird uns das göttliche Wesen nach seinen einzelnen Merkmalen beschrieben.

1. Die Namen Gottes.

a) אֱלֹהִים, von אָלָה, arabisch aliha = schaudern, fürchten, = numen tremendum et colendum: die über alles zu fürchtende höchste Majestät. Andere leiten es ab von אֵל assyrisch il-u = streben, trachten, andächtig sich hinwenden.

Die ältere Theologie bringt die Pluralform Elohim mit dem trinitar. Verhältnis in Verbindung, andere fassen sie kollektiv als die Engel einschließend, oder sehen darin einen pluralis majestaticus, eine bloße Redefigur oder ein bloßes Abstraktum (= Allmacht). Noch viel weniger aber ist sie polytheistisch zu fassen, wie neuerdings hier und da geschieht, mit der Behauptung, daß in der ältesten Zeit eine Pluralität von Göttern verehrt worden sei, bis man die Stellung Jahves soweit gesteigert habe, daß die andern Götter neben ihm in Vergessenheit zurückgetreten seien. — Am richtigsten wird diese Form wohl als plur. magnitudinis, der Steigerung gefaßt, wodurch uns Gott nach der Fülle seiner Erhabenheit, Größe und Kraft als die über alles zu fürchtende höchste Majestät bezeichnet werden soll.

Dieser Sinn klingt auch in andern Namen durch, wie in אֵל, vorausgesetzt, daß es von אול = der Starke (אֵל שַׁדַּי der allgewaltige Herrscher, der zu fürchten ist) abzuleiten ist. Neuere Sprachkenner bringen dieses Wort jedoch mit dem altsemitischen ilu — verwandt mit der Präposition אֶל — in Verbindung, = das Streben, Verlangen und Sehnen, dessen Gegenstand Gott ist.

b) יְהוָֹה, von הָוָה = הָיָה = sein. So nennt sich Gott selbst 2. Mos. 3, 14—16; 6, 3: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה = Ich werde sein, der ich sein werde (Apok. 1, 4). Mit Jehovah wird nicht bloß Gottes metaphysische, sondern auch seine ethische Unveränderlichkeit bezeichnet, daß er in seiner Treue gegen sein Bundesvolk ewig derselbe ist: also der Gott der Gnade, der Offenbarung, der Heilsgeschichte, der in seinem ewigen Sein sich selbst bewußte, sich selbst bestimmende, sich stets gleich bleibende Bundesgott. — Dieser Name war dem spätern Judentum so heilig, daß man ihn nicht auszusprechen wagte und ihn nach der Punktation von adonaii las; jetzt liest man zumeist jahve, יַהְוֶה. —

Weniger bedeutsam ist der Gottesname in andern Sprachen. Das griechische *θεός* hängt offenbar mit *τίθημι* (Wurzel *θε*) zusammen = *setzen, ordnen, — also*: Schöpfer oder Gesetzgeber. Die Ableitung von *θέω* = laufen ist unhaltbar. — Das lateinische deus ist abzuleiten aus der indogermanischen Wurzel div = glänzen, heiter, selig sein; ebenso wie auch di(v)es = Tag, dives = *gottgesegnet*, reich, divus = göttlich. Sonach bezeichnet deus zunächst den hellen, heitern Himmel, und weist auf Gottes Transcendenz, bezw. auf Gottes ewige Klarheit und Seligkeit (altindogermanisch: daiva-s, Sanskr. dêvá-s, *altlatein.* deivo-s, später dēus, endlich dĕus). Das deutsche „Gott“ ist nicht identisch mit gut (Luther), sondern ist entweder abzuleiten von dem sanskr. gudh = der Verborgene; oder vom persischen khodâ = a se datus, der durch sich selbst Seiende, der Ungeschaffene; oder von ghuta = opfern, zum Opfer anrufen: der Angerufene, bezw. der, dem geopfert wird.

2. Die biblischen Wesensprädikate, Wesensbestimmtheiten Gottes. Der allgemeinste Begriff, welchen die heilige Schrift Gott beilegt, ist

a) **Das Leben**, אֵל חַי, *ὁ θεὸς ὁ ζῶν, ζωὴ αἰώνιος* (Gen. 16, 14; 24, 62; Num. 14, 21; Deut. 5, 23; 1. Johs. 5, 20; Johs. 1, 3; 5, 26 2c.). Im Gegensatz zu allem Gemachten und Erdachten (tote Abstraktion) ist Gott das selbständige Leben, der das Leben in sich selbst trägt (Aseität) und allem das Leben giebt. Diese Fülle des Lebens, welche keinen Mangel und kein Übel in sich kennt, ist die Seligkeit Gottes (1. Tim. 6, 15). Im Neuen Testament wird speziell der Sohn das „Leben“ genannt Johs. 1, 4; 14, 6, weil er als Schöpfer, als schaffendes Wort, der Lebensquell aller Dinge ist und als Erlöser die dem Tode verfallene Menschheit zum Leben zurückgeführt hat.

b) **Geist.** Christus selbst sagt: *πνεῦμα ὁ θεός* (Johs. 4, 24). Gott ist nicht ein Geist neben vielen, sondern ist schlechthin Geist, unendlicher Geist, der über alles Materielle, über alle Schranken des Raumes und der Zeit und was sonst das menschliche Leben bedingt, erhaben ist. Da *πνεῦμα*, spiritus (רוּחַ) von *πνέω*, spirare = hauchen, wehen, in Bewegung setzen abzuleiten ist, so wird hier Gott als der Bewegende bezeichnet, von dem alles Leben und Wirken ausgeht; denn *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν* (Johs. 6, 63). So involviert das Geistsein zugleich die Kraft Gottes, vergl. Luk. 1, 35; Eph. 3, 16.

Anthropomorphismus und Anthropopathismus. Daß die heilige Schrift vielfach Gott menschliche Glieder und Affekte zuschreibt, führte manche zu der Annahme, daß das Körperliche nicht ganz vom Wesen Gottes auszuschließen sei (so Melito von Sardes, Audäus, Tertullian). Dem gegenüber betonte schon die alexandrinische Schule mit Recht die vollkommene Unkörperlichkeit Gottes. Aber man ging doch wohl zu weit, wenn man alle anthropomorphistischen rc. Ausdrücke als rein bildliche verstehen wollte, als eine symbolische Übertragung menschlicher Eigenschaften und Affekte auf Gott, um so unserm schwachen Verstande das erhabene göttliche Wesen faßbarer zu machen. So soll z. B. das Auge Gottes nur ein bildlicher Ausdruck für Gottes Allwissenheit sein, sein Ohr die Willigkeit zur Erhörung des Gebets bedeuten, sein Arm die Allmacht, sein Zorn und seine Rache die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit u. s. w. Diese bildliche Deutung verflacht aber zum Teil die allerwesentlichsten Bestimmungen, welche Gott selbst von sich giebt, und zieht ihn allzusehr in die Kreatürlichkeit herab. — Richtiger ist es wohl, statt vom menschlichen Erkennen zu Gott hinaufzusteigen, umgekehrt den Ausgangspunkt von Gott zu nehmen. Hat doch Gott den Menschen zu seinem Ebenbild erschaffen, und dieser Ebenbildlichkeit gemäß offenbart sich uns Gott. Die göttlichen Offenbarungen sind dem Urbilde entsprechend, sie geben Gottes Urbild ebenbildlich wieder. Trotz der Immaterialität Gottes muß in seinem Wesen urbildlich doch etwas vorhanden sein (wir könnten es originäre Urkräfte nennen), was im menschlichen Ebenbild als Auge, Ohr, Arm, Hand rc. in Erscheinung tritt. „Also redet Gott, wenn er von sich in den Formen menschlicher Lebenserscheinungen redet oder reden läßt, gleichfalls in wesenhaften Bildern, in Formen, welche von der Sache selbst und nicht nur von dem Abbilde der Sache hergenommen sind“ (Vilmar), und welche sich im Menschen, im menschlichen Geiste als Abspiegelungen des göttlichen Geistes wiederfinden. So ist z. B. das S p r e c h e n G o t t e s nicht etwa die figürliche, unvollkommene Darstellung einer göttlichen Offenbarungsweise, nicht ein Analogon des menschlichen Sprechens, sondern umgekehrt ist das menschliche Sprechen abbildlich das, was sich urbildlich in Gott findet. Ähnlich ist es mit dem Z o r n, mit der R e u e Gottes. Um den Zorn Gottes zu verstehen, darf man nicht etwa von der menschlichen Leidenschaft ausgehen, sondern von Gottes Heiligkeit, die für alles Sündliche ein verzehrend Feuer ist. Die Reue Gottes involviert nicht ein Selbstkorrigieren (Jer. 4, 28), sondern sie ist der Ausdruck des göttlichen Ratschlusses, das Böse nicht existieren zu lassen. — Handelte es sich hier um bloße Redefiguren und Abstraktionen, um Übertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott, so müßte z. B. die ewige Zeugung des Sohnes, die Fleischwerdung des Logos u. a. ebenfalls nur bildlich gemeint sein. —.

c) **Licht:** ὁ θεὸς φῶς ἐστιν (1. Johs. 1, 5; Ps. 104, 2). Gott ist selbst das Licht und die Quelle alles Lichtes, des kreatürlichen wie des geistigen; außer ihm ist alles Finsternis. Im Gegensatz zur Finsternis menschlicher Unwissenheit und Thorheit ist er die höchste Weisheit (Hiob 29, 3), und im Gegensatz zu aller menschlichen Traurigkeit und Angst die höchste Freude; unter seinem Gnadenschutz sind wir wohl geborgen (Hiob 33, 28; Mich. 7, 8; Ps. 27, 1). Als der Heilige wohnt er in einem Licht, da niemand zukommen kann (1. Tim. 6, 16;

Jak. 1, 17; vergl. auch die prophetischen Visionen bei Ezech. 1, 27—28; 8, 2; Dan. 7, 9—10; Off. 1, 14—16; 4, 5; 15, 2).

„Wie das physische Licht an einen Himmelskörper, die Sonne, gebunden wurde, um in ihr der Welt das Licht zu geben, so ist das geistig-ethische Licht an den Sohn Gottes, an Christum, die Sonne der Gerechtigkeit, gebunden, damit in ihm und durch ihn die Welt lichthaft werde (Mal. 4, 2; Johs. 1, 4—5; 8, 12; Off. 21, 23). Die Gemeinde Jesu und jeder einzelne Gläubige in ihr, durch Jesum lichthaft gemacht, wird nun aber wieder dem Planeten gleich ein Lichtträger für die noch dunkle Welt, und soll es sein, das ist sein Beruf (Matth. 5, 14; Eph. 5, 8). Und wie die Personen, so haben auch die Worte und Werke, welche von ihnen ausgehen, Lichtnatur (2. Petr. 1, 19; Matth. 5, 16). Alle aber, welche von dem Licht Christi durchleuchtet werden, finden einst ihre Vollendung in dem ewigen Licht der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit. Dort liegt das Erbteil der Heiligen (Kol. 1, 12)". (Meußel.)

d) **Liebe:** ὁ θεὸς ἀγαπή ἐστιν (1. Johs. 4, 8 u. 16). Als Liebe erscheint Gott vor allem in seinem heilsgeschichtlichen Wirken. Gottes Liebe ist Selbstmitteilung an die Menschen, ohne jedoch das eigne Ich zu verlieren, noch auch das menschliche Ich zu absorbieren. — Sehr schön sagt Luther: „Gott ist die Liebe, und sein Wesen ist lauter eitel Liebe, daß, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, der müßte ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllt." Vergl. auch Sartorius.

Anmerkung: Wenn Ritschl nur die Liebe als Bestimmung Gottes gelten lassen will, so versteht er darunter etwas ganz besonderes. Nach seiner metaphysischen Grundanschauung können wir vom Wesen einer Sache und auch von Gottes Wesen nur soviel wissen, als wir von deren Wirkungen erfahren. Da sich nun Gott in Liebeswerken offenbart hat, so heißt er mit Recht die Liebe. Doch soll damit nicht ein Wesensurteil abgegeben werden, sondern nur ein Werturteil. Denn nicht in sich selbst, nicht von Ewigkeit her ist Gott die Liebe, sondern erst durch die Schöpfung der Menschenwelt behufs Herstellung seines Reiches. Ritschl sagt (R. u. V. III, 263): „Gott ist die Liebe insoweit, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung des Menschen selbst . . . Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Korrelat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der Schöpfung und der Leitung der Welt". (Vergl. auch Ritschls Theol. u. Met. S. 16.)

3. Die Eigenschaften Gottes (attributa Dei).

Aus den genannten Wesensprädikaten lassen sich die göttlichen Eigenschaften unschwer ableiten.

Ist Gott Geist, so kommt ihm Unendlichkeit (Überräumlichkeit), sowie Ewigkeit und Unveränderlichkeit (Überzeitlichkeit) zu.

Ist Gott Leben, so ist er nicht bloß ewig und unveränderlich, sondern er besitzt auch Allmacht, Allgegenwart und Seligkeit.

Ist Gott Licht, so hat er als Quelle alles Lichts und Wissens, und als Überwinder aller Finsternis der Sünde und des Irrtums auch Allwissenheit, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit.

Ist Gott Liebe, so muß sich diese auch nach außen erweisen, und zwar in Güte, Barmherzigkeit, Gnade und Langmut.

In all diesen, von der Schrift reichlich bezeugten Eigenschaften offenbart uns Gott verschiedene Seiten seines Wesens und seiner Beziehungen zur Welt. Der Unterschied der einzelnen Eigenschaften besteht nur für unser subjektives Denken, während sie unter einander unauflöslich zusammen-

hängen. — Man kann dieselben nach verschiedenen Gesichtspunkten*) ordnen; am besten unterscheidet man:

A. **Die immanenten oder absoluten Eigenschaften Gottes,** d. h. die der göttlichen Abgezogenheit von der Welt, bezw. die der Selbstbeziehung Gottes.

Als unendlicher Geist ist Gott über alles Endliche erhaben, ihm kommt darum auch zu:

1. **Einheit** (unitas). Er ist allein Gott (5. Mos. 6, 4; Jes. 45, 5; Matth. 19, 17; Johs. 17, 3; 1. Kor, 8, 4); er ist einzig schlechthin, der absolute, dem nichts kann gleich gestellt und verglichen werden (2. Mos. 15, 11; Jer. 10, 6). Seine Erhabenheit (gloria, majestas) rückt ihn über alles unbedingt hinaus**), sodaß nur ihm Ehre und Anbetung gebührt (Jes. 42, 8). Neben ihm ist kein anderer Gott; alle Heidengötter sind Nichtse (Jer. 10, 3). — Daß diese Einheit des göttlichen Wesens nicht die Mehrheit der Personen in Gott ausschließt (Trinität), werden wir später sehen.

Im Gegensatz zum Monotheismus steht der **Polytheismus** (heidnische Vielgötterei), zu welcher das Menschengeschlecht erst infolge der Sünde herabgesunken ist (Röm. 1, 22—23; Ap. 14, 16); denn nicht als eine Vorstufe zum Monotheismus ist der Polytheismus anzusehen, sondern als ein Abfall von demselben. Die älteste Form des Polytheismus war wohl der geschlechtliche Ditheismus. Auf einer ethischen Grundlage beruht der Dualismus Zoroasters, nämlich auf dem feindlichen Gegensatz von Gut und Böse, der hier auf zwei Grundwesen zurückgeführt wird. Der Tritheismus wird bei der Trinitätslehre noch zur Sprache kommen. — Aller Polytheismus beruht im Grunde genommen auf Naturvergötterung, die das Göttliche in solchen Welterscheinungen findet, welche die menschliche Bewunderung besonders erregt. Bei den kultivierten Heiden (Griechen, Römer) tritt die Idee der Gottheit zumeist vermenschlicht hervor, als menschlich gedachte Götter. Bei tiefer stehenden Völkern erscheint die Vergötterung der Naturkräfte in voller Nacktheit (als Zabäismus (= Sterndienst), Pyrolatrie (Feueranbetung), Zoolatrie (Tierdienst); am niedrigsten steht der Fetischismus

---

*) Allzu formal ist die Einteilung bei Baier in attributa negativa (Unveränderlichkeit, Unendlichkeit 2c.) et positiva (Ewigkeit, Allmacht 2c.) — Calov, Quenstedt, Hollaz u. a. unterscheiden attr. absoluta sive immanentia, transeuntia, quiescentia (wie Vollkommenheit, Seligkeit, Einheit 2c.) et respectiva s. relativa, operativa (Allwissenheit, Liebe, Gerechtigkeit 2c.) — Reinhard, Ammon, Hase u. a. unterscheiden; Attribute des göttlichen Seins (Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Seligkeit, Einfachheit), des Wissens (Allwissenheit, Weisheit) und des Willens (Allmacht, Wahrhaftigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe, Majestät), — eine anthropologische Auffassung nach Analogie des menschlichen Geisteslebens. — Schleiermacher unterscheidet mit Zugrundelegung des Abhängigkeitsgefühls von Gott: Attribute, welche schon vor, Attribute, welche erst unter dem Einfluß des sündigen Gegensatzes, und Attribute, welche nach Überwindung desselben, also unter dem Einfluß der Gnade zur Erscheinung kommen. — Philippi unterscheidet: Eigenschaften der absoluten Substanz (Ewigkeit, Allgegenwart), des absoluten Subjekts (Allmacht, Allwissenheit) und der absoluten Liebe (Weisheit, Gerechtigkeit, Güte). — Kahnis: die immanenten Eigenschaften der absoluten Selbstbeziehung, und die transeunten der göttlichen Weltbeziehung. — Thomasius: absolute und relative Eigenschaften. — Nitzsch: Eigenschaften der Abgezogenheit und der Bezogenheit zur Welt. Ähnlich auch Luthardt, Zöckler u. a.; letzterem folgen wir. —

**) Hieraus folgen die Eigenschaften der simplicitas, indivisibilitas u. a.

(Anbetung willkürlich gewählter Naturkörper wie Bäume, Steine rc., die man sich beseelt denkt; das portugies. feitiço = Zauber). —

Der Polytheismus hat seine Grundlage in dem *ihm nahe* verwandten **Pantheismus**, *der als abstraktes Heidentum zu bezeichnen ist.* Der Pantheismus hebt eigentlich alle Religion auf, da er einen persönlichen Gott leugnet und nur noch von einem allgemeinen Leben weiß, welches in allen lebt. Er denkt sich Gott und die Welt als ein unzertrennbares Ganzes zusammen und behauptet: Das All ist Gott und Gott ist das All. Hier ist der Gottesbegriff nur eine Formel für die Welteinheit. Mag der Pantheismus die Welt in Gott aufgehen lassen (orient.) oder Gott in der Welt (occident.), immer wird er in seinen Konsequenzen zum Materialismus führen (der die materielle Natur, den Stoff, als das ewig und allein Seiende ansieht, und den Geist — sowohl den absoluten göttlichen, wie auch den kreatürlichen, menschlichen — leugnet).

Der Pantheismus wurde schon im Altertum von heidnischen Philosophen (Stoiker, Neuplatoniker rc.) vertreten, im Mittelalter von der Mystik; in der neueren Zeit ist er besonders durch Spinoza und vor allen durch Hegel, sowie auch durch Fichte, Schelling, Schleiermacher u. a. in die christliche Welt hineingetragen worden.

2. **Unermeßlichkeit,** Unendlichkeit, Unräumlichkeit, absolute Unräumlichkeit (immensitas): Gott ist über alle Schranken des Raumes erhaben, er erfüllt denselben (ubiquitas) und ist überall gegenwärtig. Vergl. 1. Kön. 8, 27: Der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht versorgen; Jes. 66, 1: Der Himmel ist mein Stuhl, die Erde meine Fußbank; Jer. 23, 24; Ap. 7, 49.

3. **Ewigkeit,** absolute Überzeitlichkeit (aeternitas, sempiternitas). Im Gegensatz zu der Vergänglichkeit alles Irdischen ist Gott über alle Zeit erhaben (Ps. 90, 2—4; 1. Tim. 6, 16), sodaß es bei ihm kein Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft giebt, sondern Vergangenheit und Zukunft sind ihm eine unendlich fortlaufende Zeitlinie der Gegenwart. Darum heißt er denn auch der Erste und Letzte (Jes. 41, 9), der da war, ist und kommt (Off. 1, 8; 22, 13), und vor dem tausend Jahre sind wie Ein Tag. — Mit der Ewigkeit hängt unmittelbar zusammen die

4. **Unveränderlichkeit** (immutabilitas): Gott bleibt sich alle Zeit in seinem Wesen gleich; dasselbe kann durch nichts von außen alteriert werden (Jak. 1, 17; Ps. 102, 26). Doch ist dies nicht abstrakt-deterministisch zu verstehen, als ob Gott wie taub und tot für seine Geschöpfe wäre; sondern trotz seiner Unveränderlichkeit geht er auf den Geschichtsverlauf der Menschenwelt, auf die Veränderlichkeit seiner Geschöpfe ein, und begleitet ihr wechselvolles Leben mit seiner Gegenwart und seinen Offenbarungsweisen (Gebetserhörungen, Menschwerdung des Gottessohnes rc.).

5. **Seligkeit, Allgenugsamkeit** (beatitudo, majestas): Gott besitzt in sich selbst die vollkommenste Befriedigung, die höchste Fülle von Friede, Freude und Lust, und das stete Bewußtsein seiner Selbstherrlichkeit und Lebensfülle (Aseität, Unabhängigkeit rc.). — Die Seligkeit Gottes ist aber keine unthätige, sondern es ist Gott vielmehr ein Bedürfnis, dieselbe auf die Menschen ausströmen zu lassen, daß auch sie den Frieden Gottes schmecken.

B. **Die transeunten oder operativen, relativen Eigenschaften,** d. h. die der göttlichen Bezogenheit zur Welt, die der göttlichen Wirksamkeit sowohl in der Naturwelt (attributa physica = Allgegenwart, Allmacht ꝛc.), wie auch in der sittlichen Welt (attributa moralia = Wahrhaftigkeit, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe).

6. **Allgegenwart** (omnipraesentia): Als der Unendliche und Welterhabene ist Gott auch der Allgegenwärtige, den keine Schranken des Raumes binden. Er ist und wirkt im Himmel wie auch auf Erden und an allen Orten zu gleicher Zeit (Ps. 139, 7—10: Wo soll ich hingehen ꝛc.; Jer. 23, 23—24: Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist ꝛc.; Ap. 17, 27—28: Er ist nicht fern von einem jeglichen ꝛc.).

Die omnipraesentia Dei ist essentialis, sofern Gott mit seiner Substanz überall ist (vergl. unter 2), und operativa (*ἐνέργεια*), sofern sie in der Welt allwirksam ist. Sein substanzielles Überallnahesein (*ἀδιαστασία*) ist jedoch nicht abstrakt-pantheistisch aufzufassen, als ob Gott mit dem Weltall zusammengegossen wäre. Ebensowenig schließt die Allenthalbenheit Gottes die Möglichkeit aus, daß Gott zugleich an einem Orte besonders sein kann (indistantia). Aber auch in solchen Fällen, wo er — wie bei Manifestationen — seine Allgegenwart einem besonderen Punkte zuwendet, wird Gott niemals den einzelnen Menschen verlassen, sondern ihn stets mit seinem Nahesein umgeben (adessentia). Von den Socinianern, Deisten und Rationalisten wird dies jedoch geleugnet und die Allgegenwart Gottes auf seine Allwirksamkeit beschränkt, wie wenn Gottes Transcendenz seine Immanenz ausschlösse!

7. **Allmacht** (omnipotentia): Gott, der Urgrund alles Seins, kann schaffen, was er will (Ps. 115, 3), bei ihm ist kein Ding unmöglich (Luk. 1, 37; Eph. 3, 20; 2. Kor. 6, 18 *παντοκράτωρ*). — So steht denn die Allmacht Gottes in engster Verbindung mit seinem Willen*); da dieser über eine unbeschränkte Macht (absoluta, vergl. Wunder) verfügt, ist er selbst ein allmächtiger, ist die Kraft des göttlichen Thuns. Aber wenn Gott auch alles kann, was er will, so thut er doch nicht alles, was er kann, sondern thut nur, was er will. Er kann jedoch nur das wollen, was seinem heiligen göttlichen Wesen entspricht, nämlich das Gute. So hat denn Gottes Wille mitsamt der Allmacht seine

---

*) Vom Willen Gottes geben die alten Dogmatiker die Bestimmung: qua Deus ipsius rerumque universitatis suprema existit causa = absolute Kausalität. Sie unterscheiden:

1. voluntas necessaria (naturalis) — wonach Gott sich selbst und nur das Beste will (das summum bonum, was er selbst ist), also: absolute Freiheit;
2. vol. libera — der auf die Welt (omnia extra se) bezügliche Gotteswille; derselbe hat zur Voraussetzung, daß Gott und Welt nicht pantheistisch zusammenfallen.

(Die hypothetische vol. media übergehen wir.)

Hinsichtlich der Beseligung unterscheiden sie bei der vol. libera (zur Abweisung der calvinistischen Prädestination):

a) vol. absoluta — der vom Verhalten des Menschen zunächst absehende allgemeine Gnadenwille, daß allen Menschen geholfen werde (auch vol. antecedens genannt), und
b) vol. conditionata — der besondere Gnadenwille Gottes, nur diejenigen selig zu machen, welche das Heil gläubig annehmen (vol. consequens), — im Gegensatz zum decretum absolutum der Calvinisten.

Andere Distinktionen wie vol. efficiens et non efficiens, vol. signi et beneplaciti, vol. permittens et efficiens, vol. ordinaria et miraculosa u. a. übergehen wir.

selbstgesetzten Schranken: er ist nicht ein blind sich auswirkender, sondern ein geordneter (omnipotentia ordinaria). Ohne diese Einschränkung würde man auf pantheistische Abwege kommen, wie Abälard und Schleiermacher.

8. **Allwissenheit** (omniscientia): Gott weiß, kennt und sieht alles, was ist und geschieht. Sein Wissen ist unbeschränkt (absolute Intelligenz); es erstreckt sich sowohl auf Gott selbst (absolutes Selbstbewußtsein, 1. Kor. 2, 11), wie auch auf die Welt, und umfaßt alles: das Ganze und das Einzelne, das Größte und das Kleinste, das Nahe und das Ferne, das Offenbare und das Verborgenste, das Mögliche und das Unmögliche. Gottes Wissen ist, weil absolut, ein unmittelbares (intuitives), ein zeit- und raumloses, ein gleichzeitiges, das sich gleichmäßig auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (praescientia) erstreckt*). Vergl. Ps. 139, 1—4; 38, 10; Jes. 29, 15 ff.; Matth. 6, 8; Ap. 15, 18; Hebr. 4, 13.

Viel Schwierigkeit hat von jeher die Frage gemacht: in welchem Verhältnis das göttliche Vorherwissen zur Freiheit des Menschen stehe? Nach Meinung der Fatalisten soll Gottes Allwissenheit kausativ sein, sodaß alles so eintreffen müsse, wie es Gott vorhergesehen habe; denn er könne sich doch nicht in seinem Vorherwissen irren. Hiernach fiele Gottes Wissen mit seinem Wollen zusammen (Schleiermacher), und sein Zuvorwissen (praescientia) käme einem Zuvorbestimmen (praedestinatio) gleich, welches vom menschlichen Verhalten unabhängig wäre (decretum absolutum). Damit wäre denn alle menschliche Freiheit aufgehoben, ja Gott selbst müßte dann der eigentliche Urheber der Sünde sein und alle Verantwortlichkeit und Schuld tragen, weil sein Vorherwissen den Sündenfall und dessen Folgen bedingt hätte. — Dagegen verfielen die Socinianer (ähnlich auch Rothe) in den entgegengesetzten Irrtum, indem sie — um die formale Freiheit des Menschen zu retten und der Prädestination zu entfliehen — ein göttliches Vorherwissen leugneten und lehrten: Gott erfahre die freien Handlungen der Kreatur erst nach ihrem Geschehensein, — eine unglaubliche Verirrung, welche den unendlichen Gottesbegriff verendlicht und alle Weissagungen aufhebt. — Wir stehen hier vor einem Geheimnis, das nicht gewaltsam und einseitig gelöst werden kann. Es muß eben beides zu seinem Recht kommen: Gottes Wissen, wie auch die

*) Hinsichtlich der Objekte unterscheiden die alten Dogmatiker:
a) omn. necessaria (naturalis) — Gott kennt sich selbst;
b) omn. libera — Gott kennt die durch seinen Willen (libertas) ins Dasein gerufene Kreatur;
c) omn. media — Gott weiß auch um das Mögliche, Hypothetische, bezw. um das, was außerhalb seines Wesens und Schöpferwillens liegt (zur Abwehr der Prädestination). Vergl. 1. Sam. 23, 11; Jer. 38, 17—20; Ezech. 3, 6; Ps. 139, 2 und 4; Matth. 11, 21.

Hinsichtlich der Art seines Wissens:
a) intuitiva — aus eigner, unvermittelter Anschauung;
b) simultanea — gleichmäßig und gleichzeitig, nicht successiv;
c) distinctissima — genau bis ins Einzelne, Individuelle;
d) verissima — der Realität vollkommen entsprechend.

Hinsichtlich der Zeit, analog dem menschlichen Wissen:
a) reminiscentia — bezüglich der Vergangenheit;
b) visio — der Gegenwart;
c) praescientia — der Zukunft.

menschliche Freiheit; das eine hebt das andere nicht auf, vielmehr hat Gott in seinem Weltplan auch die menschliche Freiheit mit aufgenommen, — dafür zeugt schon das Bewußtsein unserer Verantwortlichkeit für das, was wir thun. Vergl. § 16 beim concursus.

9. **Wahrhaftigkeit, Treue** (veracitas, fidelitas): Gottes unbedingte Zuverlässigkeit (Ps. 33, 11: Was er zusagt, hält er gewiß; Psalm 31, 6, die אֱמֶת = Treue; Hebr. 6, 18; Num. 23, 19; 2. Timoth. 2, 13: Gottes Treue gegenüber der menschlichen Untreue; Röm. 3, 3: *πίστις θεοῦ*; 11, 29; Off. 19, 11; Jer. 4, 28: keine Reue). Wie sich uns Gott giebt und darstellt, so ist er auch wirklich; sein Denken, Reden und Thun steht in vollkommenster Übereinstimmung mit seinem Sein und Wesen. Was er uns in seinem Worte sagt, ist unumstößlich wahr (vergl. Schriftinspiration); was er verheißt und droht, ist gewiß. — Diese Eigenschaft hängt eng mit der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe zusammen; vergl. 1. Joh. 1, 9 (treu und gerecht).

10. **Weisheit** (sapientia): Gott ordnet alles im Reich der Natur wie der Gnade auf das vollkommenste. Seine Gedanken und Beschlüsse finden stets die besten Mittel zu den besten Zwecken (Ps. 104, 24: Alle Werke sind weislich geordnet; 111, 3: Was er ordnet, ist löblich und herrlich; Hiob 12, 13: Bei ihm ist Weisheit, Rat und Verstand; Jer. 10, 12; Spr. 3, 19—20; Ps. 139, 4). Der Endzweck seines Handelns aber ist die Verherrlichung seines Namens und das Wohl seiner Kreatur, insonderheit die Seligkeit des Menschen (als die Wiederherstellung und Vollendung seines ursprünglichen Schöpfungszweckes). Auch das, was seinem heiligen Rat widerstrebt, weiß sich Gott dienstbar zu machen (Gen. 50, 20; Jes. 28, 29).

So berührt sich denn Gottes Weisheit eng mit dem Begriff der göttlichen Vorsehung (vergl. § 16); sie umschließt sowohl die göttliche Allwissenheit, Allmacht und Heiligkeit, wie auch die göttliche Liebe, sodaß man sagen kann: Die Weisheit Gottes ist zugleich energische Allwissenheit, allwissende Allmacht, weltschaffende Heiligkeit, erlösende Barmherzigkeit 2c. Gottes Weisheit (Intelligenz) ist eine absolute (*ὁ μόνος σοφός* 1. Tim. 1, 17; Röm. 11, 33), sie ist über alle menschliche Weisheit erhaben (Jes. 55, 8—9; Ps. 139, 17—18; 92, 6) und darum auch mannigfach uns verborgen (Hiob 15, 8; 28, 12; Kol. 2, 3); sie ist die Quelle aller menschlichen Weisheit (Dan. 2, 21). —

Wenn in der heiligen Schrift mehrfach die Weisheit חָכְמָה, (chokmah) personifiziert dargestellt wird (Spr. 8, 12—30; Hiob 28, 12—28; vergl. Weish. 7 u. 8 — das Gleiche geschieht auch Spr. 9, 13—18 mit der Thorheit), so soll damit nichts anderes bezeichnet werden, als die göttliche Schöpferthätigkeit, Gottes Disposition zur Schöpfung, Regierung und Erlösung der Welt, also „die zwischen Gott und Welt vermittelnde Weltidee, bezw. das sittliche Gesetz der Zweckordnung von Gott" (Luthardt). Jedenfalls ist die Chokmah weder als göttliche Eigenschaft zu fassen, noch auch als gleichbedeutend mit dem Geist Gottes oder mit dem Sohn Gottes; bezeichnet sie sich doch selbst als ein von Gott Geschaffenes. — Erst die spätere jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie machte aus der Chokmah eine göttliche Person, die man als ein aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen ansah, und zwar als die Vermittlerin der weltschaffenden Thätigkeit Gottes (Weish. 7, 22—26) Ähnlicherweise wurde durch die jüdischen Targumim auch das Wort Gottes, מֵימְרָא (memra), *λόγος*, wie eine göttliche Person zur Offenbarungsvermittelung angesehen, so ziemlich gleichbedeutend mit der Schechina Ex. 40, 35. Hieran anknüpfend entwickelte dann Philo seinen Logosbegriff, wovon wir noch später reden.

11. **Heiligkeit** (sanctitas): Gott ist in seinem ganzen Wesen gut und rein (Matth. 19, 17: Niemand ist gut, denn der einige Gott; 1. Johs. 1, 5: In ihm ist keine Finsternis; Jes. 6, 3: das Trishagion). Als der absolut Gute ist er von allen Gemeinen, Profanen, Bösen abgesondert (קָדוֹשׁ frei von Todeszeichen, von allem Unreinem, *ἅγιος*), weil das Böse seinem Wesen widerspricht (Ps. 5, 5; 92, 6). Sein Wille ist nur auf das sittlich Gute gerichtet, das er darum auch von seinen Menschenkindern fordert (Lev. 19, 2; 1. Petr. 1, 15: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; Matth. 5, 48). Er liebt das Gute und haßt das Böse.

Die alten Dogmatiker, welche bald die negative, bald die positive Seite der göttlichen Heiligkeit hervorheben, bezeichnen sie als makellose Reinheit, Rechtheit und völlig normale Beschaffenheit seines Wissens und Willens. Die Rationalisten betrachten sie zumeist als Übereinstimmung des göttlichen Willens mit dem Sittengesetz (Kant). Schleiermacher, der die „göttlichen Eigenschaften als bloße Formen des frommen Bewußtseins ansieht und jede Aussage über das innere Verhältnis der Gottheit vermeidet, nennt sie die göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist". Neuere Theologen bestimmen sie als Welterhabenheit (Hengstenberg, Hofmann), als Prinzip der göttlichen Selbstbejahung, Selbsterhaltung und Selbstbewahrung (Philippi), als Gottes Abgezogenheit von der selbstischen, unheiligen Natur (Nitzsch).

12. **Gerechtigkeit** (justitia) ist die nach außen sich bethätigende Heiligkeit, das Korrelat der Heiligkeit (Ps. 145, 17), wonach Gott als Wächter der von ihm selbst gesetzten sittlichen Weltordnung die Erfüllung derselben (= das Gute) belohnt, ihre Verletzung bestraft (Röm. 2, 6—10: Gott wird geben einem jeglichen nach seinen Werken; Ps. 11, 7; Deut. 32, 4; צַדִּיק = gerade, richtig, seiner moralischen Natur angemessen). Gott kann nicht anders, als jeden Ungehorsam, jeden Widerspruch gegen seinen heiligen Willen unterdrücken (Jes. 45, 24). Er kann nur lieben, was sich ihm liebend hingiebt (Spr. 8, 17); was aber seiner Liebe widerstrebt, verfällt seinem Zorn (Ps. 45, 8). Die *ὀργὴ θεοῦ* ist die der Sünde entgegengesetzte Energie der göttlichen Heiligkeit, die justitia vindicatrix*) Eine absolute Prädestinationslehre ist darum mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar. Ebensowenig kann Gott gegenüber von einem menschlichen Verdienst die Rede sein; die Belohnung des Guten ist lediglich ein aus der Liebe Gottes fließender Gnadenakt (Gnadenlohn). — So hängt denn Gottes Gerechtigkeit aufs engste mit den andern göttlichen Eigenschaften zusammen, besonders mit der Heiligkeit, Wahrhaftigkeit und Treue (Ps. 33, 4—5; 1. Johs. 1, 9: justitia justificans), Liebe, Gnade und Barmherzigkeit (Ps. 103, 17—18; Hos. 2, 19—20).

---

*) Die alten Dogmatiker unterscheiden:

1. just. legislatoria (antecedens, dispositiva), wonach Gott die sittliche Weltordnung festgesetzt hat. Dieselbe kündigt sich teils im Gewissen an (natürliches Bewußtsein von der Verpflichtung der Unterordnung unter bestimmte Gesetze, (Röm. 2), teils ist sie in der göttlichen Offenbarung uns kund gethan, Ps. 18, 2;
2. just. distributiva (consequens, judicialis) ist die Handhabung derselben im Richten und Wiedervergelten. In letzterer Beziehung ist sie teils remunerativa = Belohnung des Guten, teils punitiva, vindicativa = Bestrafung des Bösen.

13. **Liebe** (amor, benignitas). Dieselbe ist nicht bloß eine göttliche Wesensbestimmung, sondern — insofern sie sich der Kreatur kund thut — auch Eigenschaft. Als solche ist sie die freie Selbstmitteilung Gottes (seines Lebens, seines Ichs) an andere, zur Anteilnahme an seiner Seligkeit. Wenn Gott die Liebe ist, muß er auch ein Objekt seiner Liebe haben; denn eine einseitige Liebe wäre ein Selbstwiderspruch. — Doch darf diese Selbsthingabe der Liebe nicht nach Weise der Mystiker abstrakt gefaßt werden; das würde zum Pantheismus führen, wie er z. B. bei Angelus Silesius in den Worten zum Ausdruck kommt: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd' ich zu nicht', er muß von Not den Geist aufgeben." Die Selbstmitteilung Gottes ist eben eine freie. Aus freier Liebe ging sowohl die Schöpfung hervor als auch die Erlösung; letztere ist der allergrößte Beweis der göttlichen Liebe (Johs. 3, 16: Also hat Gott die Welt geliebt).

Als besondere Erweisungsarten der Liebe Gottes unterscheidet die Scholastik amor universalis = Gottes Wohlgefallen an allen seinen Geschöpfen, particularis = sein Wohlgefallen an dem Menschen, und specialissimus = an den Frommen.

Nach der Schrift tritt die Liebe in Erscheinung als

a) Güte, *χρηστότης* = Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe im allgemeinen (Ps. 33, 5; 36, 6; Röm. 2, 4).

b) Leutseligkeit, *φιλανθρωπία* = Liebe Gottes gegen die Menschen insbesondere (Tit. 3, 4).

c) Gnade, *χάρις* = Liebe Gottes gegen den sündigen Menschen, dem er ohne Verdienst und Würdigkeit die Sünde vergiebt (Röm. 3, 24; Ex. 34, 6—7; Ps. 103, 8—13: Barmherzig und gnädig ist der Herr).

d) Barmherzigkeit, *ἔλεος, σπλάγχνα ἐλέους* = Liebe Gottes gegen den im Sündenelend liegenden Menschen, Mitleid (Luk. 1, 78; Eph. 2, 4; Jer. 31, 20).

e) Langmut, *μακροθυμία* = Liebe Gottes gegen den strafwürdigen Sünder, Aufschieben der wohlverdienten Strafe (2. Petr. 3, 9).

f) Geduld, *ἀνοχή* = Liebe Gottes gegen den widerstrebenden Sünder, dem er neue Gnadenfristen setzt, dem er seine Verheißungen noch nicht entzieht, — die kontinuierliche Gnadenbethätigung im Tragen des Sünders (Ps. 103, 8).

§ 14.

Die Trinität.

Haben uns auch die Namen, die Wesensprädikate und Eigenschaften Gottes bedeutsame Aufschlüsse über das Wesen Gottes gegeben, so können sie doch das christliche Glaubensbedürfnis nicht voll und ganz befriedigen; denn Gottesnamen und Gottesprädikate in reicher Fülle kennt auch der abstrakte Monotheismus des Islam, des heutigen Judentums und der deistischen Philosophie. Das Glaubensbedürfnis des Christen verlangt mehr; es fordert, „daß Gottes Wesenheit ihm so zum Ausdruck gebracht werde, wie sie in Jesu Christo sich historisch geoffenbart hat und wie sie durch den Geist

Christi fort und fort in der Gemeinschaft seiner Gläubigen sich bezeugt". **Gottes Wesen aber ist es, Vater, Sohn und Geist zugleich sein.** Dies erst ist der wahre Monotheismus, der in Gott nicht eine Pluralität von Offenbarungsformen sieht (modalistische Trinität), sondern eine Pluralität von Hypostasen*) oder Personen (ontologische Trinität), deren jede eine Wesensgrundlage in Gott bezeichnet. Unsere Heilserfahrung weist uns auf einen Gott hin, mit dem, durch den und in dem wir versöhnt sind; auf einen Gott, der in einem einigen göttlichen Wesen drei unterschiedliche Subjekte umschließt.

Die Göttertrias der Inder (die Timurti Brahma, Vischnu und Siva), der alten Ägypter (Phta, Cneph und Neithu) u. a. Heiden als Analogie der christlichen Trinitätslehre anzusehen, ist durchaus verkehrt. Alle derartigen Götterdreiheiten können den Boden des Polytheismus nicht verleugnen und beweisen höchstens, daß das Gesetz der Dreiheit auf religiösem Gebiet eine große Rolle spielt.

Ist nun auch der Gott des Alten Bundes kein anderer, als der des Neuen, (vergl. Johs. 12, 38—41 mit Jes. 6; 1. Kor. 10, 4 und 9 mit Ex. 17 und Num. 21), so hat er sich als den Dreieinigen doch erst in der neutestamentlichen Zeit mit deutlicher Bestimmtheit geoffenbart. Das Alte Testament enthält wohl mancherlei Andeutungen der göttlichen Subjektunterscheidung, manche keimartige Offenbarung des trinitarischen Gottesbegriffs; aber erst mit der Fleischwerdung des Logos und mit der Ausgießung des heiligen Geistes kommt die Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit zur vollendeten Enthüllung, zum vollen Ausdruck. Denn wenn auch das Neue Testament die Bezeichnung „Dreieinigkeit" nicht hat — erst mit Tertullian kam das Wort trinitas in Gebrauch, — so lehrt es doch unwidersprechlich das, was dieses Wort sagen will, nämlich **die Einheit des göttlichen Wesens bei der Dreiheit in den Personen,** — ein Mysterium, welches sich nur der bekehrte Christ im Glauben aneignen kann auf Grund göttlicher Offenbarung.

Gerhard findet im Alten Testament gravissima testimonia für die Trinitätslehre, aber im Verhältnis zum Neuen Testament erscheinen sie ihm obscuriora. Ganz ebenso spricht sich auch Quenstedt aus (I, 10, p. 316), und fügt dann hinzu: Tamen non est neganda omnis evidentia et claritas Veteri Testamento in dieser heilsnotwendigen Fundamentallehre**). Dem gegenüber behauptete Calixt:

---

*) Unter Hypostase (ὑπόστασις = suppositum, Grundlage, Fundament, sodann auch Substanz, Existenz, Wesen) versteht man die für sich bestehende Subsistenzform, die höchste Stufe des Seins als Persönlichkeit. Mit dem Begriff Hypostase deckt sich nun eigentlich der Ausdruck „Person" nicht, da man zur Zeit unter Persönlichkeit die Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung versteht; dies sind aber zunächst nur Attribute des göttlichen Wesens, und nicht solche der einzelnen trinitarischen Hypostasen. Wir gebrauchen es hier nach dem Vorgange der Conf. Aug. im Sinne von: quod proprie (= per se) subsistit; es soll nur abwehrend bestimmen, daß man in Gott nicht bloße Kräfte, Wirkungen und Zustände zu unterscheiden habe, sondern daß jede der drei Entfaltungen des göttlichen Wesens ihre besondere Selbständigkeit habe.

**) Quenstedt schließt dies 1. aus Stellen, in denen Gott pluralisch von sich redet (Gen. 1, 26; 3, 22; Jes. 6, 8); — 2. aus der pluralischen Bezeichnung Elohim mit singularischer Konstruktion wegen der Einheit des Wesens (Gen. 1, 1; 2, 5 ꝛc.), oder mit pluralischer wegen der Mehrheit der Personen (Gen. 20, 13; 35, 7); — 3. aus den Stellen, in welchen Jahve sich von Jahve unterscheidet (Gen. 19, 24; Ps. 110, 1); — 4. aus den Stellen, in welchen Jahve ein Sohn zugeschrieben wird (Ps. 2, 7; Spr. 30, 4); — 5. aus den dreimaligen Wiederholungen Num. 6, 24 ꝛc.; Jes. 6, 3; — 6. aus den Stellen, in welchen drei Personen genannt werden (Gen. 1, 2—3; 48, 15—16; Ps. 33, 6; 2. Sam. 23, 2—3; Jes. 48, 16 ꝛc.). —

Die Trinität werde im Alten Testament nur implicite, aber nicht explicite gelehrt und könne erst vom Neuen Testament aus in der alttestamentlichen Schrift nachgewiesen werden. — Doch hören wir die Schrift nun selbst.

I. **Das Alte Testament** enthält

a) Stellen, welche auf eine Dreiheit des göttlichen Wesens hinweisen. Gen. 1, 1—2 redet von Gott, dem Urgrund alles Lebens, von dem schaffenden Wort (Johs. 1, 3) und dem über den Wassern schwebenden allbelebenden Geist (Ps. 33, 6). — Num. 6, 23—27 enthält im Aaronitischen Segen einen deutlichen Hinweis auf Gott Vater (Segen und Schutz), Sohn (Licht und Gnade, vergl. Johs. 1, 9 und 16) und Geist (Mitteilung des Friedens durch Aneignung des Heils), vergl. 2. Kor. 13, 13. — Jes. 6, 3: das Trishagion der Seraphim. — Ferner auch Jes. 48, 12—17: Ich der Erste und Letzte, bin da; und nun sendet mich der Herr Herr und sein Geist. — Jes. 61, 1 (vergl. Luk. 4, 18): Der Geist des Herrn Herrn ist über mir, darum hat mich der Herr gesalbet.

b) Stellen, in welchen Gott von sich als von einer Mehrheit spricht. Gen. 1,26: Lasset uns Menschen machen. — Gen. 11, 7: Lasset uns herniederfahren, ihre Sprache zu verwirren. — Gen. 3, 22: Adam ist geworden wie unser einer. 2. Sam. 7, 23 wird im Urtext von der Gottheit als von einer Mehrheit gesprochen (הָלְכוּ und לָכֶם) und daneben auch gleich wieder der Singular gebraucht. „Das zielet, sagt Starke, auf die drei Personen der Gottheit".

c) Stellen, in welchen von zwei göttlichen Personen die Rede ist, und zwar: Gott Vater und Sohn. Gen. 19, 24: Da ließ der Herr Feuer regnen vom Herrn vom Himmel herab. — Ps. 2, 6—7: Ich habe meinen König eingesetzt — Du bist mein Sohn 2c. — Ps. 110, 1: Der Herr sprach zu meinem Herrn. — Jerem. 23, 5—6: Siehe, es kommt die Zeit, daß ich dem David ein gerecht Gewächs erwecken will, und soll ein König sein 2c., und er wird heißen: Herr, der unsere Gerechtigkeit ist. — Hos. 1, 7: Ich (der Herr) will ihnen helfen durch den Herrn ihren Gott.

Gott Vater und Geist: Ps. 51, 13: Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. — Jes. 63, 10: Sie erbittern seinen heiligen Geist. — Jes. 44, 3; Ezech. 36, 26—27; Joel 3, 1; Sach. 12, 10: Ich will meinen Geist ausgießen 2c.

Gott Sohn und Geist: Jes. 11, 2: Auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn. — Jes. 61, 1: Der Geist des Herrn Herrn ist über mir, darum hat mich der Herr gesalbet.

d) Stellen, in welchen der verheißene Messias über die Grenzen des bloß Menschlichen hinausgehoben wird, finden sich in großer Zahl unter den messianischen Weissagungen*) z. B.

*) **Dieselben betreffen:**

1. **Abstammung des Erlösers:** Gen. 3, 15 (Weib); 12, 3 (Abraham); 49, 8—10 (Juda); Jes. 11, 1—2 (David); Jes. 7, 14 (Jungfrau).
2. **Ort und Zeit seines Erscheinens:** Mich. 5, 1 (Bethlehem); Gen. 49, 10 (Fremdherrschaft); Dan. 9, 24—26 (70 Jahrwochen); Mal. 3, 1 (zweiter Tempel.)
3. **Seine Lebensumstände:** Jes. 53, 2—3; Sach. 9, 9—12 (Armut); Jes. 50, 6; 53, 4—7; Ps. 22, 2 und 7—9 und 15—19; Gen. 3, 15 (Todesleiden);

Ps. 2, 7—12: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. — Küsset den Sohn, daß er nicht zürne. — Jes. 9, 6—7: Uns ist ein Kind geboren. — Mich. 5, 1: Aus Bethlehem soll mir der kommen, der in Israel der Herr sei, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist. — Jes. 11, 2: Auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn. — Jes. 42, 1—6; Siehe, das ist mein Knecht 2c., vergl. Matth. 12, 18.

Beachtenswert sind auch verschiedene alttestamentliche Vorbilder (Typen) auf Christus, Personen oder Sachen, in welchen der Erlöser und sein Werk zum voraus dargestellt wird. So ist z. B. Moses das Vorbild auf Christus als den Propheten und Bundesmittler (Deut. 18), Melchisedek als des in Christo vereinigten Priester- und Königtums (Ps. 110, 4; Hebr. 7), David als des siegreichen Königtums Christi (2. Sam. 7; Luk. 1, 32—33.)

e) Stellen, in welchen der Geist nicht als eine bloße Kraft und Wirksamkeit Gottes erscheint, sondern als eine eigene Persönlichkeit: Num. 11, 25—29; 1. Sam. 10, 6; Jes. 63, 10; 61, 1; 48, 16 u. a. — Über die Chokmah vergl. S. 140, bei Weisheit.

Zahlreiche Stellen des Alten Testaments berichten uns von Gotteserscheinungen, Theophanieen (Gen. 3, 8; 4, 6; 6, 13; 12, 7 u. v. a.) und Angelophanieen. Da tritt uns die Frage nahe: durch welche Person sich dort der ewig verborgene Gott dem Menschen geoffenbart habe, bezw. wer unter dem so oft erwähnten **Engel des Herrn** (מַלְאַךְ יְהוָה = maleach jahve) zu verstehen sei, der als göttlicher Offenbarer zumeist in Menschen- oder Engelsgestalt auftritt? Die meisten Kirchenväter, die alten Dogmatiker und unter den neueren Hengstenberg, Keil, Beck, Nitzsch, Philippi, Thomasius, Ebrard, Stier, Auberlen, Kahnis 2c. fassen den maleach Jahve als einen angelus increatus, als den Sohn Gottes (Logos) in Engelsgestalt. Dagegen sehen in ihm einen geschaffenen Engel als den Repräsentanten (Offenbarungsorgan) Jahves, oder auch eine unpersönliche Erscheinungsform Gottes: Augustin, Hieronymus, Gregor d. Gr., die katholischen Ausleger (im Interesse der Engelverehrung), ferner die antitrinitarischen Socinianer und Rationalisten (die darunter eine poetische Redeweise für göttliche Offenbarung verstehen), sowie von den neueren Theologen Hofmann, Delitzsch, Tholuk, Frank, Cremer.

Ohne Zweifel wird mit maleach Jahve in Stellen wie Mal. 2, 7; Hagg. 1, 13; 1. Sam. 29, 9; 2. Sam. 14, 17; 24, 16; 1. Kg. 19, 5 u. 7; 2. Kg. 19, 35; Ps. 34, 8, wie auch überall im Neuen Testament unter dem *ἄγγελος θεοῦ* (Matth. 1, 20 u. 24; 2, 13; Luk. 1, 11; 2, 9; Ap. 8, 26; 10, 3; 12, 7 2c.) ein erschaffener Engel bezeichnet,

---

Ps. 16, 8—10; Jes 53, 8 (Auferstehung); Ps. 47, 6—7; Dan. 7, 13—14 (Himmelfahrt); Ps. 110, 1 (Sitzen zur Rechten).

4. Person des Erlösers: Gen. 3, 15; Jes. 7, 14 (Mensch); Ps. 2, 7; Jes. 9 6—7 (Gott).

5. Ämter: Deut. 18, 18—19 (Prophet); Ps. 110, 4 Hoherpriester); Ps. 110, 1—3; Sach. 9, 9; Dan. 2, 44; 7, 13—14 (König). —

Die wichtigsten Vorbilder auf Christus sind:

Adam (Röm 5, 14); Melchisedek (Ps. 110, 4; Hebr. 7); Isaak (Hebr. 11, 19); die eherne Schlange (Num. 21, 8; Johs. 3, 14—15); Jonas Matth. 12, 40); die alttest. Opfer (Hebr. 9).

welcher als Gottes Bote redet und handelt. Aber man wolle nicht übersehen, daß alle diese Stellen in eine Zeit fallen, in welcher die unmittelbaren Theophanieen bereits ihr Ende gefunden hatten, weil der Bestand der jüdischen Theokratie nach geschehener Gesetzesoffenbarung und Bundesschließung durch die geordneten Organe des Priestertums, Prophetentums und Königtums gesichert war. Anders stand es in der vorangehenden Urzeit; hier war, wie wir aus neutestamentlichen Aussagen wissen, der Sohn unmittelbar als göttlicher Offenbarer wirksam (1. Kor. 10, 4 u. 9; Hebr. 11, 26; 12, 25—26), während er in der späteren Zeit zumeist mittelbar zum Volk redet, nämlich durch die Propheten (Johs. 12, 41); das von diesen verkündigte Wort Gottes (דְּבַר יְהוָה) steht mit dem Sohn Gottes, dem Logos, im engsten Zusammenhang (vergl. später über den Logos).

Aus der Schrift erfahren wir vom Engel des Herrn folgendes: Gen. 16, 10 u. 13 legt er sich göttliche Macht bei; Hagar erkennt in ihm Gott. Gen. 21, 17—18 u. 22, 11—18 spricht er vom Himmel und legt sich abermals göttliche Macht bei. Gen. 31, 11—13, vergl. 28, 11—22 nennt er sich den Gott zu Bethel, mit welchem Jakob gerungen hat; auch nennt er sich den Gott Abrahams und Isaaks. Ex. 3, 2—6 redet er aus dem brennenden Busch zu Mose von sich als von Gott. Ex. 13, 21; 14, 19 zieht er als Jahve vor Israel her in der Feuersäule u. s. w. Vergl. auch Num. 22; Jos. 5, 13; Richt. 2, 1—4; 6, 11—24; 13, 3—23. — Hiernach redet der maleach Jahve bald im Auftrage Jahves, bald als Jahve selbst; er ist von Jahve verschieden und doch eins mit ihm; es werden ihm göttliche Namen, Attribute, Werke und Verehrung beigelegt rc. Dies alles weist darauf hin, daß der maleach Jahve kein erschaffener Engel sein kann, sondern der in Engelsgestalt erscheinende Gottessohn, die Offenbarungsgestalt Jahves und dessen wesentlicher Offenbarer.

So liegt denn im maleach Jahve schon der Keim zur späteren Erscheinung Gottes im Fleisch, eine Präfiguration der Menschwerdung Christi. Daß der maleach Jahve kein erschaffener Engel sein kann, ist schon aus Ex. 33, 2—3 und 32, 34 ersichtlich. Dort spricht Gott die Drohung aus, er werde mit seinem abtrünnigen Israel nicht selbst mehr ziehen, wie bisher, sondern ihnen fortan nur einen geschaffenen Engel beigeben statt des Engels, in welchem Gottes Name ist (Ex. 23, 20—21). Aber auf Mosis dringendes Bitten zieht Gott seine Drohung zurück und läßt wieder das alte Verhältnis aufleben, indem er verheißt: Mein Angesicht soll mit dir gehen (33, 14). Damit ist doch wohl der maleach Jahve gemeint, welcher Jes. 63, 9 der Engel des Angesichtes genannt wird und Mal. 3, 1 der Engel des Bundes heißt, der Großbote Gottes (Hebr. 3, 1), welcher ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens (Hebr. 1, 3).

II. **Das Neue Testament** bezeugt uns die göttliche Dreieinigkeit in zahlreichen Aussprüchen.

1. **Gott Vater, Sohn und Geist werden ebenbürtig neben einander gestellt als drei unterschiedliche Personen in dem einigen göttlichen Wesen.** Matth. 28, 19—20: Taufet sie in den Namen rc. Dieser Taufbefehl gab der Kirche die Grundlage zu ihrem trinitarischen Bekenntnis. — 2. Kor. 13, 13:

der bekannte Kanzelgruß. — 1. Johs. 5, 7: Drei sind, die da zeugen im Himmel: der Vater, das Wort und der heilige Geist, und die drei sind Eins. Matth. 3, 16—17 tritt bei Christi Taufe die heilige Dreieinigkeit sinnlich wahrnehmbar hervor. — Johs. 14, 16: Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben. Vergl. Johs. 15, 26; Luk. 1, 35; Röm. 11, 36; 1. Kor. 12, 4—6; 1. Petr. 1, 2; Judä 20—21; Eph. 2, 18; 4, 4—6; Ap. 10, 38; Off. 1, 4—5 u. a. Stellen, welche auf ein Zusammenwirken des Sohnes mit dem Vater und dem heiligen Geist hinweisen.

2. **Die Gottheit des Sohnes** bezeugen uns schon

a) die messianischen Weissagungen wie Jes. 9, 6, Mich. 5, 1;

b) der Täufer Johannes: Johs. 1, 27—30 (Der nach mir kommt, welcher vor mir gewesen ist);

c) die Engel: Luk. 1, 35 (Der h. Geist wird über dich kommen ... wird Gottes Sohn genannt werden; Luk. 2, 11 u. 14); ja auch

d) die durch Christus ausgetriebenen Teufel (Luk. 4, 41); vor allen aber

e) der Sohn selbst. Er legt sich Wesensgleichheit mit dem Vater bei; er nennt Gott in einem ganz besonderen Sinne „Vater" und sich den Sohn Gottes: Johs. 14, 6—11; 17, 10 u. 21; 8, 38; 5, 19; Johs. 3, 16 (Also hat Gott die Welt geliebt); 9, 35 - 37 (Der mit dir redet, ist der Sohn Gottes); 5, 18—19 (Gott sei sein Vater und machte sich selbst Gotte gleich); Mark. 14, 61—62 (Christus beschwört es vor dem Hohenpriester, daß er Gottes Sohn sei). — Ferner legt er sich bei göttliche Eigenschaften: Johs. 8, 38 (Ehe denn Abraham ward, bin ich); 17, 5 (Die Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war); 8, 46 (Wer kann mich einer Sünde zeihen?); 10, 18 (Ich habe die Macht, mein Leben zu lassen 2c.); Matth. 28, 18 u. 20 (Alle Gewalt im Himmel und auf Erden — ich bin bei euch alle Tage); 18, 20 (Wo zwei oder drei 2c.); 11, 27 (Alle Dinge sind mir übergeben vom Vater 2c.); Off. 1, 8 u. 17, 18 (Ich bin das A und O ... der da war und der da kommt, der Allmächtige; ich bin der Erste und der Letzte, ... bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit). Auch legt er sich die göttlichen Wesensprädikate Leben und Licht bei: Johs. 5, 26; 14, 5 - 6; 11, 25; 8, 12; 12, 46. — Göttliche Werke: Johs. 10, 37—38 (Er thut die Werke seines Vaters); 15, 21—26; 6, 40 (Das ist der Wille des, der mich gesandt hat); 5, 21—22 (Wie der Vater die Toten auferweckt ... alles Gericht hat er dem Sohn übergeben); 14, 14 (Christi Wunderwerke). — Göttliche Ehre: Johs. 5, 23 (Auf daß sie alle den Sohn ehren 2c.). — Über Christi persönliches Verhältnis zum Vater, über seine innere göttliche Gemeinschaft mit ihm, vergl. Matth. 11, 27. —;

f) der Vater: Matth. 3, 17 (Dies ist mein lieber Sohn); 17, 5 (desgl. bei der Verklärung); Johs. 12, 28 (Ich habe ihn verkläret und will ihn abermal verklären); 5, 37; Hebr. 1, 5—9 (Du bist mein Sohn 2c.);

g) die Apostel und Jünger legen ihm bei göttliche Namen: Johs. 1, 1 u. 14 u. 18 u. 49 (Im Anfang war das Wort*) .. und Gott war das Wort; und das Wort ward Fleisch ꝛc., und wir sahen seine Herrlichkeit ꝛc., als des eingeborenen Sohnes vom Vater); 6, 69 (Wir haben gelaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes; 20, 28 (Thomas: Mein Herr und mein Gott! vergl. Ap. 7, 59; Off. 20, 20); Matth. 14, 33 (Die Jünger im Schiff fielen vor ihm nieder und sprachen: Du bist wahrlich Gottes Sohn); 16, 16 (Petrus sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn); 1. Johs. 5, 20 (Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben); Ap. 8, 37 (Der Kämmerer sprach: Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist); 20, 28; Röm. 9, 5 (Der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit); Kol. 2, 9 (In ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig); 1. Tim. 3, 16 (Kündlich groß ist das gottselige Geheimnis). — Göttliche Eigenschaften: Johs. 1, 1—2 (ewig); Hebr. 13, 8 (unveränderlich); Johs. 2, 25; 21, 17 (allwissend); 1. Petr. 3, 22 (allmächtig); Hebr. 7, 26 (heilig) u. a. — Göttliche Werke: Johs 1. 3; Kol. 1, 16—27 (Schöpfung); Off. 11, 15 (Regierung); Phil. 3, 21 (Auferweckung); Ap. 10, 42; 2. Kor. 5, 10 (Weltgericht); Hebr. 1, 8; 2, 8. — Göttliche Ehre: Phil. 2, 9—11 (Darum hat ihn auch Gott erhöht); Ap. 5, 31; 7, 55; Eph. 1, 20—22 (Sitzen zur Rechten); Off. 5, 11—14; Hebr. 1, 6.

---

*) Logos nennt ihn wiederholt der 4. Evangelist (Johs. 1, 1—14; 1. Johs. 1, 1; 5, 7; Off. 19, 13). Damit bezeichnet Johannes den Sohn als die redende Erscheinung Gottes, und zwar als eine für sich bestehende, vorweltliche, dem Vater wesensgleiche Gottpersönlichkeit, welche er ausdrücklich von der des Vaters unterscheidet. Wie das menschliche Wort der Ausdruck, die hörbare Gestaltung eines innern Gedankens ist, so ist der Logos die selbstbezeugende Offenbarung Gottes, welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens in sich schließt. Er ist das aus der unendlichen Tiefe Gottes hervorgehende Wort, in welchem sich das verborgene Wesen Gottes (1. Tim. 6, 16) von Ewigkeit her aufgeschlossen und sich als Licht und Leben der Welt geoffenbart hat, und zwar schon in der alttestamentlichen Zeit, von den Tagen der Schöpfung an. Wird im Alten Testament gesagt, daß Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hat, so bezeugt uns das Neue Testament, daß die Welt durch den Sohn geschaffen sei. Sohn Gottes und Wort sind also identisch. Er ist eben das persönliche Wort Gottes von vorweltlicher Existenz, ist das Organ aller Gottesoffenbarung, der schon den Patriarchen als Engel des Herrn erschien, der sich selbst Jahve nennt, der Israel in der Wüste begleitete und der in der Fülle der Zeit leibhaftig Wohnung unter uns genommen hat. — Es ist darum völlig schriftwidrig, den johanneischen Logosbegriff als ein Abstraktum, bezw. als eine bloße Thätigkeit, Eigenschaft oder Kraft Gottes aufzufassen. Unzureichend sind auch solche Definitionen, welche den Logos als das „Wort des Evangeliums" verstehen wollen, etwa so, daß Christus persönlich als das noch jetzt gepredigte und geglaubte Wort gedacht wird (Hofmann), oder sofern Christus der wesentliche Inhalt der gesamten Heilsoffenbarung ist (Luthardt), bezw. Gottes Wort den Menschen bringt, oder weil er in seiner Person das ist und repräsentiert, was Gott der Welt zu sagen hat und gesagt hat (Cremer). Alle diese Bestimmungen erschöpfen den Logosbegriff nicht. Der Logos hat und bringt nicht nur das Wort Gottes, sondern er ist auch selbst dieses Wort. Und als solches ist er der göttliche Selbstoffenbarer (Hebr. 1, 1—2), welcher Gottes eingeborner Sohn heißt (Johs. 1, 18) und alle Dinge geschaffen hat (V. 3), und der mit dem Vater und Geist Eines Wesens ist (1. Johs. 5, 7). Sein Name heißt „Gottes Wort" (Off. 19, 13), und an diesem Namen wird er erkannt werden, wenn er wiederkommt; in ihm erfüllt sich Jes. 52, 6: Siehe, ich selber, der da redet, will da sein. —

Nun hat man vielfach behauptet, daß der biblische Logosbegriff der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, wie sie besonders von Philo († 39 n. Chr.) vertreten wurde,

Fassen wir alle diese Stellen zusammen, so kann kein Zweifel sein, daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott ist, vom Vater in Ewigkeit geboren, „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater in einerlei Wesen, durch welchen alles geschaffen ist“ (Nicänum). Er, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne vor allen Kreaturen (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Heb. 1, 3), der ein vorweltliches Dasein, Präexistenz hat (Johs. 1, 1—2: *ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*; Johs. 10, 30), der als selbständige Persönlichkeit doch zugleich mit dem Vater und Geist in engster Wesensgemeinschaft steht, ist vor aller Ewigkeit (Mich. 5, 1; Johs. 8, 54–58) unmittelbar aus dem Vater hervorgegangen und erzeugt (Hebr. 1, 5; 5, 5; Ps. 2, 7; Johs. 8, 42; 6, 42; 17, 5). Darum heißt er denn auch im eigentlichsten Sinne „der Sohn“, der erstgeborne, der eingeborne, der einige Sohn Gottes (Johs. 1, 14 u. 18; 3, 16 u. 18; 1. Johs. 4, 9). Die ewige Zeugung des Sohnes aber ist nichts anderes, als die ewige geistige Hervorbringung desselben aus dem göttlichen Wesen, das Realwerden und die Hystasierung des Gedankens Gottes von Sich selbst, sodaß der Sohn mit Recht das göttliche Ebenbild heißt, das mit dem Vater ganz gleichen Wesens ist und ihm vollkommen ebenbürtig*). Mit „Sohn Gottes“ soll also nicht bloß ein Berufsverhältnis, sondern das Wesensverhältnis des Sohnes zum Vater ausgesagt werden.

---

von Johannes entlehnt, christlich umgebildet und auf die historische Persönlichkeit Jesu übertragen worden sei, um so „diesen Glauben auch dem heidnischen Denken genehm zu machen“ (Weizsäcker). Andere wollen die Wurzel der johanneischen Logosidee in der מֵימְרָא = verbum Dei der jüdischen Targumim (3. u. 4. Jahrh., besonders Onkelos) finden. Wir müssen dem widersprechen. Nachweislich entnahm Philo seinen Logosbegriff der platonischen Philosophie; ihm war der Logos das Mittelglied zwischen Gott und Welt, nämlich Gott selbst in seiner idealen Beziehung zur Welt, d. h. die Weltidee in Gott, der sich erst von dem, was er schaffen wollte, ein Gedankenbild machte, etwa wie ein Künstler sich ein Modell entwirft. Und dies eben soll nach Philo der Logos sein: die Weltidee, das göttliche Denken oder die Vernunft, die er dann der göttlichen Offenbarung, dem Worte Gottes im Alten Testament gleich setzt. Er unterscheidet nämlich zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* (das innerlich gedachte Wort) und *προφορικός* (der in Rede sich offenbarende Gedanke); letzterer ist ihm zugleich der Inbegriff der weltschaffenden Thätigkeit Gottes, der Weltgeist. Der philonische Logos ist also ein bloßes Abstraktum, keine Person; und wenn Philo den Logos auch oft personifiziert darstellt als den Inhaber der ganzen Gottesfülle, ja ihn auch wohl den zweiten Gott, den erstgeborenen Sohn Gottes nennt, so ist er doch von dem johanneischen Logosbegriff weit entfernt. Bei Philo ist der Logos die Vernunft, bei Johannes das Wort, und zwar das absolute, persönliche, vorweltliche Wort; dort wird der Logos der Gottheit subordiniert und steht nur über der Welt als Weltbildner oder Demiurg, hier ist er die 2. Person in der Gottheit; dort hat der Logos ein pantheistisch-unpersönliches Gepräge, sodaß von einer Fleischwerdung desselben keine Rede sein kann, bei Johannes dagegen erscheint er als göttliche Hypostase, als menschgewordene Gottpersönlichkeit. Nicht die philonische Philosophie oder sonst etwas war die Quelle für die johanneische Logoslehre, sondern das Selbstzeugnis des Herrn, sowie die alttestamentliche Schrift, in welcher er so oft als das Werkzeug des sich offenbarenden Gottes erscheint. — Offenbar hat Philo, der als Jude mit dem Alten Testament und den jüdischen Traditionen (vergl. die Chokmah bei den Apokryphen) wohlbekannt war, das beste für seinen Logosbegriff von dort entnommen und es dann mit platonischer Philosophie vermengt.

*) Hofmann (Schriftbeweis I, 112 ff.) dagegen behauptet, daß Jesus nur als der in der Zeit unter Vermittelung des heiligen Geistes aus der Jungfrau Maria Gezeugte Gottes Sohn heiße.

3. Die Gottheit des heiligen Geistes.

Wie die heilige Schrift das Wesen Gottes schlechthin als „Geist“ bezeichnet, so legt sie diesen Namen speziell der dritten Person in der Gottheit bei, und zwar vielfach mit dem Attribut „heilig“ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Spiritus sanctus).

„Geist“ heißt er, weil sein Wesen und Wirken ein innerliches, unsichtbares ist (Luk. 24, 39; Johs. 3, 8); „heiliger Geist“, weil sein Wesen heilig ist und sein Wirken heilig macht (Röm. 1, 4; 15, 16). „Er ist der Geist der Hauch (πνεῦμα, spiritus רוּחַ) Gottes, in dem das innerste göttliche Leben sich manifestiert, aus demselben originierend, unzertrennlich von ihm, darum auch allein die Tiefen der Gottheit erforschend“.

Da der heilige Geist mit dem Vater und Sohn eins ist, mit beiden von gleicher Macht und Herrlichkeit, so nennt ihn auch die Schrift kurzweg „Geist Gottes“, „Christi Geist“ (Röm. 8, 9), „Geist des Vaters (Matth. 10, 20), des Sohnes (Gal. 4, 6), des Herrn“ (Luk. 4, 18), „Finger Gottes“ (Luk. 11, 20), „Tröster“ (Paraklet = Beistand, Anwalt, Christi Vertreter Johs. 14, 26). Mit Bezug auf sein Wirken heißt er auch „Geist der Kindschaft (Röm. 3, 15), der Gnade (Hebr. 10, 29), der Herrlichkeit (1. Petr. 4. 14), der Verheißung (Eph. 1, 13), der Weissagung (Off. 19, 20), der Offenbarung (Eph. 1, 17), der Kraft, Liebe und Zucht“ (2. Tim. 1, 7), des Glaubens (2. Kor. 4, 13), des Gebets (Sach. 12, 10), der Wahrheit (Johs. 14, 16), der Weisheit, des Verstandes 2c. (Jes. 11, 2), sowie auch „Pfand des Erbes“ (Eph. 1, 14) u. a. m.

1. Personalität des Geistes. Wenn auch die heilige Schrift nicht selten, zumal im Alten Testament, vom Geiste Gottes im allgemeinen Sinne redet (z. B. Gen. 6, 3; Jes. 42, 5), so berechtigt dies doch durchaus nicht, den „Geist Gottes“ zu dem abstrakten Begriff einer von Gott ausgehenden Kraft, Wirkung oder Gabe zu verflüchtigen. Wohl ist der heilige Geist auch eine Kraft, aber keine bloße, abstrakte Kraft ist er, auch keine personifizierte Kraft, sondern eine lebendige Persönlichkeit, welche neben dem Vater und Sohn besteht und zugleich mit beiden eins ist. Daß dem so sei, erhellt sowohl

aus der Art und Weise, wie der heilige Geist neben dem Vater und Sohn erwähnt und diesen gleich gestellt wird (Matth. 28, 19; 2. Kor. 13, 13; 1. Johs. 5, 7), — als auch daraus

daß die heilige Schrift von ihm redet wie von einer Person. Sie sagt z. B. vom heiligen Geist aus: er habe sich sichtbar offenbart: Luk. 3, 22 (bei Christi Taufe); Ap. 2, 3 (bei der Ausgießung des heiligen Geistes), — er habe Christum gezeugt: Matth. 1, 18, — er habe ihn in die Wüste geführt: Matth. 4, 1, — er habe ihn gesalbt und gesandt: Luk. 4, 18, — er rede und höre: Matth. 10, 20; Johs. 16, 13; Ap. 8, 29, — er setze Bischöfe ein: Ap. 20, 28, — er sende die Apostel: Ap. 18, 5, — er werde selbst gesandt: Johs. 15, 26, — er zeuge: 1. Johs. 5, 6, — er vertrete die Gläubigen: Röm. 8, 26, wohne in ihnen: 1. Kor. 3, 16, und leite sie in alle Wahrheit: Johs. 16, 13, — er lehre: Luk. 12, 12, strafe: Johs. 16, 8, tröste: Johs. 15, 26, er erforsche alle Dinge: 1. Kor. 2, 10, und teile jeglichem seines zu, nach dem er wolle: 1. Kor. 12, 11; — auch könne er belogen, betrübt, erbittert, versucht und gelästert werden: Ap. 5, 3; 7, 51; Eph. 4, 30; Matth. 12, 31—32.

Das alles kann aber nicht von einer Kraft, sondern nur von einer Person gesagt werden.

2. Die Göttlichkeit der Person des heiligen Geistes ist damit eigentlich schon erwiesen. Überdies aber legt die Schrift, ganz so wie dem Vater und Sohne, auch dem heiligen Geist bei:

a) Göttliche Namen, d. h. solche Namen, welche nur Gott selbst führt; ja sie nennt ihn auch mehrfach kurzhin „Gott“: Ap. 5, 3—4 (Ananias hat dem heiligen Geiste, — folglich Gott gelogen); 2. Kor. 3, 17 (Der Herr ist der Geist); 2. Sam. 23, 2—3 (durch David hat der Geist des Herrn, der Gott Israels geredet), vergl. auch Ap. 28, 25—26 u. a.

b) Göttliche Eigenschaften, namentlich Allmacht (1. Kor. 12, 11, vergl. Jes. 11, 2); Allgegenwart (Ps. 139, 7), Allwissenheit (1. Kor. 2, 10—11), Wahrhaftigkeit (Johs. 15, 26) 2c.

c) Göttliche Werke, sowohl im Reiche der Natur (Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt): Gen. 1, 2; Hiob 33, 4; Ps. 33, 6; 104, 30, — als auch im Reiche der Gnade. Unter seinem Wirken steht das ganze Leben Jesu: dessen Empfängnis (Luk. 1, 35), Taufe (Matth. 3, 16), Versuchung (Matth. 4, 1), Lehren und Wunderthun (Luk. 4, 18), Jesu Tod (Hebr. 9, 14) und Auferstehung (1. Petr. 3, 18; Röm. 1, 4; 8, 11); —

steht ferner das Wirken der Knechte Gottes, der Propheten, Apostel und aller Heilsboten (1. Petr. 1, 10—12; Neh. 9, 30; Sach. 7, 12; Ap. 2, 4; Matth. 10, 20; Johs. 15, 26—27; Ap. 13, 2—4; 20, 28; Johs. 20, 22); — man beachte wohl, daß das heilige Öl, welches im Alten Bunde bei der Salbung der Priester und Könige und auch sonst gebraucht wurde, das Symbol des heiligen Geistes war; —

steht besonders auch die schriftstellerische Thätigkeit der biblischen Autoren, vergl. Inspiration; —

steht die Gemeinde Gottes, welche er mit mannigfaltigen Gaben (Charismen) schmückt (1. Kor. 12), zu einem heiligen Tempel Gottes erbaut (1. Kor. 3, 16; Eph. 2, 22), zu einem Leibe eint (Eph. 4, 3—4) und vor Schaden bewahrt (Ap. 15, 28; 5, 1—9; —

stehen endlich auch die einzelnen Seelen, welche er als Geist der Wiedergeburt aus dem Sündentod zu neuem, göttlichem Leben erweckt (Ezech. 37; Johs. 3, 5; 1. Kor. 12, 3—11), indem er sie beruft, erleuchtet, heiligt und erhält, und als Christi Paraklet sein Lehr-, Straf- und Trostamt an ihnen übt, seit er ausgegossen wurde am Tage der Pfingsten, — während er in der alttestamentlichen Zeit noch nicht als Geist der Wiedergeburt wirkte, sondern vornehmlich als Geist der Offenbarung zum Zweck der Vorbereitung auf das kommende Heil (Prophetie); doch geht er dort schon über den Begriff einer göttlichen Kraft hinaus.

d) Göttliche Verehrung. Im Taufbefehl des scheidenden Herrn (Matth. 28, 19) wird der heilige Geist neben Gott dem Vater und dem Sohn genannt, ebenso im apostolischen Segensgruß (2. Kor. 13, 13) und auch sonst; vergl. S. 146.

3. Das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater und Sohn ist hiernach folgendes:

a) Der heilige Geist ist eine selbständige, vom Vater und Sohn unterschiedliche Person in der Gottheit.

Daß er vom Vater gesandt wird (Johs. 15, 26), die Tiefen der Gottheit erforscht (1. Kor. 2, 10), Christum verklärt (Johs. 16, 14) u. s. w., daß ein Unterschied zwischen der Sünde wider den Sohn und den heiligen Geist gemacht wird (Matth. 12, 31), — das alles setzt mit Notwendigkeit eine selbständige Person voraus. Selbst schon alttestamentliche Schriftstellen wie Ex. 31, 3; Jes. 48, 16 u. a. weisen darauf hin. Daneben lehrt aber die Schrift ebenso unwidersprechlich

b) die Wesensgleichheit der drei Personen in der Gottheit: daß der heilige Geist mit dem Vater und dem Sohne ein einiges, ewiges, unzertrennliches Wesen ausmacht. Darauf weisen schon die dem heiligen Geist beigelegten Namen. Er heißt der Geist des Vaters (Matth. 10, 20), und der Vater nennt ihn seinen Geist (Ap. 2, 17, vergl. Joel 3, 1; Gen. 6, 3); ebenso wird er der Geist Christi genannt (Gal. 4, 6; Luk. 4, 18), der Christum verklärt und alles, was er verkündigt, aus dem Schatze Christi nimmt (Johs. 16, 14); er allein weiß, was in Gott ist und erforscht die Tiefen der Gottheit (1. Kor. 2, 10—11) u. a. m. Dies alles könnte nicht vom heiligen Geist ausgesagt werden, wenn er nicht in der innigsten Wesensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne stände. Ebenso wenig könnten ihm dieselben Eigenschaften, Werke und Ehren beigelegt werden wie dem Vater und dem Sohne. — Ferner bekennen wir auf Grund der Schrift mit dem Athanasianum:

c) der heilige Geist ist vom Vater und Sohne nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend (procedens, vergl. Johs. 15, 26; 16, 7; 20, 22). Dieses Ausgehen (spirari, ἐκπόρευσις) des Geistes beschränkt sich aber nicht auf das heilsökonomische Verhältnis, nicht auf die Zeit der Sendung desselben durch den Sohn (Hofmann), sondern es ist ein wesentliches, innergöttliches, ewiges. Wer dieses leugnet, muß konsequenterweise die Gottheit des heiligen Geistes selbst leugnen, oder aber ihn dem Vater und Sohn subordinieren. Über das geheimnisvolle „Wie" des Ausgehens schweigt die Schrift, und alle menschlichen Versuche, dies Geheimnis spekulativ zu ergründen und zum Verständnis zu bringen, haben sich als verfehlt erwiesen. — Die Frage, ob der heilige Geist nur vom Vater ausgehe, oder vom Vater und Sohn, trennt noch immer die morgenländische (griech.-kath.) und abendländische Kirche. Die Behauptung der ersteren, daß der Geist nur vom Vater ausgehe und deshalb das filioque*) zu streichen sei, schließt nicht nur die Subordination des Sohnes in sich, sondern auch eine Alterierung der Trinität selbst; denn da nach Johs. 16, 15; 17, 10 alles das, was des Vaters ist, auch des Sohnes ist, so muß auch der Geist des Vaters zugleich der Geist des Sohnes sein.

*) Auch bei den Herrnhutern (Osterlitanei), Irvingianern (Liturgie) und Altkatholiken (Bericht über ihre 1875 mit den Griechen und Episkopalen gehaltene Unionskonferenz) steht das filioque in Frage.

Es ist durchaus gegen die Schrift, die eine Hypostase der andern über= oder unterzuordnen; alle drei sind gleichmäßig der wahren und vollkommenen Gottheit teilhaftig. Wo aber die Schrift dem Vater eine Priorität vor dem Sohn und dem heiligen Geist einräumt, ist sie nicht als eine *wesentliche*, sondern als eine *geschichtliche, kausale* zu verstehen.*) Wohl kommt dem Vater eine kausale Priorität vor den beiden andern Hypostasen zu, insofern er seine Subsistenz nur aus und durch sich selbst hat, während der Sohn aus und durch den Vater ist, und der heilige Geist aus beiden. Trotzdem kann von einer essentialen Überordnung des Vaters keine Rede sein. Nur da, wo der dreipersönliche Gott nach außen hin in Wirksamkeit tritt (ökonomische Trinität), wird von einer Über= und Unterordnung der göttlichen Personen die Rede sein können. Im Stande der Erniedrigung ist der Sohn nach seiner *menschlichen Natur, weil an dem* Endlichen teilnehmend, allerdings dem Vater subordiniert; das bezeugt uns u. a. Johs. 5, 19; 8, 28 (der Sohn kann nichts von sich selbst thun); 14, 28 (der Vater ist größer, als der Sohn); 20, 17; Eph. 1, 17 (der Vater ist Christi Gott; Christus ist als Mensch der Vollstrecker des göttlichen Willens; erst wenn diese Aufgabe ganz erledigt ist, wird sich 1. Kor. 15, 28 erfüllen); Matth. 27, 26 (von Gott verlassen); 1. Kor. 11, 3 (Christus ist das Haupt aller, Gott aber ist Christi Haupt); Mark. 10, 18 (Christus weist das unverstandene, wenn auch nicht unverdiente Lob eines Menschen, der ihn nur für einen guten Menschen hält, ab). Dagegen ist er nach seiner göttlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung dem Vater völlig gleich.

III. Das **kirchliche Bekenntnis von der heiligen Dreieinigkeit** läßt sich in folgende Worte zusammenfassen:

In der Einheit des göttlichen Wesens (*οὐσία*, göttliche Substanz) bestehen drei Persönlichkeiten (*ὑποστάσεις, πρόσωπα*): Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geist, alle drei Eines Wesens (*ὁμοούσιοι*). Dem Vater kommt die Ungezeugtheit (*ἀγεννησία*), dem Sohn das Erzeugtsein vom Vater vor aller Ewigkeit (*γέννησις*), dem heiligen Geiste das Hervorgehen (*ἐκπόρευσις*) vom Vater und Sohn *von* Ewigkeit her als persönlicher Charakter (*ἰδιότης*) zu. — Demnach lautet das Dogma: Deus trinus, h. e. in essentia unus, tres habet subsistendi modos. — Trinitas ea est Dei relatio (innergöttliches Verhältnis), qua in una essentia divina tres subsistunt personae divinae: Pater, Filius et Spiritus S., unus Deus. (Essentia = substantia. *οὐσία* est ipsa Dei quidditas, per quam Deus est id, quod est, Quenst.). Hier wird beides betont, sowohl die Wesenseinheit wie auch der Personenunterschied; die *alten Dogmatiker legen dies in folgender Weise noch näher dar.*

Die Wesenseinheit schließt in sich, daß von jeder der drei göttlichen Personen das ganze Gottsein ausgesagt wird (una et indivisa essentia divina est tota in singulis); eine Dreigötterei bleibt mithin ausgeschlossen, denn

der Unterschied und die Mehrheit der Personen ist nicht eine pluralitas essentialis, auch keine plur. accidentalis (wie wenn die 3 Personen nur 3 besondere Eigentümlichkeiten des göttlichen Wesens

---

*) Subordinatianisch lehrt u. a. auch Kahnis, wenn er (Dogm. I, 407) sagt: „Die vom Vater gezeugte, den Vater abbildende und offenbarende Persönlichkeit des Sohnes ist Gott, aber in des Wortes zweitem Sinne.“ —

wären), sondern eine plur. hypostatica, d. h. jede der 3 Personen ist ein für sich bestehendes Subjekt, welches an der Gottheit gleichen Anteil nimmt, ohne jedoch ihren besondern hypostatischen Charakter zu verlieren.

Die Gleichheit (aequalitas) der Personen bestimmt sich näher als Wesensgleichheit (*ὁμοουσία,* consubstantialitas), und das persönliche Verhältnis der Gemeinschaft als ein Ineinandersein oder wechselseitiges Durchdringen (*περιχώρησις,* immanentia, qua una persona propter essentiae unitatem est in altera).

Der persönliche hypostatische Charakter (proprietas personalis) der einzelnen Personen kennzeichnet sich durch Unterscheidungsmerkmale (notae), welche teils innertrinitarische sind, teils heilsökonomische (Wesens-trinität, Offenbarungstrinität).

1. Innertrinitarische, die besondere Subsistenzweise der einzelnen Person betreffenden Merkmale (notae internae *κατὰ τρόπον ὑπάρξεως,* opera ad intra, s. immanentia, die ontologische Trinität betreffend) sind
   a) Handlungen (actus personales), nämlich die generatio (opus Patris) und die spiratio (opus Patris et Filii);
   b) persönliche Eigenschaften, Eigentümlichkeiten (proprietates) oder Begriffe: paternitas, filiatio, processio, oder weiter gefaßt: innascibilitas et paternitas in Patre, spiratio in Patre et Filio, filiatio in Filio, processio in Spir. S.

2. Heilsökonomische, die Beziehungen zur Welt betreffenden Merkmale der Offenbarungstrinität (notae externae *κατὰ τρόπον ἀποκαλύψεως,* opera ad extra, s. transeuntia) sind
   a) opera öconomica (die Heilsökonomie betreffend): Der Vater sendet den Sohn, der Sohn erlöst die Welt, der Geist eignet das Heil zu.
   b) opera attributiva: Schöpfung, Erlösung, Heiligung.

IV. **Dogmengeschichtliches.** Die kirchliche Entwickelung der Trinitätslehre ist *eigentlich* eine durch die christologischen Kämpfe veranlaßte weitere Entfaltung des apostolischen Symbolums. Dieses uralte Taufbekenntnis enthält allerdings die Trinitätslehre zunächst nur in ihren einfachsten Grundzügen, indem es sich auf die Offenbarungstrinität, auf die ökonomischen Heilsthatsachen, als das Fundament des christlichen Glaubens beschränkt. Im Nicänum kommt dann schon die ontologische Seite, die Wesenstrinität zum Ausdruck; das Athanasianum aber faßt die ökonomische und ontologische Trinität zu einem Ganzen zusammen. Da die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit das Fundament des *christlichen Glaubens* ist, so kann es uns nicht Wunder nehmen, daß der Unglaube je und je, und besonders auch in der Neuzeit, sich gerade gegen dies älteste und grundlegende Bekenntnis des gesamtkirchlichen Glaubens aufgelehnt hat. Denn, ist erst das Fundament gefallen, so wird der darauf ruhende Glaubensbau von selbst nachstürzen.

Bei der dogmatischen Ausbildung der Trinitätslehre handelte es sich zunächst um die Frage, ob und in welchem Sinne Christus und der heilige Geist als göttliche Personen anzuerkennen seien.

In der vornicäischen Zeit vertrat die rechtgläubige Kirche einen subordinatianistischen Hypostasianismus. Sie lehrte, daß Vater, Sohn und Geist drei göttliche Personen seien in Einem göttlichen Wesen; aber sie sah noch den Sohn, den Logos, und den Geist als dem Vater untergeordnet an; über die Stellung des heiligen Geistes war sie noch sehr unsicher. Trotzdem aber war schon vor dem Arianerstreit die nicänische Lehre in nuce vorhanden; vergl. Irenäus (Adv. haer. IV, 6 und besonders Tertullian (Adv. Prax. 2), — letzterer lehrt die Gleichheit der drei Personen und deren Einheit in der Dreiheit deutlich und bemerkt dazu, daß diese Lehrauffassung „von Anfang des Evangeliums gewesen sei, *noch ehe es Ketzer gegeben habe*". Zur vollen Klarheit wurde die Kirche erst geführt durch die ihr aufgedrungenen christologischen Kämpfe mit den Gegnern der kirchlichen Trinitätslehre. Dies waren — abgesehen von den sog. Tritheisten (z. B. dem Gnostiker Marcion, welcher drei göttliche Prinzipien annahm), die sog. **Monarchianer,**

die im Interesse der göttlichen Einheit die persönliche Selbständigkeit des Sohnes und Geistes und deren göttliche Wesensgleichheit mit dem Vater leugneten. Sie zerfallen in zwei Klassen.

1. Die dynamistischen Monarchianer sehen in Christo einen bloßen Menschen, der in besonderem Maße mit dem göttlichen Geiste, mit Kraft und Weisheit ausgerüstet sein soll, — daher auch Aloger genannt (= Leugner der göttlichen Logosnatur), im schroffen Gegensatz zu den sog. Doketen, die in Christo nur ein göttliches Wesen, aber keinen wahren Menschen finden). — Diese von Harnack als Adoptianismus bezeichnete Richtung wurde besonders vertreten von den judaisierenden Ebioniten, von Theodot, Artemon, Paul von Samosata († um 275) u. a. Letzterer lehrte: Gott ist schlechthin einpersönlich; Vater, Sohn und Geist sind der Eine Gott. Unter Logos und Sophia sind nur Eigenschaften Gottes zu verstehen. Christus, den man auch wohl den Sohn Gottes nennen kann, hatte zwar den Logos, aber war nicht der Logos. Wegen seines vollkommnen Gehorsams gelangte Christus zur völligen Einheit mit Gott. Christus ist nicht natura, sondern adoptione Gottes Sohn. — Auch Photinus († 376) gehörte dieser monarchianischen Richtung an. In Abneigung gegen jede eigentlich trinitarische Auffassung kam Photin zu einer entschieden unitarischen. Er lehrte, daß in Christo nur ein übernatürlich erzeugter Mensch zu sehen sei, welcher unter göttlicher Einwirkung stehe und wegen seiner sittlichen Verdienste zu göttlichen Ehren erhoben worden sei (λογοπάτωρ). — Über die „neuen Samosatener" der Reformationszeit (Denk, Hetzer, Socinianer) und deren Nachfolger aus der Neuzeit reden wir noch später.

2. Die modalistischen Monarchianer identifizieren den Logos mit dem Vater. Sie fassen die Verbindung des Vaters und Sohnes so eng, daß ihnen beide nur als Offenbarungsweisen, Modalitäten, als zeitweilige Erscheinungsformen der göttlichen Wirksamkeit gelten. — So schon Praxeas, Noëtus, Callistus, Beryll und vor allen Sabellius (Mitte des 3. Jahrhunderts). Letzterer zog nun auch die Stellung des heiligen Geistes mit in die Diskussion und machte aus den drei Hypostasen drei Offenbarungsformen. Er behauptete: Gott sei eine unterschiedlose Einheit (Monas), eine dreinamige göttliche Person (μία οὐσία, τρία πρόσωπα = 3 Offenbarungsphasen), die in der Schöpfung als Vater, in der Erlösung als Sohn, in der Heiligung als Geist in Thätigkeit trete. Diese Richtung mußte konsequent in den Patripassianismus führen, welcher den Vater in Jesu Mensch werden, wirken und leiden läßt. — Dem Sabellianismus trat besonders Origenes entgegen; er lehrte aber neben der ewigen Zeugung (est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce) zugleich auch eine Subordination des Sohnes.

Hierzu kam als dritte Häresie der **Arianismus**, der wie die dynamistischen Monarchianer die ewige Gottheit des Logos leugnete, und ebenfalls das kirchliche Trinitätsdogma verwarf. An der Spitze dieser häretischen Subordinatianer stand Arius († 336). Die Wesensgleichheit des Sohnes und Geistes mit dem Vater, wie auch die ewige Zeugung Christi leugnend, lehrte er: Christus sei bloßer Mensch von halb gottartigem Wesen, das erste und vornehmste Geschöpf des Vaters, das zwar vor aller Zeit, aber doch nicht von Ewigkeit her (denn ἦν ὅτε οὐκ ἦν) aus nichts geschaffen sei (κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων), also auch nicht Gott gleich sei. Durch ihn sei dann die Welt geschaffen. Den heiligen Geist stellten diese Subordinatianer noch unter den Sohn, und damit war es mit der Trinität vorbei.

Auf dem **Concil zu Nicäa 325** errangen die orthodoxen Homousianer (alexandrinische Schule) trotz ihrer Minderheit durch Athanasius den Sieg über die Monarchianer wie auch über die häretischen Subordinatianer (antiochenische Schule) und setzten es gegen die Arianer durch, daß die homousianische Formel: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, γεννηθείς, οὐ ποιηθείς, ὁμοούσιος τῷ πατρί in das kirchliche Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde. Da aber der Streit noch fortdauerte, suchten die homousianischen **Semiarianer** (besonders Eusebius von Nicomedien) zu Gunsten der Arianer zu vermitteln, indem sie behaupteten: der Sohn sei zwar Gott, aber doch dem Vater untergeordnet und ihm nur ähnlich, ὅμοιος, — daher Homöer genannt. Die schroffere Partei der sog. Anomöer behauptete sogar: Christus sei dem Vater unähnlich; so Aëtius und besonders Eunomius.

Eine Zeit lang hatten die Semiarianer die Oberhand, aber schließlich wurde ihre Lehre auf dem **Konzil von Konstantinopel 381** verworfen und das Nicänum bestätigt, bezw. dahin erweitert, daß es folgende Fassung erhielt: „Wir glauben an einen Gott, den Vater . . . Und an einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, der aus dem Vater gezeugt ist vor allen Ewigkeiten (πρὸ πάντων τῶν αἰώνων), Licht von Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ πάτρί) . . . Und an den heiligen Geist, den Herrn,

den Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht, mit dem Vater und Sohne angebetet und gepriesen wird (*τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*)" ꝛc. Mit diesem letzten Satze verwarf das Konzil auch die sog. **Pneumatomachen oder Macedonianer**, eine semiarianische Abzweigung, welche die Gottheit des heiligen Geistes leugnete und ihn für ein bloßes Geschöpf und Diener Christi erklärte.

Das Nicäno-Konstantinopolitanum von 381 enthielt zwar das filioque noch nicht wörtlich, aber doch faktisch. Schon Augustin, welcher sich um die Feststellung der Trinitätslehre besonders verdient gemacht hat, forderte diesen Zusatz, aber erst auf der Synode von Toledo 589 kam er zur Annahme und wurde dann später auch in das sog. Athanasianum, auch Symbolum quicunque genannt, aufgenommen. Das **athanasianische Symbol** (aus dem 6. Jahrhundert stammend) brachte die Trinitätslehre zu ihrem Abschluß. Dasselbe hebt ebensowohl die Einheit des göttlichen Wesens hervor, wie auch den Unterschied der Personen. Dort heißt es: „Wer da will selig werden (Quicunque vult salvus esse), der muß vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben. Wer denselben nicht ganz und rein hält, der wird ohne Zweifel ewig verloren sein. Dies aber ist der rechte Glaube, daß wir einen einigen Gott in 3 Personen, und 3 Personen in einiger Gottheit ehren, und nicht die Personen mengen, noch das göttliche Wesen zertrennen. Eine andere Person ist der Vater, — der Sohn, — der heilige Geist; aber der Vater und Sohn und heilige Geist ist ein einiger Gott, gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät. Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei ist auch der heilige Geist . . . Der Vater ist von niemand weder gemacht, noch geschaffen, noch geboren. Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern geboren. Der heilige Geist ist vom Vater und Sohn nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend. So ist nun ein Vater, nicht 3 Väter; ein Sohn, nicht 3 Söhne; ein heiliger Geist, nicht 3 heilige Geister. Und unter diesen 3 Personen ist keine die erste, keine die letzte, keine die größeste, keine die kleinste; sondern alle 3 Personen sind mit einander gleich ewig, gleich groß" u. s. w.

Die **Augsburger Konfession**, Art. 1, faßt die Trinitätslehre mit Verweisung auf das Nicänum und mit Verwerfung „aller Ketzereien, so diesem Artikel zuwider sind" (nämlich die Manichäer, Valentinianer, Arianer, Eunomianer, Mahometisten, alte und neue Samosatener) kürzer zusammen. —

Alle vorerwähnten Abweichungen vom kirchlichen Dogma sind dann im Laufe der Jahrhunderte in den verschiedensten Formen wiedergekehrt; und zumal die heutige Theologie bietet eine wahre Musterkarte von samosatenischen, sebellianischen, arianischen und semiarianischen Irrlehren, sodaß die Warnung, welche die Augsburger Konfession gegen Arianer, Eunomianer, Samosatener, alte und neue, ergehen läßt, noch immer am Platze ist.

Im Mittelalter verirrte sich u. a. Roscellin zu einer Art von Tritheismus. Als echter Nominalist sah er die den 3 Personen zukommende Bezeichnung „Gott" als bloßen Namen an, als einen abstrakten Gottesbegriff, unter welchen Vater, Sohn und Geist wie 3 Individuen subsumiert seien. Er behauptete: die 3 Personen der Gottheit könnten unmöglich Ein Wesen ausmachen, weil sie sonst alle in Christo hätten incarniert werden müssen; und so faßte er die trinitarische Einheit nur logisch als Einheit der Macht und des Willens. Von Anselm wurde diese Irrlehre siegreich bekämpft (1092). — Ein anderer, nämlich Abälard († 1142) kam in folge seines supranatur.-pelagianischen Standpunktes (intelligo, ut credam) auf den sabellianischen Modalismus. —

Zu Luthers Zeiten trat dann eine antitrinitarische Bewegung hervor, welche von den deutschen Wiedertäufern Campanus, Hetzer und Denk ausging, von dem Spanier Mich. Servet († 1553, in Genf verbrannt), sowie von den italienischen Unitariern Claudius von Savoyen, Gentilis, Blandrata ꝛc. weiter verbreitet wurde und im Socinianismus (die beiden Socine Lälius, † 1562 und Faustus, † 1604), dem sich allmählich auch der Arminianismus näherte, ihre höchste Blüte erreichte. (Während die ersteren die samosatenische Irrlehre wieder auffrischten und Denk das Trinitätsdogma in pantheistisch-spekulative Begriffe auflöste, Campanus die Persönlichkeit des heiligen Geistes leugnete, vertrat Servet den sabellianischen Modalismus. Er behauptete, daß der Logos durch eine Emanation der göttlichen Lichtsubstanz gezeugt und erst durch seine Menschwerdung persönlich geworden sei; den heiligen Geist aber hielt er für die Seele Christi und für eine geistige Erscheinungsform Gottes). — Nach socinianischem Lehrbegriff (Rakauer Katech. von 1609) ist Gott eine einige Person, Christus aber ein bloßer Mensch von hohen Gaben, der zum Lohn für seine Verdienste zu göttlichen Ehren erhoben wurde (arianisch). Ein Empfangensein vom heiligen Geist, eine persönliche Präexistenz Christi wird, weil gegen die Vernunft, geleugnet; ebenso ein Ausgehen des heiligen Geistes, der

nur eine Kraft oder Wirkung sein soll; vergl. zur Christologie. Dagegen erkannten die Arminianer zwar die vorweltliche Zeugung des Sohnes aus dem Vater an, hielten aber an einer Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater fest; doch wandten sie sich später immer mehr dem sokinianischen Rationalismus zu.

Der Socinianismus fand dann, wenn auch mit allerlei Modifikationen, besonders in England (Deisten), aber auch in Deutschland (als Aufklärung) und auch sonst immer mehr Boden, infolge dessen im 17. und 18. Jahrhundert der Subordinatianismus die Oberhand erhielt. Besonders wurde er von dem englischen Hofprediger Clarke († 1712), dem Arminianer Wetzstein († 1751, er nannte Christus den Premierminister Gottes) u. a. vertreten, — während Töllner (Prof. in Frankfurt a. O., † 1774) und Genossen überhaupt nichts mehr von einer Trinitätslehre wissen wollten. — Auch der Pietismus legte, wie auf alle Lehre, so auch auf diese wenig Gewicht; und wie das spiritualistische Quäkertum vornehmlich den Geist in den Vordergrund stellte, so Herrnhut (und auch Swedenborg, doch patripassianisch) die Person Christi.

So konnte denn der Rationalismus ungestört seinen Einzug halten. Derselbe war selbstverständlich rein unitarisch, bezw. samosatanisch; ja er wußte eigentlich mit der Trinität gar nichts anzufangen. Ihm war Gott ein absoluter Geist, der als Einpersönlichkeit keine Mehrheit von Personen in sich schließen könne; Christus aber nur ein begabter Mensch und Tugendprediger; und der Geist zwar etwas Göttliches, aber keine Person. —

Auch der Supernaturalismus war noch weit von der kirchlichen Trinitätslehre entfernt, die man als eine der Vernunft unzugängliche Offenbarungswahrheit ansah. Urlsperger (1777) z. B. erkannte bloß die ökonomische Offenbarungstrinität an; obwohl er die Wesenstrinität an sich nicht leugnete, sondern sie als ein Geheimnis ehrte, wollte er doch Vater, Sohn und Geist nicht als die notwendigen und persönlichen Prädikate derselben gelten lassen.

Erst der spekulativen Philosophie jener Zeit war es vorbehalten, den Anstoß zur Wiederherstellung der durch den Rationalismus in tiefe Verachtung geratenen Trinitätslehre zu geben. Freilich brachte es Schelling nur zu einer gnostischen, Hegel zu einer modalistischen und Schleiermacher zu einer sabellianischen Auffassung. Dem letzteren ist Gott die neutrale Einheit von Natur und Vernunft, also keine Persönlichkeit (pantheistisch); Christus ist nur das Urbild des absolut Göttlichen, wie es jeder Mensch haben soll; der heilige Geist ist der unpersönliche Gemeingeist der Kirche, — also eine Offenbarungstrias. Wie Schelling und Hegel verflüchtigt auch Schleiermacher die Person des heiligen Geistes in einen abstrakten Begriff und kommt über einen Denkprozeß nicht hinaus. Wenn sich nun auch seit Schleiermacher eine Rückkehr zum Glauben anbahnte (die Schl. Rechte), so ging doch andererseits aus seiner Schule eine Richtung hervor (die Schl. Linke), welche die kirchliche Lehre von der göttlichen Trinität, von Christi Präexistenz und Gottheit 2c., ja fast alle Fundamentallehren verwarf. Es ist dies besonders der seit 1865 bestehende sog. Protestantenverein (Schenkel, Rothe, Weiße, Holtzmann, Zittel, Lipsius, Nippold u. a.). Dazu kommen noch viele andere links stehende Theologen der Neuzeit, welche gleichfalls gegen das kirchliche Dogma ankämpfen, bezw. ein neues Dogma (Kaftan), oder gar ein undogmatisches Christentum (Dreyer) fordern; Vertreter der negativen Kritik, die es besonders auf die Zerstörung des Schriftwortes abgesehen haben (Wellhausen, Tübinger Schule), und einer liberal spekulativen Richtung, die sich bis zu einem modernen Rationalismus verirrt hat (Ritschls Schule) u. a. m. — Nun hat sich zwar seit der dreißiger Jahre eine konfessionelle Richtung herausgebildet, welche zur Wiederbelebung der lutherischen Theologie kräftig eingetreten ist (Cl. Harms, Scheibel, Sartorius, Rudelbach, Harleß, Thomasius, Philippi, Kliefoth, Vilmar, v. Hofmann, v. Zezschwitz, Luthardt 2c. 2c.); aber es ist ihr bis heute nicht gelungen, die Nachwirkungen des Rationalismus zu überwinden. Jedenfalls ist es anzuerkennen, daß in den letzten Jahrzehnten auf die so lange vernachlässigte Christologie viel Geistesarbeit verwandt worden ist; das beweisen schon die zahlreichen Schriften über das Leben Jesu und andere christologische Werke (von Sartorius, Dorner, Thomasius, Liebner, Philippi u. a.).

Anm. Schenkel fordert, daß der unvergängliche Kern der christlichen Wahrheit von der „ungenießbaren vergänglichen dogmatischen Schale befreit" werden müsse; von einer übernatürlichen Geburt Jesu, von seinen Wundern, seiner Auferstehung, seinem Versöhnungswerk 2c. will er nichts wissen. Ähnlich Nippold und Hanne. Rothe kennt nur eine ökonomische Trinität. Weiße will die Trinität aus der göttlichen Vernunft (= Vater), dem göttlichen Gemüt (= Sohn) und dem göttlichen Willen (= Geist) konstruieren. Lipsius legt seinem Trinitätsbegriff die göttliche Macht, Weisheit und Liebe zu Grunde; auch er leugnet Christi Gottheit, Auferstehung und Wunder. Ebenso ist für Beyschlag Christus nur ein Mensch, ein Idealmensch; und Holtzmann meint: was

über diesen Begriff des Menschen hinausgehe, fange an unheimlich zu werden. Auch Weizsäcker und Bernh. Weiß wollen von einer ewigen Zeugung und Präexistenz des Sohnes und dessen Wesensgleichheit mit dem Vater nichts wissen. Nach Weiß ist Christus ein bloßer Mensch, der erst in seiner Taufe mit höheren Geisteskräften ausgerüstet wurde, und mit seiner Auferweckung die ihm als Messias zukommende Herrscherstellung empfing, welche ihn als ein gottgleiches Wesen erscheinen ließ, — d. h. Christus ist ein vergotteter Mensch, welcher ein einzigartiges Verhältnis zu Gott hatte; deshalb eben nennt er sich den Sohn Gottes (socinianisch, samosatanisch). Bei Ritschl, der eine an den Moralismus Kants und Lotzes sich anlehnende Theologie vertritt, mit Ausscheidung alles Metaphysischen, kann natürlich von der göttlichen Trinität, von einer vorzeitig ewigen Gottgleichheit des Sohnes und von einem göttlichen Selbstbewußtsein des heiligen Geistes keine Rede sein. Er stößt eigentlich alle Grundwahrheiten des christlichen Glaubens um. Wenn Christus der Sohn Gottes genannt wird, so ist dies nach Ritschl ein bloßer Titel, wie man etwa die Könige Majestäten nennt. Christus ist nichts als der „Offenbarer Gottes", dessen Berufsaufgabe die Gründung einer universellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen war. Mit seinem Tode hat Christus sein Wirken abgeschlossen; er lebt nur noch im Gedächtnis der Gemeinde fort, und in dem sittlichen Einfluß seines Wortes und Werkes. Ebenso leugnet Ritschl auch die Gottheit des heiligen Geistes, der ihm nur „die Funktion der Selbsterkenntnis Gottes" ist, sowie „der gemeinsame Gedanke von Gott als unserm Vater, dem Urheber alles unsers Heils", d. h. er ist der Gemeingeist. Vergl. R. u. W. II, 419; 430, 376 ff. Daß die Ritschlsche Schule bei einer solch rationalistischen Lehrstellung nicht einmal das Apostolikum gelten lassen kann, hat 1892 der Fall Schrempf—Harnack bewiesen.

V. Von Alters her hat man sich abgemüht, das trinitarische Mysterium auf dem Wege **menschlicher Spekulation** zu begründen, oder doch dem Verständnis näher zu bringen; aber alle derartigen Versuche haben sich als unzureichend erwiesen.

Dies gilt vor allem von den zahlreichen populären Gleichnissen und Sinnbildern aus dem kreatürlichen Leben, wie sie besonders die Mystik und Scholastik des Mittelalters anzuführen pflegte:

Naturanalogieen, welche die Trinität in Vergleich bringen z. B. mit einem Baum — Wurzel, Stamm und Äste (Tertullian); Brunnen — Quelle, Brunnen und Abfluß; Sonne — Körper, Licht und Wärme; oder Substanz mit den 3 Erscheinungsformen: Gestalt, Licht und Wärme (schon Augustin, neuerdings Hahn); Blume — Form, Geruch und Kraft (Luther); Dreiklangakkord — 3 Töne und doch ein Ganzes; Dreieck — 3 Seiten und doch eine Figur; glühendes Eisen — Eisen, Glut und Röte u. a. m. Welche Rolle die Dreizahl im Universum spielt, ist ja allbekannt. Es liegt auf der Hand, daß mit solchen Naturanalogieen die göttliche Trinität etwas veranschaulicht, aber nimmer bewiesen werden kann. Bedeutsamer sind jedenfalls

die psychologischen Analogieen, wie sie zuerst von Augustin (De trin. IX u. X) aufgestellt wurden; sie sind aus dem Geistesleben des Menschen entnommen. Hierher gehört

die psychologisch-intellektuelle Betrachtungsweise Augustins, der in den 3 Grundkräften des menschlichen Geistes Gedächtnis, Verstand und Wille (memoria, intellectus, voluntas) ein Abbild des Vaters, Sohnes und Geistes sah. — Ihm folgten hierin die Scholastiker, u. a. Anselm, Alexander von Hales, Thomas von Aquin,*) ferner in der Neuzeit Leibnitz, Lessing**), Hegel, Marheinecke, Günther, Twesten,

---

*) Gott denkt sich selbst = Sohn, und will liebend sich selbst = Geist.

**) Der vollkommene Gott muß auch das vollkommenste Wesen d. i. sich selbst denken, und dieser mit Gott identische Gedanke (= Sohn) muß real subsistieren. Die Harmonie zwischen Vater und Sohn ist der von beiden ausgehende Geist, der ebenfalls Gott sein muß.

(Diese Konstruktion ist modalistisch, sie führt nicht zu 3 verschiedenen Personen, sondern nur zu 3 Wirkungsweisen derselben Seelensubstanz). Ferner

die ethisch-mystische Betrachtungsweise, welche von Augustin entweder mit der vorigen kombiniert wird (als mens, notitia ejus, amor, — der Vater ist die Idee des göttlichen Seins, der Sohn die des göttlichen Erkennens und Selbstoffenbarens, der Geist die des göttlichen Wollens und Liebens), oder davon geschieden nur vom Begriff der Liebe aus entwickelt wird (in der Trinität ist ein liebendes Subjekt, ein geliebtes Objekt = Sohn, und die Liebe selbst = Geist, der liebende Zusammenschluß beider). — So und ähnlich auch die Mystiker, besonders Hugo und Richard von St. Viktor, ferner Melanchthon, Liebner, Sartorius u. a. (Diese Konstruktion führt eigentlich nur zu einer Zweieinigkeit, denn sie hat für die 3. Person keinen rechten Raum). Ferner hat man auch versucht, die Trinitätslehre aus

dem Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseins zu konstruieren und von da aus zu einer dreifachen Subjektunterscheidung in der Gottheit zu gelangen. Analog einem dreifachen Ich im Menschen will man in Gott unterscheiden: ein im Grunde verborgenes Ich = Vater, ein sich offenbarendes Ich = das Wort, der Sohn, und ein Ich, welches die beiden vorigen zu einer Einheit zusammenschließt = Geist. — So u. a. Leibnitz, Lessing, Twesten, Günther*). —

Von andern Analogieen sei nur noch erwähnt

die anthropologische Veranschaulichungsweise. Dieselbe stellt die Dreiteiligkeit des menschlichen Wesens: Seele, Leib und Geist mit Gott Vater, Sohn und Geist in Parallele. Sie ist besonders bei den Theosophen beliebt (Schwenkfeld, Jak. Böhme, Swedenborg ꝛc.), wird aber auch sonst z. B. von Lange, Martensen, Göschel, Delitzsch gebraucht.

Alle derartigen Versuche, das trinitarische Mysterium auf spekulativem Wege zu begreifen und zu begründen, bezw. mit der Vernunft zu beweisen, führen nicht zu ihrem Ziel; auch eine organische Zusammenfassung der vorerwähnten Analogieen, wie man sie neuerdings versucht hat (vergl. Frank, Döderlein), erbringen nicht den gewünschten Beweis. Statt bei einer dreifachen persönlichen Existenzweise Gottes anzukommen, führen sie auf die Abwege des sabellianischen Modalismus ꝛc., oder des Pantheismus. Wir stehen hier eben vor einem Gebiet, welches jenseits unserer Erfahrung liegt und unserer Erkenntnis verschlossen ist. Nur auf den Grundlagen der im Worte Gottes uns gegebenen Gottesoffenbarung werden wir, soweit wir die Heilsthatsachen an uns im Glauben erfahren haben, dem trinitarischen Geheimnis näher treten können.

---

*) Populärer gefaßt, lautet der Beweis etwa so: Gott, der Urquell aller Dinge und der Inbegriff aller Kraft und Herrlichkeit, kann unmöglich seine Lebensfülle unbethätigt lassen, sondern muß sie ausstrahlen lassen; und diese ewige Ausstrahlung heißt das Wort, der Sohn, der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit; sie ist aber, weil sie die Fülle der Gottheit vollkommen darstellt, selbst Gott, mit dem Vater gleich. Diese Zweiheit, die sich so als Subjekt und Objekt entfaltet, kann aber nicht unvermittelt stehen bleiben, sondern muß zu einer lebensvollen Einheit zurückgeführt werden, damit beide in steter Wechselwirkung zu einander stehn; und das eben vermittelt der h. Geist, durch den die vom Vater auf den Sohn ausströmende Kraft und Herrlichkeit in sich selbst zurückkehrt.

C. Gott in seiner Beziehung zur Welt.

§ 15.

Die Schöpfung der Welt.

I. **Schriftlehre.** Die Weltschöpfung ist Gottes erstes „opus ad extra“, der Anfang aller seiner Offenbarungen. Der Bericht, welchen uns Gen. 1. u. 2 (vergl. Ex. 20, 11) von der Schöpfung giebt, wird von der ganzen Schrift Alten und Neuen Testaments bestätigt.

Besonders zahlreich wird sie im Alten Testament erwähnt, so u. a. 2. Kg. 19, 15; Hiob 38, 4 ff.; 10, 8; Ps. 8, 4; 33, 6; 100, 3; 102, 26; 115, 3; Spr. 3, 19; 8, 24—27; Jer. 10, 16; Mal. 2, 10; vergl. auch bei den Apokryphen, Sir. 1, 7; 16, 25 ff.; 23, 29; Weish. 1, 14; 11, 18 (*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*); 2. Mak. 7, 28 (*ἐξ οὐκ ὄντων*). — Das Neue Testament hat die Schöpfung der Welt durch Gott überall zur Voraussetzung (vergl. *πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*) und bezeugt sie z. B. Ap. 17, 24—26; Hebr. 11, 3; 4, 3. Als neues Moment kommt hier hinzu, daß das weltschaffende Wort persönlich gefaßt wird, nämlich als der Logos, der Sohn Gottes Johs. 1,3; Eph. 3, 9; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2; Off. 4, 11.

Aus dem Schöpfungsbericht Gen. 1 u. 2*) erfahren wir folgendes:

Im Anfang = vor aller Zeit, da außer Gott noch nichts war (Ps. 90, 2), hat die Welt durch den Schöpfer ihren Anfang genommen. Sie ist nicht von Ewigkeit her, sondern Gott

schuf sie = rief sie aus dem Nichtsein, aus nichts (ex nihilo) zum Dasein (Hebr. 11, 3), sodaß auch von einem ewigen Weltstoff keine Rede sein kann, sondern Stoff wie Form ist von

Gott. — Er, der Ewige, Allmächtige, Allweise und Allgütige schuf die Welt aus freiem Willen (Off. 4, 11; Eph. 1, 11), denn er bedurfte ihrer nicht. Und zwar ist es der dreieinige Gott (Johs. 1, 3; Gen. 1, 2), welcher alles schuf:

---

*) Vielfach hat man behauptet, daß die Genesis in K. 1 und 2 zwei sich widersprechende Schöpfungsberichte bringe. Man hat darauf hingewiesen, daß nach K. 1 die Schöpfung des 1. Menschenpaares das letzte Werk Gottes sei, nach K. 2 aber sei die Folge in der Schöpfung eine andere, nämlich V. 7 die Schöpfung des Mannes, dann V. 9 des Pflanzenreiches, V. 19 der Tierwelt und V. 22 endlich des Weibes. Besonders soll auch C. 2, 5—6 mit K. 1, 11 differieren; denn während nach 1, 11 die Pflanzenwelt schon am 3. Tage geschaffen wurde, waren nach 2, 5—6 am 6. Tage noch keine Bäume und Pflanzen gewachsen, da es noch am Regen fehlte und noch kein Mensch war, welcher das Land bebaute. Man hat deshalb angenommen, daß hier zwei, nur äußerlich aneinander gefügte und mit einander verarbeitete Urkunden von zwei verschiedenen Verfassern vorlägen, eine elohistische und eine jehovistische; letztere wolle die erstere ergänzen und verwickle sich dabei in Widersprüche. — Wir müssen diese Behauptung auf das entschiedenste abweisen. Wird uns in K. 1 die eigentliche Schöpfungsgeschichte gegeben, so haben wir von K. 2, 4--4 die Fortsetzung von dem, was K. 1—2,3 berichtet worden ist. Zunächst wird hier die Schöpfungsgeschichte teils rekapituliert, teils soweit ergänzt, als es zum Verständnis der sich daran anschließenden Menschengeschichte in ihren Uranfängen nötig war. Der ganze Abschnitt von 2, 4—4, welcher vom Paradies, den zwei Bäumen, der Bildung des Mannes und des Weibes, und besonders vom Sündenfall handelt, bildet ein geschlossenes Ganzes, eingeleitet mit der Überschrift: Eleh tholedoth. Es ist dies genau dieselbe Überschrift, welche auch die weiteren 9 Abschnitte tragen (5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10; 11, 27; 25, 12; 25, 19; 36, 1; 37, 2). In Luthers Übersetzung kommt

Himmel und Erde, das ganze Weltall (*κόσμος, τὰ πάντα*, 1. Kor. 8, 6; Hebr. 4, 3), beides, das Sichtbare und Unsichtbare. —

Von hier an beschäftigt sich die Schöpfungsurkunde speziell mit der Erde, *welche zunächst noch*

wüste und leer war, — eine gestaltlose Materie, ein ungeordnetes und finsteres Chaos, von Wassermassen überflutet (2. Petr. 3, 4). Aber schon

schwebte der Geist Gottes auf dem Wasser, das tote Element *mit seiner Kraft überschattend und (wie eine brütende Henne) Leben* erzeugend. Dann spricht Gott das schöpferische Allmachtswort:

Es werde! und es ward. Gottes Sprechen ist an sich schon That (Ps. 33, 9). — In allmählicher Entwickelung und weiser, stufenmäßig aufsteigender Ordnung wird die Schöpfung durch das Sechstagewerk vollendet. Der aus der grundlegenden Schöpfung hervorgegangene Weltstoff erfährt nun eine Scheidung und Weiterentfaltung. Es findet statt

am 1. Tage die Scheidung von Licht und Finsternis, und hiermit zugleich die Erschaffung des Lichtes, bezw. des Lichtstoffes (2. Kor. 4, 6; Jes. 45, 7);

am 2. Tage die Scheidung zwischen dem atmosphärischen Himmel und dem Erdwasser (Ps. 104, 3; 19, 2);

am 3. Tage die Scheidung zwischen Meer und Festland; dazu die Schöpfung der Pflanzenwelt als Nahrung für Tiere und Menschen (Ps. 104, 5—9, 14—16; Hiob 38, 8—11).

Diesem ersten Dreitagewerk parallel folgt dann die Schöpfung des zweiten.

Dem 1. Schöpfungstage entspricht der 4. — Das Urlicht sammelt sich an Sonne, Mond und Sterne, die fortan als Lichtspender 2c der Erde dienen müssen (Jer. 31, 35).

Dem 2. Schöpfungstage entspricht der 5. — Gott schafft die Tiere in der Luft und im Wasser und giebt ihnen die Fähigkeit der Fortpflanzung (Ps. 104, 12 u. 25—26).

---

der Sinn von Eleh tholedoth in K. 2, 4 eigentlich gar nicht zum Ausdruck. Das Wort hat nämlich stets die Bedeutung von Stammgeschichten (Genealogieen), bezw. von Geschichten überhaupt; es wäre also zu übersetzen: „Dies ist die weitere Geschichte von Himmel und Erde bei ihrem Erschaffenwerden an dem Tage (= das ganze Hexaemeron), da Jahve Erde und Himmel machte.“ Absichtlich steht diesmal die Erde voran, da es sich im folgenden um die Urgeschichte der Menschheit handelt. Die Komposition der Genesis ist eben folgende: 1. Schöpfungsgeschichte (1—2, 3), 2. fünf universale Tholedoth (2, 4—11, 26), 3. fünf partikulare Tholedoth, beginnend mit Tharas Nachkommenschaft (11, 27) und abschließend mit der Geschichte Josephs. Daß diese letzte Tholedoth am ausführlichsten dargestellt wird, ist erklärlich. Wir halten mit Keil, Kurz u. a. an der Einheit der Genesis fest und weisen auf das bestimmteste die Hypothese ab, als sei Gen. 2 ff. durch Kombination einer Elohim- und einer Jahve-Urkunde zu stande gekommen. Allerdings wird in dieser ersten Tholedoth der Gottesname Jahve—Elohim zuerst und sehr häufig gebraucht, aber Gott wird hier doch auch mehrmals bloß Elohim und bloß Jahve genannt. Der häufige Gebrauch des feierlich klingenden Namens Jahve—Elohim hat seinen bestimmten Grund; offenbar soll damit hervorgehoben werden, daß der Weltschöpfer Elohim in K. 1 kein anderer sei, als Jahve, der Bundesgott Israels. Und so ist denn alles aus Einem Guß. Auch kann von einer Differenz zwischen K. 2, 5—6 und K. 1, 11—12 keine Rede sein. Man übersehe nur die Beifügung „des Feldes“ nicht; der Sinn ist dann der: war auch schon die Pflanzenwelt im Großen und Ganzen geschaffen, und gewiß auch in Vegetation, so fehlte es doch noch an den kulturellen Edelgewächsen des Paradieses, welche eine Befruchtung des Erdbodens und menschliche Pflege zur Voraussetzung haben.

Dem 3. Schöpfungstage entspricht der 6. — Die Erschaffung der Landtiere (höhere Stufe, Ps. 8, 5—10) und zuletzt des Menschen, der Krone der Schöpfung. Über die Erschaffung des Menschen werden wir später noch ausführlich zu handeln haben.

II. **Dogmatische Formulierung.** Von den kirchlichen Symbolen erwähnen das *Apostolikum und Nicänum die Schöpfung in der Weise*, daß sie Gott, den allmächtigen Vater als creatorem coeli et terrae, bezw. als factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium bezeichnen. Das Apostolikum wird dann in den beiden Katechismen Luthers wiederholt und ausgelegt. Das Nicänum bekennt vom Sohne: per quem omnia facta sunt, und bezeichnet den heiligen Geist als dominum et vivificantem. Die Augsb. Konf. I. u. XIX, sowie die Apol. S. 219, 77 und die Schmalk. Art. S. 299 nennen als Schöpfer den dreieinigen Gott. — Im Anschluß hieran stellen die alten Dogmatiker, bezw. Gerhard folgende Definition auf:

Creatio est actio unius et quidem solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo pater per filium coaeternum in spiritu sancto coaeterno libera voluntate sex distinctis diebus condidit omnia visibilia et invisibilia, non ex materia aliqua ab aeterno sibi coëxistente, sed ex nihilo propter gloriam sui nominis et hominum utilitatem, et omnia quaecunque Deus fecit, sunt valde bona.

Diese Definition wird näher dahin bestimmt: Die Schöpfung ist ein Werk des dreieinigen Gottes (causa efficiens), der ohne alle Mitwirkung irgend einer Kreatur aus freiem Liebeswillen (causa impulsiva) durch sein bloßes Allmachtswort (causa instrumentalis) die ganze Welt, Himmel und Erde (effectus), *zugleich mit der Zeit* (cum tempore) *in einem* Sechstagewerk (sex dierum intervallo) aus nichts (ex nihilo), und zwar dem Zweck vollkommen entsprechend (omnia valde bona) geschaffen hat, indem er zuerst den ungeformten Stoff schuf (creatio prima), dann auch dessen Gestaltung und Anordnung (creatio mediata), und das alles zu seines Namens Ehre (finis summus) und zum Wohl der Menschheit (finis intermedius). — Gehen wir auf diese Punkte etwas näher ein.

1. **Das Subjekt, der Urheber der Weltschöpfung** ist der dreieinige Gott: der Vater, der ewige Urgrund alles Seins (*ἐξ οὗ τὰ πάντα*, 1. Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Eph. 3, 9); der Sohn, der Mittler im Schöpfungswerk (*δι' οὗ*, 1. Kor. 8, 6; Eph. 3, 9; Joh. 1, 3; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2), und der heilige Geist, die alles belebende und innerlich vollendende Weltursache, welche den Stoffen die Fähigkeit zu Neubildungen giebt, sobald das Schöpferwort hinzutritt (Gen. 1, 3). Jede kreatürliche Mitwirkung bleibt ausgeschlossen, sie würde der Priorität Gottes widersprechen.

2. **Der Begriff des Schaffens** — בָּרָא = schneiden, formen, sodann etwas aus nichts hervorbringen, was vorher nicht gewesen ist, weder in noch außer Gott — ist dem Heidentum völlig fremd. Die heidnischen Kosmogonieen gehen alle vom ewigen Vorhandensein des Weltstoffes (Elemente, Materie) aus, den sie entweder pantheistisch mit der Gottheit identifizieren, oder dualistisch neben Gott stellen. Im ersten Falle wird Gott gleichsam

als der Keim, als der dunkle Urgrund betrachtet, aus welchem heraus sich die Welt *mit innerer Notwendigkeit entwickelt haben soll* (pantheistische Emanation), sodaß ein Schaffen durch Gottes freien Willen ausgeschlossen bleibt; im andern Falle erscheint Gott als bloßer Weltbildner oder Demiurg, der den schon vorhandenen Urstoff nur ordnet und formt. In beiden Fällen kann natürlich von einer Schöpfung „aus nichts" keine Rede sein, ebensowenig von einer absoluten Gottpersönlichkeit, vielmehr erscheint Gott in seiner Macht beschränkt.

Dieser Anschauungsweise begegnen wir dann auch bei den Gnostikern wieder, sowie bei mittelalterlichen Mystikern und in der Neuzeit bei verschiedenen Philosophen (Spinoza, Schelling, Hegel 2c.). Die letzte Konsequenz ziehen die modernen Materialisten (Feuerbach, Strauß, Vogt, Moleschott, Büchner, Häckel u. a.); diese wollen mit Leugnung von Gott und Geist nur noch von einer der Materie inne wohnenden unpersönlichen Kraft (Stoff und Kraft) etwas wissen, oder lassen die Welt auf rein mechanischem Wege entstanden sein, nämlich durch Berührung und Trennung der Atome. Woher freilich der Weltstoff, die Atome gekommen sind, das wissen sie uns nicht zu sagen; sie operieren eben mit haltlosen Hypothesen *wie mit erwiesenen* Thatsachen, — *wir erinnern* nur an die sog. Nebulartheorie von Laplace (Weltentstehung aus Urgas), Transmutations- und Descendenzhypothese von Darwin, Vogt und Häckel (Entstehung der Pflanzen und Tiere aus einer Urzelle, — des Menschen durch Entwickelung, Evolution aus einer höheren Tiergattung) u. a. m.; vergl. unter *III* die *Einwendungen.*

Die Formel: Gott schuf die Welt aus nichts will zweierlei zum Ausdruck bringen: a) daß Gott die Welt nicht aus einem schon vorhandenen Urstoff gebildet habe, sondern daß Stoff und Form von ihm sei. Aus dem absoluten Nichtsein (nihil negativum) schuf Gott zunächst (als creatio prima) den rohen, ungeformten Weltstoff, und aus diesem (nihil privativum, Chaos) dann die einzelnen Existenzen in aufsteigender Stufenfolge bis zum Menschen (creatio secunda). — b) Daß Gott die Welt durch sein bloßes Allmachtswort ins Dasein gerufen habe, und zwar aus freiem Willen. Die Schöpfung ist lediglich ein Produkt des Wortes Gottes, welches alle Substanzen hervorgebracht hat. Nicht der Gedanke Gottes ist das Schöpferische, sondern das göttliche Wort, und dies ist, wie wir aus der neutestamentlichen Schrift wissen, der Logos, der ewige Sohn Gottes, der im Mittelpunkt der ganzen Schöpfung steht.

3. **Das Produkt der Schöpfung** ist die Welt (κόσμος), die Gesamtheit (τὰ πάντα) alles kreatürlichen Seins (κτίσις), das Sichtbare und Unsichtbare, die Körper- und Geisterwelt = Himmel und Erde. — Unter Himmel ist Gen. 1, 1 nicht sowohl der physische Luft- und Sternenhimmel gemeint, als vielmehr die unsichtbare Welt, die Wohnstätte der Geister, der Engel, von denen uns Hiob 38, 4—7 bezeugt, daß sie lobpreisende Zeugen der Weltschöpfung gewesen sind. Hier ist zugleich die Stätte der sichtbaren Gegenwart Gottes, den wir unwillkürlich über uns suchen, entsprechend der Übermacht des Geistes über die *materielle Welt; vergl. 2. Kor. 12, 1 ff.; Jes.* 64, 1; Gen. 28, 17. — Wenn aber dem Himmel die Erde zur Seite gestellt wird, obwohl sie doch im Verhältnis zum Weltall so verschwindend klein ist, so hat dies seinen Grund darin, daß sich Gott gerade hier auf das herrlichste in seinem Sohne manifestiert hat, den er für den

Menschen, das Ziel der Schöpfung, als Mittler gab; vergl. III, b. — Von den Engeln werden wir im Anschluß an die göttliche Vorsehung ausführlich zu handeln haben; die Schöpfung des Menschen wird in der Anthropologie zur Sprache kommen.

4. **Die Zeit der Schöpfung.** Es liegt im Begriff des Schaffens, daß die Welt zeitlich ist, daß sie erst beim Werden der Zeit, die vorher noch nicht war, ihren Anfang genommen hat; darauf weisen auch schon die Ausdrücke בְּרֵאשִׁית, *πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*. — Origenes dagegen, welcher davon ausging, daß Gott unmöglich von Ewigkeit her unthätig gewesen sei, wollte die Entstehung der Welt in die Ewigkeit Gottes zurückverlegen und behauptete eine ewige Schöpfung. Nach seiner Meinung waren der gegenwärtigen Welt schon eine Reihe von andern Weltschöpfungen vorangegangen, — ein Irrtum, der bis in die Gegenwart ihre Vertreter hat (Rothe, Lipsius, Ritschl).

Ebenso unhaltbar ist die Annahme von zwei Weltschöpfungen. Da sich nämlich in der Erde zahlreiche Reste von einer untergegangenen Pflanzen- und Tierwelt finden, da ferner die Erde in ihrer jetzigen geologischen Gestalt, besonders die Formation der Gebirge, die Entstehung der Steinkohle u. a. auf gewaltige vulkanische und neptunische Prozesse hinweist, für welche die Naturwissenschaft Hunderttausende von Jahren fordert, so hat man, um die Schrift hiermit in Einklang zu bringen, vielfach seine Zuflucht zur sog. Restitutionshypothese genommen. Danach soll zwischen V. 1 und 2 von Gen. 1 ein großer Zeitraum liegen, und dieser soll von der verschwiegenen Geschichte eines göttlichen Zorngerichts über die gefallene Engelwelt ausgefüllt sein, infolge dessen die Erde erst ein finsteres Tohu Vabohu wurde, was sie ursprünglich nicht war. In diese Zwischenzeit, also vor dem 1. Schöpfungstage, soll die ganze geologische Erdbildung fallen, durch das Hexaëmeron aber soll Gott die Erde dann wiederhergestellt haben zum Wohnplatz der Menschen (so Schubert, Chalmers, Rougemont, Andr. Wagner, Kurtz, Vilmar u. a.). — Dem gegenüber sei nur das eine bemerkt: V. 1 u. 2 schließen sich so eng an einander an, daß sie nur gewaltsam auseinander gerissen werden können. Hier zwischen den Zeilen lesen wollen, ist durchaus unstatthaft und involviert nicht bloß ein Mißtrauen gegen Gottes Allmacht, sondern steht auch im Widerspruch zu Gen. 2, 1—4; Ex. 20, 11, wonach Gott die ganze Schöpfung innerhalb des Sechstagewerks vollendet hat. Wie und wann die geologische Erdbildung zu stande kam, bleibt uns freilich verborgen; aber daß sie durch das Hexaëmeron, bezw. durch die Sintflutrevolution so zu stande kommen konnte, das verbürgt uns Gottes Allmacht. —

Auch über die Zeitdauer der Schöpfungstage gehen die Meinungen auseinander. Während die einen sie buchstäblich fassen als 24stündige Tage, denken die andern an geologische Entwickelungsperioden von langer Dauer, und zwar mit Berufung auf Ps. 90, 4 (1000 Jahre wie 1 Tag). Daß aber Ex. 20, 9—11; 31, 15—17 die sechs Schöpfungstage mit den sechs Arbeitstagen in Parallele gestellt werden, ist der Annahme von Schöpfungsperioden nicht günstig; jedenfalls ist unser 24stündiger Tag ein Abbild der göttlichen Schöpfungstage. Die drei ersten Schöpfungstage, welche durch die Sonne noch nicht vermittelt wurden, sind als Wechsel

von Finsternis und Licht aufzufassen. Daß in der heiligen Schrift der Tag vom Abend ab gerechnet wird, ist bekannt.

5. **Zweck der Schöpfung** ist Gottes Ehre und des Menschen Glückseligkeit, vergl. Ps. 19, 2; 148; Röm. 11, 36; Off. 4, 11. Nicht um seiner selbst willen, nicht zur Erhöhung seiner Seligkeit bedurfte der allgenugsame Gott einer Welt (Ap. 17, 25), sondern nur zur Realisierung seiner Liebe hat er sie aus freiem Willen geschaffen. Gott wollte Geschöpfe haben, denen er seine Güte mitteilen könnte. Vor allen Geschöpfen aber ist es der Mensch, die Krone und das Ziel der irdischen Schöpfung (Ps. 115, 16), an dem er seine Güte bethätigen wollte. In der Fülle des aus Gottes Liebe zufließenden Lebens sollte der Mensch die beseligende Gemeinschaft mit Gott genießen und dafür dankbar Gottes Namen verherrlichen. — Daß die Weltschöpfung diesem Zweck vollkommen entsprach, bezeugt uns Gen. 1, 31 (*es war alles Geschaffene sehr gut*; vergl. Ps. 8; 104, 24). Leibnitz war besonders bemüht nachzuweisen, daß die gegenwärtige Welt von allen möglichen die beste sei (Optimismus), und Gott wegen der durch die Sünde eingedrungenem Übel zu rechtfertigen sei (Theodicee).

III. **Einwendungen** mancherlei Art sind je und je gegen die biblische Schöpfungslehre erhoben worden, zumal in der neueren Zeit. Dieselben sind teils aus der Mythologie, teils aus der Astronomie, Anthropologie, besonders aber aus dem Gebiet der Geologie entnommen.

Nur einiges mag hier erwähnt werden:

a) Die Mythologie. Da fast alle heidnischen Völker gewisse Kosmogonieen haben, die zumeist mit ihren Theogonieen verwickelt sind (die Sage von einem Weltei, Urstier 2c.) und sich sämtlich als Mythen erweisen, so glaubte man auch den biblischen Schöpfungsbericht als Mythe, bezw. als Allegorie auffassen zu müssen (Herder, Eichhorn, Henke, Paulus). Hierbei übersah man aber, daß jene nur verstümmelte und meist ins Gegenteil verdrehte Reminiscenzen an die Uroffenbarung sind, die einen persönlichen Schöpfer und eine Schöpfung aus nichts durchs Wort nicht mehr kennen. Dasselbe gilt auch von den zahlreichen Sintflutssagen.

b) Die Astronomie erhebt Bedenken dagegen, daß die biblische Schöpfungslehre die kleine Erde in den Mittelpunkt des Kosmos stellt, während doch thatsächlich die Sonne der Mittelpunkt unsers Sonnensystems sei, um die sich die Erde bewege (kopernikanisches Weltsystem statt des ptolemäischen). Nun macht aber die heilige Schrift keineswegs den Anspruch, ein astronomisches oder naturwissenschaftliches Lehrbuch zu sein, vielmehr will sie uns nur den Weg zur Seligkeit weisen. Wenn sie darum vom Standpunkt der sinnlichen Wahrnehmung aus die Sprache des gewöhnlichen Lebens redet und vom Aufgehen und Untergehen der Sonne spricht, so tritt sie damit in keiner Weise für ein besonderes Weltsystem ein. — Noch ein anderes Bedenken sei erwähnt. Die Astronomie behauptet, daß das gegenwärtige Weltsystem länger als 6000 Jahre — das ist etwa nach der Schrift das Alter der Erde — bestanden haben müsse. Sie will nämlich ausgerechnet haben, daß die uns zunächst stehenden Fixsterne erst nach 8—12 Jahren, die Sterne 12. Größe erst nach vier Jahrtausenden der Erde sichtbar werden konnten, und demnach die Sternmassen der Milchstraße Millionen

von Erdenjahren geschaffen sein müßten, ehe ihr Licht unsre Erde erreichen konnte. Aber wer will uns die Richtigkeit dieser Berechnung verbürgen? Und falls sie verbürgt wäre: ist denn der allmächtige Gott an die heutigen Gesetze der Lichtbewegung so gebunden, daß er, der Schöpfer aller Welt und aller Naturgesetze, das Licht der Sterne nicht in einem Augenblick auf die Erde kommen lassen konnte? — Und will hierauf die Astronomie den weitern Einwand einer ungemessenen Bevorzugung der kleinen Erde gründen, so wolle man bedenken, daß zugleich mit der Erde auch die übrigen Planeten von der Sonne ihr Licht empfangen; und wenn die Sternenwelt der Erde leuchtet, so muß darum ihr Zweck doch nicht darin aufgehen, sondern dies hängt mit der ganzen Einrichtung des organisch gegliederten Weltalls zusammen, wo jeder Teil dem andern dient. Wenn aber die Erde hierbei einen Vorzug hat, wie nicht geleugnet werden kann (Off. 6, 12—14), so ist es ja auch sonst oft die Art des göttlichen Waltens, das Kleine zu bevorzugen. — Daß auch

c) die Physiologie der Schrift einen Makel anhängen will, indem sie die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Menschenpaar in Zweifel zieht (die alte Autochthonenlehre von einer Urzeugung), werden wir später noch besprechen. — Am beachtenswertesten sind die Einwendungen, welche

d) die Geologie erhebt. Dieselbe erklärt sich vor allem gegen die biblischen sechs Schöpfungstage und behauptet: die Erde habe zu ihrer Bildung Hunderttausende, ja Millionen von Jahren gebraucht und mehrere längere Erdbildungsperioden durchlaufen müssen, bis die Erdenrinde ihre heutige Gestalt erhalten habe; darauf weise schon die Formation der Gebirge hin, die Lage zahlreich aufeinander geschichteter Kohlenflötze, die Bildung der Tropfsteinhöhlen von Lurey und Adelsberg, die Auffindung urweltlicher Tier- und Pflanzenreste, welche heute nicht mehr existieren*) u. a. m.

Hierbei geht die moderne Geologie von zwei grundfalschen Voraussetzungen aus: nämlich zum 1. davon, daß sich alles aus dem Schoße der Natur durch die Macht innewohnender Kräfte und Gesetze so entwickelt habe, — und zum 2. von der Annahme, daß in der Anfangszeit für die Entwickelung der Dinge dieselben Gesetze gegolten hätten wie heute. Wir, die wir an einen persönlichen, allmächtigen Weltschöpfer glauben, trauen es aber demselben zu, daß er, vor dem ein Tag wie 1000 Jahre sind (2. Petr. 3, 8), solcher langen Schöpfungsperioden

*) Die Geologie, welche die Erde teils auf plutonischem (vulkanischem) Wege entstanden sein läßt und der Meinung ist, daß die Erde zuerst eine glühende Masse gewesen sei, die sich allmählich auf ihrer Oberfläche abgekühlt, verdichtet und mit Wasser bedeckt habe, — teils auf neptunischem Wege, indem sich von der wasserflüssigen Masse die festeren Stoffe allmählich in die Tiefe gesenkt und verdichtet hätten, will den Verlauf der Erdbildung aus den verschiedenen Gebirgsformationen, aus den in der Erdrinde aufgefundenen Petrefakten (versteinerte Pflanzen und Tiere) berechnen. Dabei ist sie zu folgenden Resultaten gekommen:

Das Urgebirge (besonders Basalt), welches sich plutonisch-vulkanisch aus einer feuerflüssigen Masse gebildet und bei seinem Emporsteigen wiederholt anderes Gestein durchbrochen, bezw. sich mit diesem vermengt hat (Porphyr, Granit, Syenit u. a. Conglomerate), zeigt noch keine Versteinerungen. Diese beginnen erst in dem darauf lagernden

Übergangsgebirge (Grauwacke, Steinkohle, Zechstein), welches ohne Zweifel aus dem Wasser (neptunisch) entstanden ist. Hier finden sich nicht bloß viele Versteinerungen

nicht bedurfte. Auch wissen wir längst, daß die untergeordneten Bildungen weit schneller fortschreiten als die höhern; ist doch z. B. die psychische und physische Entwickelung eines Menschen in seinen ersten Lebensjahren ungleich rascher als in den späteren Jahren.

Alle diese und ähnliche Einwendungen gegen den biblischen Schöpfungsbericht erscheinen uns um so ungefährlicher, als sie zumeist auf unerwiesenen Hypothesen beruhen und die Männer der Wissenschaft unter sich selbst noch lange nicht einig sind. Wie manche derartige Hypothese hat man fallen lassen müssen; — man denke an den Darwinismus; an die Behauptung, daß ohne Sonne kein Licht sei; daß die große Flut vor Erschaffung der Menschen stattgefunden habe u. a. m. Zum Glück fehlt es aber auch nicht an gläubigen Naturforschern, welche für die volle Richtigkeit des biblischen Schöpfungsberichtes eintreten und ihn mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen suchen. Wo dies aber noch nicht ganz gelungen ist, warten wir es ruhig ab und zweifeln nicht: Gottes Wort bleibt ewig wahr!

Die Ritschlsche Theologie macht sich die Sache äußerst leicht; ihr steht es von vornherein fest, daß es vergeblich sei, „die althebräische Schöpfungssage vor der neueren Naturkunde zu rechtfertigen." Und wie Ritschl, geben die meisten der modernen Theologen den biblischen Schöpfungsbericht preis. Ritschl selbst nennt „die Geschichte der Erschaffung von Himmel und Erde, mit welcher das 1. Buch Mose beginnt, dichterischer Art; sie gehört zu den jüngsten Schriften der Thora".

§ 16.

Die Vorsehung.

Die Vorsehung (providentia, πρόνοια*)) ist die fortdauernde Fürsorge Gottes des Allgegenwärtigen für den Fortbestand der von ihm geschaffenen Welt, in welcher er alles zur Verwirklichung seines Heilswillens lenkt.

Gott hat sich nach vollendetem Schöpfungswerk nicht in Unthätigkeit zurückgezogen und die Welt wie eine fertige Maschine sich selbst überlassen (Epikuräer, Deisten), sondern er wirkt und waltet in ihr fort; sein Verhältnis zur Welt ist das der Transcendenz und Immanenz (der Überweltlichkeit und der Inweltlichkeit) zugleich. Daß dem so sei, sagt uns schon das natürliche

---

von Fischen, Reptilien ꝛc., sondern auch ganze Urwälder von Farnkraut, Schachtelhalm, Bärlapp ꝛc., die sich in mächtige Kohlenlager verwandelt haben. Eine riesige Pflanzenwelt muß es gewesen sein, aus der sich die Steinkohle bildete. — Hierauf folgt dann das sog.

sekundäre (Flötz-) Gebirge, die Trias- und Juraformation (Sandstein, Muschelkalk, Kreide ꝛc.), welche gleichfalls Pflanzenüberreste enthält, aber noch mehr Versteinerungen von Wassertieren, Amphibien, Eidechsen (die Saurier) ꝛc. — Über dem Kreidelager kommt dann das sog.

Tertiärgebirge, die Molassengruppe (ein Gemenge von Kalkstein, Mergel ꝛc.) mit Braunkohlenlager; hier finden sich Überreste von jetzt noch lebenden Säugetieren (Bären, Hyänen, Pferde, Elephanten). — Die

quaternäre Formationen der Diluvialgebilde (älteres Schwemmland: Geröll, Kies, Lehm ꝛc.) enthalten Reste von meist ausgestorbenen großen Dickhäutern, z. B. Riesenfaultier, Ohiotier, Mammut ꝛc. Die Alluvialgruppe wird durch das jüngste Schwemmland (Torf, Dammerde, Sand ꝛc.) gebildet.

*) In dieser Bedeutung findet sich das Wort nur bei den Apokryphen. Weish. 14, 3; 17, 2.

Gottesbewußtsein und die tägliche Erfahrung; die Offenbarung aber bestätigt es uns auf das Gewisseste, daß die ganze Welt bis in das Kleinste unter der fürsorglichen Leitung des allgegenwärtigen, allweisen und allgütigen Gottes steht*). Vergl. Gen. 8, 22; 50, 20; 1. Sam. 2, 7; 2. Sam. 7, 12; Hiob 5, 12—13; 10, 8; 34, 21; Pf. 33, 15; 46, 10; 73, 23; 74, 16—17; 104, 13—14; 139, 7; 145, 15—16; 147, 5 u. 16—17; 148, 6; Spr. 16, 9 u. 33; Jes. 45, 6—7; 10, 5; Jer. 10, 12—13; 23, 23; Am. 3, 6; Matth. 6, 26; 10, 29; Ap. 4, 28; 17, 26—27; Röm. 8, 28; 1. Kor. 12, 6; Eph. 1, 11 2c.

Während die kirchlichen Bekenntnisse die Lehre von der Vorsehung nur kurz erwähnen (Augsb. Konf. I: Deus conservator omnium rerum; Luthers beide Katech. zu Art. 1 und zu der 3. und 4. Bitte), giebt die lutherische Dogmatik von ihr folgende Bestimmung: Providentia est opus Dei unitrini externum, quo res a se conditas universas ac singulas potentissime conservat, inque earum actiones et effectus suavissime coinfluit (cooperatur), ac sapientissime omnia gubernat ad nominis sui gloriam et universi hujus atque piorum imprimis utilitatem (König). — Hiernach ist

a) das Subjekt der Vorsehung Gott, und zwar der dreieinige Gott, was die Schrift in besondern Fällen und mit gutem Bedacht zum Ausdruck bringt. So wird das Walten der göttlichen Vorsehung speziell dem Vater zugesprochen: Johs. 5, 17 ff.; 14, 10 ff.; Matth. 6, 26 2c.; dem Sohn: Johs. 10, 27; Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3; dem heiligen Geist: Pf. 104, 30; Matth. 12, 28.

b) Das Objekt der Vorsehung ist im weitesten Sinne die ganze Welt, vom Größten bis zum Kleinsten, vergl. Matth. 6, 26; 10, 29 (providentia universalis); im engern Sinne die Menschheit, der ganze Lebensgang jedes einzelnen Menschen, Hiob 10, 8—12; 14, 5; Pf. 139, 16 (prov. specialis), und im engsten Sinne die gläubigen Gotteskinder, in denen sich der göttliche Heilswille zur Seligkeit verwirklicht, Pf. 1, 6; 33, 18; 37, 25 (prov. specialissima).

c) Die Akte, in denen Gott die Vorsehung vollzieht, sind (vergl. Röm. 8, 38—30): die praescientia, πρόγνωσις = Gott weiß voraus, was seiner Kreatur zuträglich ist, — das decretum, πρόθεσις = Gott faßt den Vorsatz, dies zur Verwirklichung zu bringen (beides sind immanente Akte) — und die executio, διοίκησις = Gott führt das Vorher-Erkannte und Beschlossene aus.

d) Die Mittel. Wohl bedient sich die Vorsehung Gottes hierbei zumeist natürlicher Mittel, wie sie im gewöhnlichen Weltlauf als eine Kette von Ursache und Wirkung erscheinen (prov. ordinaria); aber Gott ist keineswegs an solche gebunden, sondern er übt

---

*) Neuere Dogmatiker führen für die Gewißheit der göttlichen Providenz folgende Argumente an: 1. das biblische, 2. das theologisch-metaphysische (man schließt aus Gottes Unveränderlichkeit, daß er den Zweck seiner Schöpfung auch ausführen muß), 3. das moralische (Gott, der das Sittengesetz gab, muß auch die Durchführung desselben sichern), 4. das teleologische, physische (die Spuren der göttlichen Regierung sind in der Natur wahrzunehmen), 5. das historische (desgl. im Gang der Geschichte der Völker und der einzelnen Menschen). —

auch oft die Vorsehung ohne Mittelursachen aus, auf eine vom gewöhnlichen Naturlauf abweichenden Weise (prov. extraordinaria; Ex. 34, 28; 3. Kg. 6, 6; Jes. 38, 8; vergl. Wunder, Engel).

e) Das Ziel der Vorsehung ist die Ehre Gottes (Spr. 16, 4) und das Wohl der Kreatur, vor allem aber die Seligkeit der Frommen (Jes. 45, 18 ff.; Ps. 115, 16; Röm. 8, 28).

f) Die Form, in welcher sich die göttliche Vorsehung bethätigt, ist einerseits die Erhaltung und Regierung der Welt, andererseits das Mitwirken Gottes bei allem, was geschieht.

I. **Die Welterhaltung**, conservatio, ist die fortdauernde Thätigkeit der göttlichen Vorsehung, wodurch der allmächtige und allgegenwärtige Gott den Fortbestand des von ihm Geschaffenen bewirkt und alles in seiner Art und Ordnung so lange fortbestehen läßt, als es ihm gefällt.

Conservatio est actus providentiae divinae, quo Deus res omnes a se creatas sustentat, ut in natura sua, proprietatibus insitis et viribus in creatione acceptis persistere possint (Hollaz).

Ohne diese konservierende Thätigkeit Gottes würde die Welt in ihr Nichts zurücksinken; denn die geschaffenen Dinge haben nicht in sich selbst die Kraft ihrer Subsistenz, sondern nur durch Gott, soweit er sie ihnen durch die der Schöpfung eingepflanzten Eigenschaften ꝛc. und Mittelursachen verleiht (Ps. 104; 145; 147, Johs. 5, 17). — Es sind also hier zwei Abwege abzuweisen:

a) jede mechanische Vorstellung — als ob sich Gott, der am 7. Tage ruhte, nach vollendeter Schöpfung in die Passivität zurückgezogen habe und seitdem die mit unveränderlichen Gesetzen und Naturkräften ausgestattete Welt sich selbst überlasse, die nun wie eine aufgezogene Uhr fortgehe (Deismus). Danach fände eine fortdauernde lebendige Einwirkung Gottes auf die Welt nicht statt (Jes. 40, 28), sondern höchstens ein „Nichtzerstören“ der Welt, wie die Arminianer behaupten. — Dem gegenüber bezeichnete u. a. Quenstedt die Welterhaltung als eine fortgehende Schöpfung (creatio continua), was aber mißverstanden und pantheistisch gedeutet werden kann. Insofern es dasselbe Allmachtswort ist, durch welches Gott die Welt erschaffen hat und fortbestehen läßt (Johs. 1, 3; Hebr. 1, 3), mag man die Erhaltung wohl so nennen. Aber von einer fortgesetzten Schöpfung im eigentlichen Sinne könnte doch nur dann die Rede sein, wenn das Geschaffene immer wieder zu Grunde ginge. Dies ist jedoch nicht der Fall, vielmehr hat Gott der Schöpfung Mittelursachen eingepflanzt, Gesetze einer steten Entwicklung und Bewegung, durch welche er seine welterhaltende Thätigkeit ausübt. Darum ist auch

b) jede pantheistische Weltanschauung abzuweisen. Der Pantheismus gießt bekanntlich Gott und Welt in Eins zusammen, sodaß ein Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Schöpfung und Erhaltung nicht mehr besteht, und die Welterhaltung als fortgesetzte Schöpfung erscheint. — Alles Endliche soll hier mit blinder Notwendigkeit aus dem Allgott herauswachsen, um dann in diese seine Substanz wieder zurückzukehren.

Diese pantheistische Anschauung muß schließlich zum Negieren alles Kreatürlichen führen und bei einer vergotteten, ihrer eigenen Substanz beraubten Welt (Scheinwelt) an-

kommen, oder sie verirrt sich zum sog. Occasionalismus (des Cartesianers Geulin ꝛc.), wonach Gottes Macht im Grunde die ausschließliche Ursache alles Geschehenen ist, die Naturkräfte aber (causae secundae) derselben nur die Gelegenheit (occasio) zum Wirken darbieten.

II. **Die göttliche Mitwirkung,** concursus. Ist der Fortbestand alles Geschaffenen dadurch gesichert, daß Gott die der Welt angeschaffenen Kräfte und Gesetze erhält, so könnte es den Schein gewinnen, als ob alle Veränderungen und Handlungen in der Welt allein von der Kreatur ausgingen und Gott eben keinen weitern Anteil am Fortbestehen der Welt hätte als den, daß er die der Kreatur verliehenen Kräfte und Gesetze fortdauern ließe. Diesem Irrtum will die Lehre vom concursus begegnen, indem sie die Welterhaltung näher dahin bestimmt:

Die göttliche Wirksamkeit wird so wenig von der kreatürlichen aufgehoben, wie die kreatürliche Wirksamkeit von der göttlichen; vielmehr gehen die von den Natur- und Menschenkräften (causae secundae) ausgehenden Wirkungen mit Gottes Allwirksamkeit (causa prima) Hand in Hand, und wirken so zusammen, daß sie sich thatsächlich nicht scheiden lassen. Gott ist der Welt so gegenwärtig, daß ohne seine thätige Mitwirkung nichts geschieht, weder Großes noch Kleines; vielmehr übt er auf die Weltsubstanzen und Naturkräfte, sowie auf jede Entwicklung, Veränderung, Wirkung und Handlung in der Welt einen fortlaufenden und bestimmenden Einfluß aus. Vergl. Ap. 17, 28; Kol. 1, 17; Phil. 2, 13; Hebr. 1, 3; Ps. 104. Hollaz sagt: Concursus sive cooperatio Dei est actus providentiae divinae, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit.

So ist denn Gott in allem, was geschieht, der Mitwirkende; sein Einwirken erstreckt sich auf die leblose wie auf die lebendige Kreatur, auf die vernunftlosen Wesen wie auch auf den mit Verstand und freiem Willen begabten Menschen. Der Mitwirkende ist er, aber nicht der alleinige Urheber aller Veränderungen, Wirkungen und Handlungen in der Welt; denn sonst könnte weder die den leblosen Dingen inne wohnende Kraft, die ihnen Gott selbst angeschaffen hat, zu ihrer Geltung kommen, noch auch der menschliche Wille sich frei entscheiden, vielmehr würde er im voraus bestimmt und gebunden sein. Es findet eben ein gleichzeitiges Zusammenwirken Gottes und der Kreatur statt. Die Art des göttlichen Mitwirkens ist jedoch je nach Bedürfnis und Beschaffenheit der causae secundae verschieden; sie ist bei den von der leblosen Natur ausgehenden Handlungen ꝛc. eine andere, als da, wo die causa secunda ein mit Freiheit begabtes Wesen ist; anders ist sie bei guten, anders bei bösen Handlungen. Hier erheben sich nun mancherlei schwierige Fragen, die aber wohl am besten bei der Regierung zur Sprache kommen, weil der concursus überall in die gubernatio hinübergreift und von dort erst volles Licht erhält.

III. Die göttliche **Regierung,** gubernatio, ist die fortdauernde Thätigkeit der göttlichen Vorsehung, wodurch der allweise, gerechte und gütige Gott alles und jedes in der

---

*) Dieser Lehre, welche Gerhard, Calov u. a. nur anhangsweise bei der Erhaltung bezw. Regierung behandeln, gab Quenstedt einen selbständigen Platz zwischen beiden.

Welt, das Leben und Thun der Kreaturen wie insbesondere des Menschen so lenkt und leitet, daß es seinem heiligen Willen dienen muß und seinen Zwecken entspricht, zur Verwirklichung des höchsten Gutes.

Gubernatio est actus divinae providentiae, quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad fines suos dirigit secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem. Calov. —

Gottes Regieren erstreckt sich auf alles in der Welt (Ps. 66; Hiob 5, 8—19; Eph. 1, 11; 1. Kor. 12, 6): auf den Lauf der Natur (Wetter, Fruchtbarkeit ꝛc., Matth. 5, 45; Jer. 10, 12—13), auf die Tierwelt (Ps. 50, 10—11; Matth. 10, 29—30), insbesondere aber auf die Menschenwelt, und zwar auf die Geschicke der Völker (Deut. 28, 49; Jes. 10, 14, 15, 16 ff.; Ps. 33, 10), wie auch auf den Lebensgang jedes einzelnen Menschen (Ps. 139, 16; Ap. 17, 26; Jes. 43, 1—3; 45, 6—7; 1. Sam. 2, 6—7; Am. 3, 6; Klag. 3, 37—38), — auf ihre Gedanken (Spr. 16, 9; Ps. 33, 13—15), Worte (Spr. 16, 1; Num. 22, 18 ff.) und Werke (Gen. 50, 20). Die guten Gesinnungen und Handlungen fördert er (Spr. 2, 7—8; Phil. 2, 13), die bösen aber hindert er oder wendet die verderblichen Folgen ab (Hiob 5, 12; Ps. 91, 10—12; Gen. 50, 20), oder er ordnet die bösen Werke zur Strafe und zum Gericht; überall aber hat ers dabei auf das Seelenheil der Menschen abgesehen (Röm. 8, 28; Hebr. 12, 6 und 12; Jes. 28, 19), die er für den Himmel zu erziehen sucht (Deut. 8, 5; Ps. 119, 71; 73, 24; Röm. 2, 4).

Die gubernatio setzt eine Welt voraus, welche eine nur relative selbständige Existenz hat und eines höheren Beistandes bedarf. So gewiß die Welt ihr Fortbestehen nur der conservatio Dei verdankt, kann sie auch nicht für die von ihr ausgehenden Handlungen der göttlichen Leitung und Mitwirkung entbehren. Gott aber leitet die Welt so, wie es seinem Heilszweck entspricht, und der ist eben die Erziehung des Menschen zu Gott. Erst von hier aus wird man die gubernatio bezw. den concursus, welcher mit jener in engster Beziehung steht, verstehen und den ganzen Geschichtsverlauf als ein großes System von Zweckbestimmungen erkennen, wo von einem Schicksal so wenig wie von einem Zufall die Rede sein kann. Zwischen diesen beiden Extremen hält die biblisch-kirchliche Lehre von der göttlichen Weltregierung die rechte Mitte.

Der Determinismus leugnet auf Kosten der heiligen Liebe und Weisheit alle kreatürliche Freiheit und läßt alles von einem absoluten Prinzip abhängen, sodaß der menschliche Wille durch die Weltgesetze, Verhältnisse, Naturanlagen ꝛc. bestimmt und gebunden erscheint, mithin der Mensch geradeso handeln muß, wie er handelt. — Diese materialistisch-pantheistische Denkweise kennt nur noch den Stoff und das All. Dem Materialismus sind alle Lebensbewegungen, selbst das Denken und Wollen, bloße Kraftwirkungen der Materie und ihrer Atome; alles, was in der Welt geschieht, soll das notwendige Produkt des in Ursachen und Wirkungen sich bewegenden Weltverlaufs sein. Dem Pantheismus andererseits gelten alle Lebensbewegungen des einzelnen Individuums nicht als eigne, freie Thaten, sondern nur als Äußerungen des Alls. — Aber auch da, wo man noch an einen persönlichen Gott glaubt (Islam),

leugnet der Determinismus die menschliche Freiheit, die mit Gottes Allwirksamkeit unvereinbar sein soll; denn wenn Gott in der Welt wirkt, sagt man, so kann dies nur in absoluter Weise geschehen. Hier wird der Determinismus zum Fatalismus, dem zufolge eine als Verhängnis, als Schicksal (fatum μοῖρα) gefaßte Allmacht den Weltverlauf bis in alle seine Einzelheiten, und so namentlich auch die menschlichen Geschicke unwiderruflich und unwiderstehlich bestimmt (decretum absolutum), sodaß alle menschliche Freiheit als aufgehoben erscheint*), das individuelle Leben zum Schein herabsinkt, Gott aber der alleinige Urheber der guten wie auch der bösen Handlungen sein muß.

Der Kasualismus ist dem Fatalismus direkt entgegengesetzt, ebenso auch dem deistischen Mechanismus. Während der Determinismus von der Voraussetzung ausgeht, daß Gott allein in der Welt wirke, und der Deismus behauptet, daß jedes Einwirken Gottes auf die Welt ausgeschlossen bleibe, diese vielmehr nach ihren Notwendigkeitsgesetzen selbständig fortbestehe, läßt der Kasualismus alles einem planlosen, blinden Zufall unterworfen sein. Er hat es noch nicht gelernt, daß jede Veränderung, jedes Geschehene auf Ursachen beruht, daß die Ereignisse in einem kausalen Zusammenhang stehen. Die letzte Konsequenz des Kasualismus ist der trostlose Atheismus.

Zwei Fragen sind es besonders, welche die Lehre von der göttlichen Weltregierung uns nahe bringt, nämlich: 1. Wie verhält sich die Weltregierung Gottes zur Freiheit des Menschen? 2. Wie verhalten sich die Wunder zu der Ordnung der Naturgesetze? —

A. Die Weltregierung Gottes und die menschliche Freiheit. Die biblisch-kirchliche Lehre hält beides fest: das Walten der göttlichen Vorsehung, wie auch die menschliche Freiheit. Die Lehre vom concursus aber sucht das Verhältnis beider zu einander näher zu bestimmen und das Einwirken der göttlichen Weltleitung mit den freien menschlichen Handlungen in Einklang zu bringen; vergl. § 24 (vom. göttlichen Ratschluß).

Wären die freien Handlungen der Menschen überall dem göttlichen Willen entsprechend, so würde sich die menschliche Freiheit mit der göttlichen Bestimmung selbstverständlich decken; das frei von dem Menschen in Ausführung gebrachte Gute wäre dann zugleich Verwirklichung der göttlichen Vorsehung, und von einem Durchkreuztwerden der letzteren durch das dem Willen Gottes zuwiderlaufende Böse könnte dann keine Rede sein (Philippi). Diese Möglichkeit besaß der Mensch im Stande seiner Unschuld. Als Ebenbild Gottes geschaffen und in den Mittelpunkt der Erdschöpfung gestellt, hatte der Mensch die Aufgabe, die Gottebenbildlichkeit zu bewahren und in den von Gott gesetzten Schranken zu bleiben (**reale Freiheit**); aber es war ihm auch nicht unmöglich gemacht, das Ebenbild Gottes zu verlieren, von Gott abzufallen (**formale Freiheit,** Wahlfreiheit). Letzteres geschah, und damit hatte der Mensch seine reale Freiheit verloren, sodaß er nicht mehr im stande war, aus eigner Kraft das zerrissene Band der Gemeinschaft mit Gott wieder anzuknüpfen; er war zum Guten unfrei geworden und ein Knecht der Sünde. Nun läßt Gott zwar die Sünde zu, hindert ihren Fortgang nicht, schneidet ihr auch nicht die Mittel ab, durch die sie sich bethätigt;

*) In das entgegengesetzte Extrem verfällt der sog. Indeterminismus oder Indifferentismus (Rationalisten), der den menschlichen Willen als durch nichts gebunden und bestimmt ansieht (= Willkür).

aber wiewohl er die physische Kraft, den Stoff zur Sünde giebt, ist es durchaus nicht Gottes Wille und Werk, daß dieser Stoff sündhafte Form annimmt*). Wenn nun auch Gott die Sünde nicht überall hindert, so leitet er doch alles zu ihrer eignen Selbstzerstörung und zur Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, und all sein Mitwirken in der Welt dient nur dem einen Zwecke, den gefallenen Menschen von den Banden der Sünde wieder frei zu machen, ihn zur realen Freiheit zurückzuführen und dahin zu bringen, daß er seine formale Freiheit in Erwählung des Guten und in Verwerfung des Bösen bethätige.

Die Maßnahmen, welche Gott der Sünde gegenüber trifft, um trotz derselben alles nach seinen Zwecken zu lenken, bezeichnet die altkirchliche Dogmatik als permissio, impeditio, directio und determinatio.

1. Permissio: Obwohl der heilige Gott an der Sünde keinen Wohlgefallen haben kann, folglich auch niemals selber die Ursache der Sünde ist (Prädestination; vergl. Aug. Konf. 19: Schm. Art. 319, 44; Konk.-Form. S. 554, 4; 705, 6), läßt er sie doch zu, wenigstens hinsichtlich des bösen inneren Entschlusses; aber er weiß dann auf andern Wegen seine Endzwecke zu erreichen. Ps. 81, 13; Röm. 1, 28; Ap. 14, 16.

2. Impeditio. Nicht immer läßt Gott den bösen Entschluß zur That werden und die Sünde zu stande kommen, weil sie seinen Weltplan durchkreuzen würde. Darum verhindert er das, was wider seine Zwecke wäre, oder er beschränkt es wenigstens auf das von ihm gewollte Maß. Gen. 20, 6; Jos. 10, 12.

3. Directio. Auch die nicht verhinderte, sondern teilweise oder ganz zugelassene böse Handlung behält Gott immer noch hinsichtlich ihrer Folgen in seiner Hand und leitet sie nach seiner Weisheit und Liebe so, daß sie seinen heiligen Zwecken dienen muß. Gen. 50, 20; 1. Sam. 9, 17; 16, 7; Ap. 4, 28; Röm. 8, 28.

4. Determinatio. Hinsichtlich der bösen Handlungen kann man nicht bloß von einem göttlichen Zulassen, Verhindern und Lenken reden, sondern in gewissem Sinne auch von einem göttlichen Bewirken und Vorherbestimmen, — insofern nämlich, als Gott den Kräften, Handlungen und Leiden der Kreaturen nach Zeit und Umfang bestimmte Grenzen setzt, welche sie nicht überschreiten dürfen. Hiob 14, 5; Ps. 31, 16; 66, 7; Johs. 2, 4; Ap. 17, 26.

Hieraus folgt jedoch nicht, daß alles, was Gott ungehindert geschehen läßt, Gott will (deterministisch); denn unmöglich kann Gott die Sünde wollen, die lediglich ein Produkt des menschlichen Willens ist. Wo er aber die Sünde zuläßt, ihr gleichsam die Wege ebnet, ist Gottes Wille darauf gerichtet, daß die zur That ausgereifte Sünde dem Menschen als Sünde zum Bewußtsein komme und bußfertig abgethan werde. Wo Gott dies nicht erreicht, wird er den Sünder mit seinen Zorngerichten ereilen (vergl. Pharao und Judas); zugleich aber wird er die Bosheit des Sünders sowohl zu dessen Untergang verwenden, wie auch zum Heil der Seinen und zur Verherrlichung seines Namens, sodaß ihm selbst der Teufel wider Willen dienen muß.

---

*) Deus concurrit non ad formale, sed ad materiale peccati. Die Hand des Mörders z. B. hat ihre Kraft zur Bluttat nur von Gottes Mitwirken, aber an der Sünde selbst hat Gott keinen Teil.

B. Die Wunder und die Ordnung der Naturgesetze.

1. Wunder sind Akte der göttlichen Weltregierung, in welchen Gott unmittelbar, auf eine vom gewöhnlichen Naturverlauf abweichenden Weise wirksam ist. (Miracula sunt divinae gubernationis actus, quibus praeter naturae vim, etsi non contra naturae legem, ad juvandum summum bonum in rerum natura aliquid efficitur).

Nur Gott allein thut Wunder; als absolute Kausalität wirkt er sie ohne Mittelursachen (providentia extraordinaria), und zwar auf dem Gebiet der Natur, ohne jedoch die Ordnung der Naturgesetze zu zerstören. Sie geschehen nicht willkürlich, sondern dienen stets den göttlichen Heilszwecken. —

Schon Augustin wies darauf hin, daß das Wunder seinen Grund im göttlichen Willen habe, Gott aber über die Natur eine absolute Herrschaft ausübe. Im Wunder thue Gott nichts wider die Natur; möchten auch uns ungewöhnliche Dinge widernatürlich erscheinen, so doch nicht Gott, dem Schöpfer der Natur. — Dagegen verwechselte Thomas von Aquin den übernatürlichen Ursprung des Wunders mit einer über- und widernatürlichen Wirksamkeit in der Natur und behauptete: Gott hebe um eines höhern Zweckes willen die Naturgesetze auf und stelle sie dann, wenn er seinen Zweck erreicht habe, wieder her. Er nahm also für jedes Wunder zwei Akte an, ein miraculum suspensionis et restitutionis. Diese Auffassung wirft aber nicht nur auf Gott den Schein, als habe er eine unvollkommene Weltschöpfung zu stande gebracht und müßte ihr nun noch nachträglich durch Wunder nachhelfen, sondern sie ruht auch auf der Vorstellung, als ob die Gesetze der Naturwelt ein ganz für sich bestehendes Gebiet seien, während sie doch unzweifelhaft einer höheren Weltordnung, der Seligkeitswelt dienen. „Die Naturgesetze haben nur nach einer Seite hin, unter sich, das Feste und Undurchbrechliche, was wir als ihr ganzes Wesen anzusehen gewohnt sind; nach der andern Seite, nach Gott hin, sind sie andern Regeln, nämlich den dem Reiche der Seligkeit angehörigen Regeln unterworfen, und die Anwendung dieser letztern Regeln erfolgt nach dem Gange, welchen der Kampf wider Gott und der Siegesschritt Gottes wider die Sünde nimmt. Ein Wunder ist für uns also ein Durchbruch (Durchblick) jener höheren Ordnung der Dinge durch die niedere Ordnung derselben, die Herauskehrung einer andern nach der Seligkeitswelt hingewendeten Seite der Naturwelt" (Vilmar). „Wunder auf Erden, sagt Jean Paul, sind Naturgesetze im Himmel"; sie sind ein Beweis dafür, daß eine höhere Ordnung der Dinge in diese natürliche Welt hineingreift. Lange, Ebrard und Martensen nehmen deshalb bei den vorhandenen Naturgesetzen eine schon angeschaffene Disposition für höhere Einwirkungen göttlicher Ordnung an.

2. Bedeutung und Zweck. Alle Wunder haben einen sittlichen Zweck; sie sind nicht Akte der Willkür, sondern dienen stets den Zwecken des Reiches Gottes, den göttlichen Heilszwecken. Sie bilden einen wesentlichen Bestandteil der göttlichen Offenbarung, deren Beglaubigung sie sind; daher ist denn auch das Gebiet der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte so reich an Wundern.

Auf dem Wundergebiet wird man Gradunterschiede gelten lassen müssen, insofern nämlich etliche Wunder für unsern Glauben ganz unentbehrlich sind, andere dagegen mehr der menschlichen Glaubensschwachheit zu

Hülfe kommen wollen. Auch läßt es sich nicht leugnen, daß etliche Wunder die natürlichen Gesetze und Kräfte mehr, etliche sie weniger überschreiten, *wenigstens nach unsrer subjektiven Auffassung; freilich objektiv betrachtet sind* sie alle gleich. Es giebt Wunder, denen eine natürliche Unterlage fehlt, die sich vorherrschend als Schöpfungswunder (*δυνάμεις*) darstellen, andere als Vorsehungswunder (*τέρατα*).*) Nicht selten bezeichnet die Schrift auch schon die besonderen Wege, welche die Vorsehung Gottes mit den Menschen geht, als Wunder, vergl. Hiob 5, 9; Ps. 40, 6. —

Das größte aller Wunder ist und bleibt die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Dies Wunder steht im Mittelpunkt der ganzen Offenbarungsgeschichte, sodaß alle Wunder Alten und Neuen Testaments mit ihm im engsten Zusammenhang stehn und von ihm bedingt sind. Als Fleisch gewordener Gottessohn hat sich Christus der Welt durch Wort und besonders auch durch Wunder offenbart (Johs. 2, 11); ja sein Leben ist eine Kette von Wunderthaten, die einen so wesentlichen Bestandteil seines Wirkens bilden, daß wir uns Christus ohne Wunder gar nicht vorstellen können. Aber vollends unentbehrlich für unsern Glauben sind die Wunder der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, ohne die wir an ihm gar keinen Heiland haben würden. Darum werden gerade diese beiden Wunder vom Herrn selbst wie auch von seinen Aposteln so nachdrücklich hervorgehoben (Johs. 6, 62; 8, 28; Matth. 26, 64; Ap. 2. 24—36; 1. Kor. 15).

Alle Wunder Jesu zielen auf das Heil der Seelen; sie sind lauter Thaten der rettenden Liebe (*ἔργα*), nicht der Macht, — wie denn alle Naturwunder (miracula naturae) dazu dienen sollen, daß der sündige Mensch an seiner Seele genese und ein neues Leben empfange durch den heiligen Geist (miracula gratiae = Bekehrung, Wiedergeburt).

Daß die apostolische und nachapostolische Zeit besonders reich an Wunderkräften war, liegt in der Natur der Anfangszeit. Aber keineswegs sind die Wunder auf die Zeit der Kirchengründung zu beschränken, sondern auch heute noch geschehen solche, und zwar nicht bloß Vorsehungswunder und geistliche Mirakel, sondern wirkliche Wunder, im großen Weltverlauf wie im Lebenslauf des Einzelnen**). Schon die Gebetserhörungen sind Wunder. Das gläubige Gebet, das Gebet im Namen Jesu, trägt Gott und Welt bewegende Kräfte in sich und ist der Erhörung gewiß (Johs. 16, 23; Matth. 21, 22). Bringt doch der gläubige Beter nicht etwas Gott Fremdes,

---

*) Die Schrift hat für Wunder verschiedene Bezeichnungen: פֶּלֶא, *θαυμάσιον*, miraculum; מוֹפֵת *τέρας*, prodigium = ein Staunen erregendes Ereignis; גְּבוּרָה *δύναμις* = eine über das Naturbereich hinausgehende Kraftwirkung Gottes; אוֹת, *σημεῖον*, signum; ferner *ἔργα* u. a.

**) Damit soll jedoch der abergläubischen Wundersucht der Katholischen nicht das Wort geredet sein. Ein Mirakelglaube, der es nur auf äußere Hülfe abgesehen hat statt auf das Seelenheil der Menschen und auf Gottes Ehre, verkennt gänzlich den Zweck des Wunders. — Es giebt aber nicht bloß erdichtete Wunder, welche nur in der abergläubischen Einbildung existieren, sondern auch falsche, gottwidrige Wunder, die durch dämonische Einwirkungen auf die Naturwelt zustande kommen (Magie, Zauberei — vergl. Ex. 7, 11; Deut. 13, 2; Matth. 24, 24; 2. Thes. 2, 9). Die alten Dogmatiker rechneten sie zu den sog. mirabilia, im Gegensatz zu dem miracula; unter den letzteren verstanden sie die eigentlichen Wunder, die nur Gott thut; unter den ersteren aber solche, die von geschaffenen Wesen, Engeln und Dämonen verrichtet werden.

nicht sein Eignes vor Gott, sondern das, was Gott selbst will; denn ein Gotteskind kommt nicht in seinem, sondern in Jesu Namen, mit dem es eins ist und in innigster Lebensgemeinschaft steht, dessen Blut für es redet (Hebr. 12, 24), dessen Geist aus ihm zu Gott spricht (Gal. 4, 6). Mit dem Befehl: Ihr sollt beten! hat Gott selbst das gläubige Gebet in die Ordnung der Bedingungen und Vermittelungen seiner Vorsehung mit aufgenommen, in seinen Ratschluß mit eingerechnet und ihm Anteil gegeben an seiner Weltregierung. Hiernach ist der Einwand zu beurteilen, den die Fatalisten, Deisten u. a. erhoben haben: Wie kann Gott, wenn er wirklich die Welt regiert, Gebete erhören und sich von menschlichen Einflüssen leiten lassen? Und wie kann auf den Gang der Welt, welche nach unveränderlichen Naturgesetzen selbständig fortbesteht, eines Menschen Gebet etwas einwirken, da dies nicht einmal Gott vermag? Wer an einen lebendigen persönlichen Gott glaubt, dessen Verhältnis zu uns das eines Vaters zu seinen Kindern ist, wird keinen Augenblick an der Möglichkeit und Wirklichkeit der Gebetserhörung zweifeln können.

Schleiermacher, vom Standpunkt des frommen Gefühls ausgehend, nennt das Gebet ein Vorgefühl dessen, was Gott thun wolle. Auch nach Ritschl soll das Gebet auf Gott und seine Weltordnung keinerlei Einwirkung haben; ihm erscheint deshalb das Bittgebet als völlig zwecklos, nur das Dankgebet will er noch gelten lassen.

3. Leugnung der biblischen Wunder. Die ältere Zeit wagte es noch nicht, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder in Zweifel zu ziehen; dies geschah zuerst durch den Pantheisten Spinoza († 1677) und den Deisten Hume († 1776), denen dann die Rationalisten mit ihren lächerlichen Wundererklärungen folgten, besonders Paulus († 1851); und bis in die Gegenwart setzt sich die Opposition gegen den Glauben an Wunder fort, — wir erinnern nur an de Wette († 1849), Strauß († 1874), Schweizer († 1888), Biedermann († 1885), Lipsius, B. Weiß, Sell, A. Harnack u. a.

Bernh. Weiß verdünnt den Wunderbegriff dahin, daß sich „in der Erinnerung der Augenzeugen die Tendenz geltend mache, natürliche Ereignisse im Lichte des Wunderbaren zu betrachten.“ Nach seiner Meinung sind Jesu Wunderthaten nicht als Ausfluß einer dem Herrn eigentümlichen Allmacht zu denken, sondern als Werke, die Gott durch ihn gethan, die er von Gott erbeten und für die er Gott gepriesen hat. Das Heilverfahren Jesu führt Weiß darauf zurück, daß der Herr „eine körperliche Heilgabe besaß, deren Wirkung sich durch Berührung vermittelte“. Die vom Herrn vollzogenen Totenerweckungen leugnet er; nach seiner Meinung waren die betreffenden Toten schon vorher von Gott lebendig gemacht, und Jesu fiel nur die Aufgabe zu, sie aufstehen zu heißen. Das Wunder von Cana ist ihm ein bloßes Vorsehungswunder: „in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise haben sich die Mittel zur Abhülfe der entstandenen Verlegenheit dargeboten“; die Jünger aber sollen, „sobald die Erinnerung an die Details des Hergangs verblaßt und nur der Eindruck des geschehenen Wunders zurückgeblieben war,“ dies Wunder dann als ein Allmachtswunder aufgefaßt haben. — Auch die Speisung der 5000 ist ihm kein schöpferisches Gotteswunder, sondern sie soll dadurch ermöglicht sein, daß die Anwesenden dem Herrn ihre Speisevorräte zur Verfügung stellten. — Das Wandeln Jesu auf dem Meer deutet er dahin um, daß durch

eine göttliche Fügung gerade in dem Augenblick, wo die Jünger den Herrn am Ufer wandeln sahen, die Gefahr beseitigt war und die Landung rasch stattfinden konnte; die Erinnerung hieran soll sich dann später bei den Jüngern zu einem *wirklichen Wunder gestaltet haben.* — Die Heilung des Besessenen führt Weiß darauf zurück, daß sich der Herr dem jüdischen Wahnglauben accommodiert habe, als ob es wirkliche Besessenheit gebe u. s. w., vergl. das „Leben Jesu" von Weiß.

Neuerdings versucht man sogar, die biblischen Heilwunder mit dem **Hypnotismus** in Verbindung zu bringen und die vom Herrn verrichteten Krankenheilungen, sowie *alles Übernatürliche* in Jesu Leben durch Suggestion, Autosuggestion ꝛc. zu erklären. So behauptet man z. B.: bei der Hochzeit von Cana sei die Verwandlung des Wassers in Wein nur durch Suggestion der Sinnestäuschung zustande gekommen, sodaß die Anwesenden Wein schmeckten, obwohl sie Wasser tranken*). Lange spricht von „Stimmungswundern". —

Anm. Hase stellt in seinem Hutterus rediv. die zahlreichen **Einwendungen gegen die Wunder** in folgender Weise zusammen: „1. Gegen ihre moralische Möglichkeit von seiten Gottes: a) Gott als Schöpfer der Naturgesetze erklärt ihre Unvollkommenheit und widerspricht sich selbst, falls er sie aufhebt. b) Wunder sind nicht vereinbar mit der Unwandelbarkeit Gottes, denn diese fordert eine Wirkungsweise nach einerlei Gesetzen; noch mit der Allwissenheit, denn indem Gott voraussah, daß eine wunderbare Wirkung zur Beförderung moralischer Zwecke nötig war, mußte er sie auch von Anfang an vorausbestimmen und dadurch in die Reihe natürlicher Entwickelungen einfügen. c) Gott würde durch Wunder die Heiligkeit des Sittengesetzes zerstören und durch Nährung eines bequemen Wunderglaubens an leibliche Versorgung, übernatürliche Belehrung und Erleuchtung die Tugend hindern. — 2. Gegen die moralische und intellektuelle Möglichkeit von seiten des Menschen: a) die sinnliche Wahrnehmung einer übersinnlichen Ursache ist ein Widerspruch, da wir nur Sinnliches wahrnehmen. b) Alles Werden müssen wir nach dem Gesetz der Kausalität denken. Zum begründeten Schlusse auf eine übernatürliche Kausalität gehört die Kenntnis der ganzen natürlichen Kausalität oder Naturkraft, die wir nicht besitzen. Daher das Wunder nur ein von der Unwissenheit in ein vermeintes Wissen verkehrtes Nichtwissen ist. — 3. Gegen die biblischen Wunder insbesondere: a) Überall im Altertum und bei ungebildeten Völkern findet man Wunderthäter (die ägypt. Zauberer, Apollonius von Tyana ꝛc.). b) Bei der Wundersucht des Zeitalters konnte durch Auslassung von Nebenumständen und durch eingemischtes Urteil der Erzähler das wunderhafte Ansehen leicht entstehen. Kein Wunder ist in solcher Umgebung geschehen und von einer Anzahl so hinreichend gebildeter und besonnener Menschen bezeugt worden, daß Selbsttäuschung unmöglich wäre. c) Vieles wird als Wunder erzählt, was als natürlich geschehen nachzuweisen ist, z. B. der Gang durchs rote Meer, das Manna ꝛc. Ist aber einmal ein Wunder erklärt, so verschwinden alle, da nur die Kenntnis der näheren Umstände uns fehlt, um auf gleiche Weise zu erklären, was in der Erzählungsweise zum Wunder geworden ist. d) Jesus hat die Wundersucht getadelt, und weder er noch Paulus dem Wunder große Wichtigkeit beigelegt (Matth. 12, 39; 16, 1; Johs. 4, 48; 14, 12; Gal. 1, 8; 2. Thes. 2, 9). e) Auch unbedeutenden oder bösen Menschen, selbst falschen Propheten werden Wunder zugeschrieben, ohne daß ihre Thaten äußerlich auf eine bestimmte Weise von göttlichen Wundern unterschieden würden (Matth. 12, 27; 24, 24; Mark. 13, 22; Luk. 11, 19; 2. Thess. 2, 9 ꝛc.). f) Was die Heilungen Jesu betrifft, so waren die Priester, Propheten und insbesondere die Essener zugleich Ärzte, Jesus aber brauchte gleich ihnen zu körperlichen Heilungen äußere Mittel (Mark. 7, 32; 6, 13; 8, 22; Johs. 9, 6); für psychische Heilungen fordert er jene geistige Hinneigung (πίστις), welche die natürliche Bedingung derselben ist, und konnte in Ermangelung derselben nichts vollbringen (Matth. 13, 58; Mark. 6, 5). g) Die Wunder Jesu bewirkten unter den Juden nur einen flüchtigen Beifall, der mit allgemeiner Verwerfung endete; unter den Griechen ist die Kirche erst wahrhaft gegründet worden, fast ohne Wunder. h) Die fortwährenden Wunder, welche die katholische Kirche unter die Zeugnisse ihrer Alleingültigkeit rechnet, sind zum Teil nicht minder außerordentlich und verbürgt, als die evangelischen Wunder." —

*) Vergl. des Verfassers Schriftchen: Der Hypnotismus, 1894.

Von den rationalistischen Erklärungsversuchen der Wunder Jesu giebt Hase folgende Übersicht: „1. Materielle Erklärung, Ableitung der anerkannten Thatsachen aus übernatürlichen Ursachen: a) Physisch, wiefern Jesus aus ungewöhnlicher Kenntnis der Naturkräfte Wunder vollbracht habe, z. B. Heilung durch medizinische Mittel, Wandeln auf dem Wasser durch Wassertreten. b) Psychisch, wiefern Jesus durch geistige Kraft wirkte, z. B. Wahnsinnige heilte durch Eingehen auf die Meinung, daß die Dämonen dem Messias weichen müßten; beide Erklärungsarten stets mit einander verbunden, entweder je nachdem die eine oder andere bequemer scheint nach der Art einer Krankheit, oder vereinigt wie bei Heilungen durch Magnetismus (Paulus, Eck). Hierher gehört auch Täuschung, Vollziehung der Wunder durch geheime Freunde (Venturini). 2. Formelle oder genetische Erklärung, Ableitung der wunderbaren Erzählung aus natürlichen Thatsachen oder bloßer Erdichtung: a) Allegorisch oder symbolisch (Woolston, zuweilen Weiße), inwiefern die Evangelisten nichts Historisches, sondern bloß Sinnbilder religiöser Ideen darstellen wollten, z. B. Auferweckung des Lazarus = die Erweckung des sittlich erstorbenen Menschen durch das Christentum zum neuen, sittlichen Leben; Auferstehung Jesu = der Sieg des Christentums über das Judentum; Versuchung in der Wüste = innere Verlockung b) Mythisch (Strauß), wiefern erst allmählich in der christlichen Sage das einfache Faktum ein wunderbares Ansehen erhielt, z. B. Geburt und Himmelfahrt Jesu. Der echte Mythus ist nicht durch Trug, sondern durch unwillkürliche Volkspoesie entstanden, ist seiner Form nach immer historisch, wird aber, je nachdem er mehr von einer historischen Thatsache oder von einem Philosophem, als dessen allegorische Darstellung, ausgegangen scheint, historischer oder philosophischer Mythus genannt. c) Grammatisch oder exegetisch, z. B. (Paulus) das Wandeln auf dem See = ein Wandeln am See; der Stater im Munde des Fisches = sprüchwörtlich für den Verkauf desselben; die Speisung der 5000 = ein Gastmahl durch gegenseitige Mitteilung, deren Beispiel von Jesu ausging."

Weissagungen. Wie schon angedeutet wurde, unterscheidet die alte Dogmatik zwischen miracula et mirabilia, ferner zwischen miracula naturae et gratiae; eine weitere Unterscheidung ist die zwischen miracula potentiae et praescientiae. Daß sie hiernach die Weissagungen zu den Wundern rechnet, hat seinen Grund darin, weil auch bei der Prophetie eine Durchbrechung des gewöhnlichen Weltverlaufs stattfindet, und das Vermögen der Präscienz über das natürliche Sehen, Ahnen und Berechnen weit hinausliegt. Denn

Weissagen heißt aus göttlicher Erleuchtung und unter dem Einfluß Gottes heilige Wahrheiten verkündigen, insbesondere künftige Dinge schauen und voraussagen, welche mit der Entwickelung des Reiches Gottes zusammenhängen.

Der Mittelpunkt aller alttestamentlichen Prophetie ist bekanntlich der Messias; die neutestamentliche Weissagung hat es vornehmlich mit der Zukunft der Kirche zu thun und beruht auf dem *χάρισμα προφητείας* (Röm. 12, 6; 1. Kor. 12; 1. Theff. 5, 19—20).

Wie die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders, ist auch die der Weissagung vom Unglauben bestritten worden. Selbstverständlich wird man da von Weissagungen nichts wissen wollen, wo man einen persönlichen Gott leugnet und nur noch eine bewußtlose Naturkraft ohne Geist und Selbstbewußtsein kennt. Auf diesem pantheistisch-naturalistischen Standpunkt kann weder von einem göttlichen Voraussissen, wovon die Weissagung doch zunächst abhängt, die Rede sein, noch von einem persönlichen, lebendigen Verkehr Gottes mit der Welt, insbesondere der Menschenwelt, worauf die Weissagung beruht, noch von Zwecken des Reiches Gottes, mit dem sie im Zusammenhang steht. Ebenso wenig wird man auf deistischem Standpunkte die Weissagung gelten lassen; denn hier greift ja Gott gar nicht weiter in den Gang der von ihm geschaffenen Welt ein.

Die wichtigsten Einwendungen von dieser Seite sind nach Hase folgende: „1. Weissagungen sind unmöglich von seiten Gottes, denn a) sie setzen Fatalismus voraus, der alle Tugend zerstört; b) würden nur durch Wunder geschehen können, Gott aber kann nicht Wunder thun. 2. Unmöglich von seiten des Menschen, a) sofern er sich auf keine Weise davon überzeugen kann, eine unmittelbare Offenbarung empfangen zu haben, wenigstens nicht vor der Erfüllung, und auch diese könnte durch Zufall geschehen sein; b) der Glaube an Weissagungen hat Schwärmereien, ja Wahnsinn erzeugt, da man seine Einbildungen oder Vorgefühle für göttliche Eingebungen hielt. 3. Weissagungen werden bei allen alten Völkern gefunden, und noch jetzt von rohen Völkern und ungebildeten Menschen geglaubt. 4. Unwürdige Menschen werden in der heiligen Schrift als Organe der Weissagungen angeführt (Jon. 1, 3; 4, 1; 1. Sam. 15, 32; Johs. 11, 51). 5. Die Weissagungen des Alten und Neuen Testaments sind meist vieldeutig und unbestimmt. (Strauß: Bestimmtere Hinweisungen sind weiter nichts als politische Gutachten, deren Eintreffen dem staatsklugen Blick ihrer Urheber Ehre macht; während nicht wenige dieser Weissagungen, besonders derer, die sich auf Bestimmung des Einzelnen einlassen, niemals in Erfüllung gegangen sind. (Jes. 22; 29; 34; 63; 66; Ezech. 38 ff.; Hos. 9, 3; 11, 5; Dan. 2, 7). 6. Viele sind nicht erfüllt worden, namentlich messianische: Jes. 34; 63; 66; Luk. 1, 32; Ap. 2, 30; Matth. 16, 28; 26, 32; Ap. 1, 4; Johs. 21, 22; 1. Thess. 4, 15; 5, 1 ꝛc.; 1. Kor. 15, 51. 7. Wirklich erfüllte Weissagungen sind post eventum gebildet. (Gen. 25, 23; 27, 27 ꝛc.; Num. 24, 17 ꝛc.; Deut. 33; 1. Kg. 13, 2; 14, 15; Dan. 7; Matth. 23, 34). 8. Weder Jesus hat von den Propheten eine hohe Meinung gehabt (Matth. 11, 11), noch Paulus vom Weissagen (1. Kor. 13, 9). — Gegen die eignen Weissagungen Jesu insbesondere (Matth. 12, 40; 16, 21; 20, 17 ꝛc.; 24, 1 ꝛc; 26, 34; Mark. 9, 31; 14, 58; Luk. 9, 22 ꝛc.; 18, 31; 24, 7; Joh. 2, 19 ꝛc): Den Untergang des jüdischen Staates konnte damals jeder erfahrene Beobachter voraussagen; die hiermit genau verbundene Weissagung der Wiederkunft Christi ist noch jetzt nicht erfüllt, obwohl die ganze apostolische Kirche nicht unberechtigt durch Jesu eigne Aussprüche sie nahe erwartete. Gegen die Vorhersagung seiner Auferstehung: a) Jesus nahm bei der Einsetzung des Abendmahls einen Abschied für dieses Leben; b) er empfand auf Gethsemane eine Todesangst, welche bei der Gewißheit der Auferstehung unerklärlich oder unwürdig wäre; c) die Jünger hatten nicht eine ferne Hoffnung, und gedachten nicht einmal dann der Weissagung, als sie schon erfüllt war; d) der Auferstandene berief sich nicht auf eigne Weissagung, daß alles so geschehen mußte, sondern auf die des Alten Testaments, von denen wir selbst beurteilen können, daß sie nirgends die Auferstehung des Messias klar verkünden."

§ 17.

Die Engel.

Ein integrierender Teil der von Gott geschaffenen Welt sind die Engelgeister (Neh. 9, 6; Kol. 1, 16).

Engel sind von Gott geschaffene persönliche Wesen von höherer, rein geistiger Natur, deren sich die göttliche Vorsehung als Werkzeuge bedient für Zwecke des Reiches Gottes. Sunt angeli substantiae spirituales h. e. omnis corporeae (tam crassioris quam subtilioris) molis expertes, finitae, completae adeoque verae hypostases. Sunt porro angeli substantiae intelligentes et tum sui ipsius tum aliarum rerum cognitione et intelligentia maxime pollent.

1. Die **Existenz** der Engelwelt verbürgt uns die Schrift Alten wie Neuen Testaments in vielen Aussprüchen, während uns die natürliche Erkenntnis keine Gewißheit über sie giebt; es handelt sich hier also um einen articulus purus.

Daß wie weiland der Sadducäismus (Ap. 23, 8), so auch der Rationalismus, Pantheismus und Naturalismus einen Engelglauben ablehnt, ist erklärlich. Auf diesem Standpunkte sieht man

die Engel höchstens als poetische Personifikationen der göttlichen Macht und Weisheit oder der Naturkräfte an (Naturgeister, Quellgeister ꝛc.); auch hat man behauptet, daß die biblische Engellehre ein Rest polytheistischen und mythologischen Aberglaubens sei, dem sich der Herr mit seinen Aposteln accommodiert habe. Schleiermacher verweist sie in das Gebiet der frommen Dichtung. Von neuern Theologen denkt sich Martensen die Engel als ideelle Mächte, als eine „Welt der Ideen", und zwar „sofern sie angeschaut werden, als lebendige Mächte, wirkende Geister"; der Begriff der Persönlichkeit ist ihm ein fließender. Am heftigsten hat wohl Strauß die Engellehre bekämpft, der sie mit der modernen Weltanschauung absolut nicht in Einklang zu bringen weiß, zumal die Existenz der Engel durch das kopernikanische System zur Unmöglichkeit geworden sein soll.*)

2. Die **Namen**, welche die heilige Schrift den Engeln beilegt, geben uns schon wertvolle Aufschlüsse über deren Natur und Wesen. Zwar gilt dies von dem eigentlichen Amtsnamen מַלְאָכִים, ἄγγελοι, Engel am wenigsten; denn diese Bezeichnung bringt nur ihre Botenfunktion zum Ausdruck, daß die Engel Diener und Werkzeuge Gottes sind zur Vollstreckung seines Willens in Gnade und Gericht. Ein Bote Gottes kann auch ein Mensch sein (ein Priester, Mal. 2, 7; ein Prophet, Jes. 6, 8; der Vorläufer Johannes, Mal. 3, 1; Mark. 1, 2; die Apostel, die Vorsteher der kleinasiatischen Gemeinden, Off. 2 u. 3), und im höchsten Sinn ist es Christus selbst als der vom Vater gesandte Engel des Bundes (Mal. 3, 1; Johs. 8, 28; Hebr. 3, 1), vergl. bei maleach Jahve.

Weit bedeutsamer ist der Name בְּנֵי הָאֱלֹהִים, Söhne Gottes (Hiob 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7), womit ihr übermenschlicher Charakter ausgedrückt wird, daß sie im Vergleich mit Menschen höhere, Gott näher stehende Wesen sind. Als קְדֹשִׁים, Heilige (Ps. 89, 8; Hiob 5, 1; Sach. 14, 5; Dan. 4, 14; Matth. 25, 31) werden sie als solche Geschöpfe bezeichnet, deren Wesen und Willen Gott konform ist, also ohne Sünde, und darum auch dem Tode nicht unterworfen. Dazu bezeichnet sie Ps. 103, 20 als גִּבּוֹרִים, als starke Helden. Ferner heißen sie Hebr. 1, 14 *πνεύματα λειτουργικά*, dienstbare Geister; es muß ihnen also persönliche Selbständigkeit und Bewußtsein zukommen. Sind sie auch endliche, weil geschaffene Geister, so doch vollkommene Geister, die zur Bildung der vollständigen Persönlichkeit eines Leibes nicht bedürfen.

3. Die **Natur** der Engel ist demnach dahin zu bestimmen, daß die Engel

a) endliche Geister sind, von Gott geschaffene Geister; das liegt sowohl im Gottes- wie im Engelbegriff. Nehmen doch die Engel als dienstbare Geister Gott gegenüber (bezw. Christo gegenüber, Hebr. 1) eine ihm untergeordnete, von ihm abhängige Stellung ein, wie sie allen Kreaturen zukommt, sodaß die Engel Ps. 148 mit allen andern geschaffenen Dingen und Wesen zusammengestellt werden. Was aber Gott betrifft, so ist er die

---

*) In das andere Extrem verfällt Swedenborg und der Spiritismus. Dem ersteren sind die Engel die Geister verstorbener Menschen, mit denen die Menschenwelt in handgreiflichem Verkehr stehen soll. Der Spiritismus aber will den Verkehr mit dem Geisterreich auf nekromantischem Wege unterhalten.

absolute Kausalität; außer ihm giebt es nichts Ungeschaffenes, vielmehr hat alles von Gott sein Dasein, und zwar durch den Sohn, Johs. 1, 3, was Kol. 1, 16 ausdrücklich aussagt. Demgemäß machte das Nicänum zu dem creatorem coeli et terrae des Apostolikums den Zusatz: visibilium et invisibilium.

Die Zeit der Engelschöpfung giebt die heilige Schrift nicht an. Es darf aber wohl vermutet werden, daß sie nicht vor (Origenes), auch nicht nach, sondern während der Weltschöpfung stattfand, da vor die Weltschöpfung die Ewigkeit fällt (Ps. 90, 2) und nach derselben Gott ruhte, d. h. aufhörte zu schaffen. — Über den Tag gehen die Meinungen auseinander. Augustin dachte an den 1. Schöpfungstag und brachte die Erschaffung der Engel mit der des Lichtes in Zusammenhang. Andere vermuten den 4. Tag, worauf Gen. 2, 1 (also ward vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer) hinzudeuten scheint. Falls nämlich in dieser Stelle auch die Schöpfung der Engelwelt miteinbegriffen ist — und es scheint fast so, da auch sonst unter dem Himmelsheer sowohl das Sternenheer (Deut. 4, 19) wie auch das Engelheer (Gen. 32, 1—2; Luk. 2, 13) *verstanden wird und zuweilen auch* beides unter diesem Namen zusammengefaßt wird (Jos. 5, 14; Neh. 9, 6; Hiob 38, 7) —, liegt die Vermutung nicht fern, daß Gen. 1, 16 mit dem Sternenheer zugleich auch das Engelheer geschaffen sei. Damit dürfte wohl auch Hiob 38, 7 stimmen, wo Sterne und Engel als solche zusammengestellt sind*), welche den Schöpfer gleich bei der Schöpfung preisen (Da mich die Morgensterne mit einander lobten und jauchzten alle Kinder Gottes = Engel). So u. a. Philippi, während z. B. Kurtz, wie schon Origenes, die Schöpfung der Engel vor die Erschaffung der Welt setzt.

Daß die Engel Geschöpfe und nicht Emanationen Gottes sind, aus göttlichem Urgrunde in stufenweis absteigender Entwickelung hervorgegangen (gnostisch, vergl. § 5), ist nach der Schrift außer Zweifel (Ps. 33, 6). Und zwar sind sie

b) rein geistige Geschöpfe und Persönlichkeiten, körperlos und unsichtbar. Daß sie als Geister keinen grobmateriellen Leib haben, ist selbstverständlich (Luk. 24, 39); es fragt sich nur, ob ihnen nicht wenigstens ein ätherischer oder pneumatischer Leib zuzusprechen sei. Die älteste Kirche neigte dieser Meinung zu, aber das 4. Laterankonzil von 1215 entschied sich für die absolute Unkörperlichkeit der Engel. Denselben Standpunkt vertraten auch die Scholastiker und alten Dogmatiker**). In neuerer Zeit hat man sich aber nach dem Vorgang der Theosophen und Supranaturalisten hie und da wieder der älteren Anschauung zugewendet und den Engeln einen pneumatisch-ätherischen oder lichtähnlichen Leib zugeschrieben, weil eine Kreatur ohne Leiblichkeit nicht denkbar sei. So besonders Kurtz, der eine Menschengestalt vermutet. Vilmar bezeichnet die Engel als transparente, für das Wesen Gottes höchst receptive Wesen, durch welche Gott direkt sprechen kann, — was zum Teil in Visionen geschieht (Ap. 10, 3; 27, 23; 16, 9). Jedenfalls sind die Engel als Geister an keinen Körper gebunden,

---

*) Hieraus folgt jedoch nicht, daß die Sterne die Wohnsitze der Engel seien.

**) Letztere bezeichnen deshalb die Engel als substantiae completae (sive per se subsistentes), weil sie nicht erst eines Körpers bedürfen, um mit diesem vereint eine Person zu bilden, — im Gegensatz zu der leibgeistigen Persönlichkeit des Menschen, dessen Seele ein spiritus incompletus ist und des Leibes bedarf, um einen vollständigen Menschen zu bilden.

können aber ohne ihre Persönlichkeit aufzugeben je nach Bedürfnis ihrer Botenfunktion eine Gestalt annehmen (Ps. 104, 4; 2. Kg. 6, 17), vor allem die eines Menschen, und zwar eines Mannes oder Jünglings (vergl. Gen. 32, 25 u. a. Angelophanieen), reden in menschlicher Sprache, genießen Speise, sind bekleidet (Luk. 24, 4; Mark. 16, 5; Matth. 28, 3 erwähnen hell glänzende Kleider) und teilweise mit Flügeln versehen (Jes. 6, 2; Ezech. 1, 10; 11, 22; Off. 14, 6).

Da die Engel an sich unkörperliche, rein geistige Wesen sind, so kann bei ihnen von Geschlechtlichkeit und Fortpflanzung*), von Vermehrung, Wachstum und Tod keine Rede sein (Matth. 22, 30; Luk. 20, 35—36). Durch simultane Schöpfung sind sie in unermeßlich großer Zahl vorhanden, worauf schon der Name Zebaoth hinweist; ihrer sind viel 1000 mal 1000 (Deut. 33, 2; Ps. 68, 18; Dan. 7, 10; 2. Kg. 6, 17; Matth. 26, 53; Hebr. 12, 22). — Ihrer Natur und Bestimmung entsprechend sind diese himmlischen Geister

c) mit höheren Gaben und Eigenschaften ausgestattet; sie nehmen zur Zeit, wo der Mensch in einem Leibe von Fleisch und Blut lebt, eine dem Menschen übergeordnete Stellung ein (Hebr. 2, 7). Im Himmel aber werden die Seligen den Engeln ähnlich sein (*ἰσάγγελοι*, Luk. 20, 36), und in das Bild des Herrn verkläret werden (2. Kor. 3, 18; Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 49; 2. Petri 1, 4). Nach ihrer physischen Natur sind die Engel, wie die alten Dogmatiker hervorheben, weder teilbar noch sichtbar (indivisibilitas, invisibilitas, Kol. 1, 16), sind auch nicht wandelbar, und darum keiner Veränderung (immutabilitas), auch nicht dem Tode (immortalitas) unterworfen, sondern haben ewige Dauer; ferner sind sie auch nicht an einen Raum gebunden, sondern sie können, obwohl nicht allgegenwärtig wie Gott, jederzeit an einem beliebigen Orte sein (illocalitas); und da sie über Raum und Zeit erhaben sind, vermögen sie sich mit unermeßlicher Geschwindigkeit zu bewegen (agilitas Ps. 104, 4; ein Symbol ihrer Schnelligkeit sind ihre Flügel). Endlich besitzen sie auch ein höheres

*) Was Gen. 6, 1 ff. über die bene elohim berichtet wird, nötigt zu der Annahme — falls es sich nicht um Mischehen zwischen frommen Sethiten und gottlosen Kainitinnen handelt —, daß dieselben sich erst mit den Töchtern der Menschen geschlechtlich vermischen konnten, nachdem sie eine menschliche Leiblichkeit angenommen hatten. Bekanntlich ist es eine vielumstrittene Frage, wer unter den „Söhnen Gottes" gemeint ist. Die einen erklären die bene elohim als Kinder Gottes im eigentlichen Sinne und denken an die frommen Nachkommen Seths; so schon Theodoret, Chrysostomus, Cyrill, Augustin, ferner Luther, Melanchthon, Calvin u. a., und von den Neueren Hengstenberg, Gerlach, Ebrard, Hävernick, Keil, Lange, Philippi, Kahnis, Öhler ꝛc. Andere dagegen denken an gefallene Engel, und nehmen zum Teil einen neuen, bei dieser Gelegenheit stattgehabten Sündenfall an; so zumeist die älteste Kirche und die Synagoge, sowie viele der Neueren, besonders Kurtz (vergl. dessen Schrift: Die Ehen der Söhne Gottes ꝛc. 1857), Drechsler, Baumgarten, v. Hofmann, Delitzsch, Tuch, Knobel, Ewald, Hupfeld, Hölemann, Schrader, Twesten, Nitzsch, Meusel u. a. Auch wir neigen der Meinung von Kurtz zu, welcher (im Lehrbuch der heiligen Schrift) folgende Begründung giebt: „Der Ausdruck Gottessöhne (Elohimssöhne) bezeichnet nach stehendem Sprachgebrauche im A. T. (Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25) die Engel; und in diesem Sinne muß er nach den Gesetzen der Auslegung auch hier genommen werden, zumal der Gegensatz zu den Töchtern der Menschen (Adamstöchtern) ein Objekt außerhalb der Menschheit unabweisbar fordert. So haben es auch die Apostel Petrus (2. Brief 2, 4—5) und Judas (V. 6—7), sowie sämtliche Kirchenväter bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts verstanden. Später jedoch deutete man den Bericht von Mischehen der frommen Sethiten mit gottlosen Kainitinnen, womit aber ganz unvereinbar ist: 1. Der Name der Elohimssöhne; — hätte die Urkunde

Maß von Macht, und haben sich als starke Helden genugsam bewährt (Ps. 103, 20; 2. Thess. 1, 7; 2. Petri 2, 11; 2. Kg. 6; Matth. 28, 2; Ap. 12, 7, vergl. Matth. 24, 31; 26, 53). — Nach ihrer geistigen Natur im engeren Sinne sind sie Wesen von höherer Intelligenz. Ihr Wissen, das zwar im Vergleich zu dem göttlichen ein beschränktes ist (Matth. 24, 36; 1. Petri 1, 12; Eph. 3, 10), überragt das menschliche weit (2. Sam. 14, 20), was schon aus ihrer nahen Stellung zu Gott, dessen Befehle sie ausrichten und den sie als Zeugen begleiten, erklärlich ist (Dan. 9, 20 2c.; 10, 14 2c.; 11, 2 2c.; Matth. 18, 10; Deut. 33, 2). — Nach ihrer ethischen Natur sind sie heilige, sündlose Wesen (Ps. 89, 6; Matth. 25, 31). —

Wie alles, was aus Gottes Schöpferhand hervorging, gut war, so waren es auch die Engel in ihrem uranfänglichen Unschuldszustande (status gratiae); sie waren ursprünglich alle gleich gut, heilig und gerecht, und hatten die Fähigkeit, Gottes Willen vollkommen zu erfüllen. Als sittliche Persönlichkeiten muß ihnen aber auch die Fähigkeit der Selbstbestimmung, die Freiheit der Selbstentscheidung (Wahlfreiheit) inne gewohnt haben. In dieser ihrer Freiheit lag zugleich die Möglichkeit, die ihnen von Gott gesetzten Schranken zu überschreiten, von Gott abzufallen. Die guten Engel bestanden diese Probe, die bösen Engel entschieden sich gegen Gott und fielen.

A. Gute Engel

sind solche, die Gott treu und gehorsam blieben, ihre anerschaffene Heiligkeit bewahrten und zum Lohn dafür eine Erhöhung der ihnen anerschaffenen Eigenschaften und Kräfte erfuhren, auch zu einer höheren sittlichen Vollendung gelangten, sodaß sie fortan nicht mehr sündigen können; das posse non peccare wurde zum non posse peccare. Damit haben sie zugleich das ihnen von Gott gesetzte Ziel erreicht; denn nun sind diese heiligen, weisen, mächtigen und seligen Geister in noch nähere Gemeinschaft mit Gott getreten

---

fromme, gläubige Menschen gemeint, so hätten nach alttestamentlichem Sprachgebrauch diese vielmehr Söhne Jehovas (Ex. 4, 22; Deut. 14, 1; 42, 5; Jes. 1, 2) genannt werden müssen; 2. der Gegensatz zu den Menschentöchtern; 3. das Resultat dieser Ehen, aus welchen Riesen und Heroen hervorgingen; 4. die Angabe des Textes, daß dies die Helden (Heroen, Halbgötter) der Urzeit seien, als wodurch die Fabeln der heidnischen Mythologie auf ihre wahre, geschichtliche Grundlage zurückgeführt werden; 5. die Notwendigkeit eines dadurch bedingten, alles Leben vertilgenden Totalgerichtes, welche bei dieser Auffassung ebenso unbegreiflich, wie bei jener begreiflich und natürlich ist. — Gegen die letztere wird dagegen geltend gemacht: 1. Der Ausspruch des Herrn in Matth. 22, 30, daß die Engel Gottes im Himmel weder freien noch sich freien lassen; damit ist ausgesagt, daß sie „„im Himmel““, in ihrer natur- und bestimmungsmäßigen Lebensbethätigung, nicht freien, nicht aber, daß ihnen dies auch unmöglich sei, wenn sie „„ihr Fürstentum nicht bewahrend und ihre Behausung verlassend““ (Judä 6) widernatürlich in die unter ihnen stehende irdische Lebensstufe hinabsteigen. 2. Die Unkörperlichkeit, oder, nach andern, die Feinkörperlichkeit der Engel. Aber daß die Engel, wenn sie auf der Erde wirkend auftreten, auch irdische Leiblichkeit annehmen können, zeigen schon die häufigen Engelerscheinungen. 3. Die Art der göttlichen Strafe (Sündflut, vergl. Kap. 6, 5 ff.), welche dann nur die Unschuldigen und weniger Schuldigen, gar nicht aber die eigentlichen Urheber des Frevels getroffen hätte. Allein daß und wie auch die Urheber getroffen worden sind, erfahren wir aus 2. Petri 2, 4 und Judä 6: sie sind „„mit Ketten der Finsternis gebunden in die Hölle verstoßen““, — „„behalten zum Gericht des großen Tages mit ewigen Banden in Finsternis““, während Satan und seine Engel noch frei umherwandeln (1. Petri 5, 8; Eph. 6, 12 ff.), und ihre Bindung, Unschädlichmachung und Einkerkerung noch zukünftig ist (Off. 20, 1—3; 7—10).“

und zum Genuß des Anschauens Gottes gelangt, in dessen Umgebung sie leben (der Himmel ist ihre Wohnstätte) und sich stets neuer Einblicke in Gottes verborgenen Heilsrat erfreuen dürfen, so oft etwas Großes in seinem Reiche geschieht (status gloriae), vergl. Matth. 6, 10; 18, 10; 25, 31; Gal. 1, 8; 1. Tim. 5, 21; Ps. 103, 20.

2. Das **Geschäft** der guten Engel ist:

a) Gott im Himmel zu preisen und anzubeten (Jes. 6, 3; Ps. 103, 20; 148, 2; Hiob. 38, 7) und seine Befehle bei der Weltregierung und insbesondere beim Bau des Reiches Gottes auszurichten (Ps. 103, 20—21). So finden wir sie schon bei der Gesetzgebung thätig (Ap. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2), noch mehr aber bei dem Erlösungswerk — Verkündigung der Geburt Johannis und Jesu (Luk. 1, 13 und 30; 2, 10); Versuchung des Herrn (Matth. 4, 11); fortgesetzter Verkehr mit ihm (Johs. 1, 51); in Gethsemane (Luk. 22, 43); Auferstehung (Matth. 28, 2—7); Himmelfahrt (Ap. 1, 10—11); Wiederkunft zum Gericht (Matth. 25, 31; 13, 41; 1. Theff. 4, 16); ferner bei den Aposteln (Ap. 5, 19; 8, 26; 10, 3 2c.; 12, 7; 27, 23). —

b) Die Frommen auf Erden in ihren Leibesnöten zu schützen, Ps. 34, 8; 91; 11—12; Hebr. 1, 14 (so bei Abraham und Lot, Gen. 19; Jakob, Gen. 28; Elias, 1. Kg. 19; Elisa, 2. Kg. 6, 7; Daniel, K. 3, 25 2c. 2c.), über deren Gnadenstand sie sich freuen (1. Petr. 1, 12; Luk. 15, 7), die sie mit ihrer Gegenwart umgeben (1. Kor. 11, 10; 1. Tim. 5, 21), weil sie für den Fortgang des Reiches Gottes das größte Interesse haben (Eph. 3, 10; 1. Petr. 1, 12), und deren Seelen sie in der Todesstunde an den Ort der Seligkeit bringen (Luk. 16, 12). — Unter ihrem besonderen Schutz stehen die Kinder (Matth. 18, 10. Fast scheint es nach dieser Stelle und nach Ap. 12, 15, vergl. Tob. 5, als ob jeder Mensch seinen eignen Schutzengel habe und nicht bloß unter dem Gesamtschutz der Engel stehe; doch ist dies zweifelhaft). Nach Dan. 10, 13 ff. üben die Engel über ganze Völker und Länder ihre Wirksamkeit aus, nach Johs. 5, 4 auch auf die Naturkräfte, wie sie denn nach Ps. 104, 4; Hebr. 1, 7 überhaupt auch im Naturreich walten.

c) Die Bösen niederzuhalten und zu strafen (Ap. 12, 23; Gal. 19, 13; 2. Kg. 19, 35; Jud. 9; Off. 12, 7 ff.; Off. 20, 1 ff.) und sie einst von den Guten zu scheiden (Matth. 13, 41; 24, 31; Dan. 7, 10). — Mit Recht hat man darum die Engel als die Vermittler und Diener der göttlichen Vorsehung (provid. Dei specialissima) bezeichnet.

3. **Gliederung** der guten Engelwelt. Wie in der sichtbaren Welt überall ein stufenmäßiger Fortschritt vom Niederen zum Höheren wahrzunehmen ist (1. Kor. 15, 11; Ps. 104, 24), so giebt es auch in der unsichtbaren Engelwelt mannigfache Abstufungen und Gradunterschiede je nach den verschiedenen Beziehungen, Verrichtungen und Aufgaben der Engel. Darauf weisen verschiedene Schriftstellen hin, welche von Thronen, Herrschaften, Fürstentümern, Obrigkeiten und Kräften reden. Eph. 1, 21 und Kol. 1, 16 werden vier Engelklassen erwähnt, Röm. 8, 38 und 1. Petr. 3, 22 nur drei, und Eph. 3, 10 zwei. 1. Theff. 4, 16 und Jud. 9 erwähnt die Erzengel. Ferner werden als höhere Engelgeister wiederholt die Cherubim und Seraphim genannt.

Cherubim sind höhere, Gott besonders nahe stehende Engelwesen, welche als seine Diener und Zeugen seiner Herrlichkeit (Hebr. 9, 5) lob-

preisend am Throne Gottes stehen (vergl. Off. 4, 8) und ihn überall dahin begleiten, wo sich Gott persönlich offenbart und sich durch Gericht oder Gnade manifestiert. Sie erscheinen stets als Träger, Begleiter und Repräsentanten der Gegenwart Gottes in der Welt und bilden gleichsam den lebendigen Thronwagen, auf welchem die Majestät Gottes dahinfährt; (vergl. Ps. 18, 11; 80, 2; 99, 1; 2. Sam. 22, 11; Jes. 37, 16).

Wir begegnen ihnen zuerst Gen. 3, 24, wo sie mit gezücktem Flammenschwert den Eingang zum Garten Eden bewachen, und den gefallenen Protoplasten die Rückkehr in das verlorene Paradies verwehren, damit diese nicht vom Baum des Lebens essen und ewig leben. Sodann finden wir sie in der Stiftshütte und im Tempel (als Stätte der göttlichen Gnadengegenwart unter seinem Volke) vielfach bildlich und plastisch dargestellt, und zwar als menschliche Gestalten abgebildet (Ex. 26, 1 und 31; 1. Kön. 6, 29 und 25). Von besonderer Bedeutung waren die 2 großen Cherubstatuen auf der Bundeslade im Allerheiligsten (Ex. 25, 17 ff.), zwischen deren weit ausgebreiteten, sich einander zugewandten Flügeln Jahve in der Hülle einer Wolke seine Gnadengegenwart kund gab (1. Sam. 4, 14; 2. Sam. 6, 2). In den Visionen Ezechiels (K. 1 und 10) erscheinen sie als der lebendige Wagen, auf welchem der Gott Israels einherfährt, und werden als ζῶα = geschöpfliche Lebewesen bezeichnet. Ihr vierfaches Angesicht (Mensch, Stier, Löwe und Adler, vergl. Off. 4, 7) ist das Symbol aller kreatürlichen Vollkommenheit, welche die Cherubim in sich vereinigen. — Jedenfalls sind die Cherubim als reale, persönliche Wesen anzusehen, als eine höhere Engelklasse, nicht aber, wie vielfach behauptet wird, als bloß symbolische Gebilde der Phantasie, die von den Juden aus der orientalischen Mythologie, bezw. von den ägyptischen und assyrisch-babylonischen Denkmälern entlehnt worden seien, und die man dann zu wirklichen Wesen der himmlischen Welt gemacht habe.

Die Seraphim (saraph = brennen) werden nur Jes. 6, 2 ff. erwähnt, wo sie in menschlicher Gestalt erscheinen, ausgestattet mit 6 Flügeln, — mit 2 Flügelpaaren verhüllen sie ehrfurchtsvoll Angesicht und Füße, während sie ein Paar zum Fluge gebrauchen. Sie sind Engelwesen, welche den Thron Gottes, der für die unreine Kreatur ein verzehrend Feuer ist, umschweben, also sich ebenfalls wie die Cherubim in Gottes unmittelbarster Nähe befinden, dessen Heiligkeit und Herrlichkeit sie mit jenen vereint lobpreisend verkündigen (Off. 4, 7—8).

Völlig unhaltbar ist die an Num. 21, 6 sich anlehnende Annahme, als ob unter den Seraphim der personifizierte, schlangenähnliche Blitz gemeint sei, oder als ob dieselben eine Schlangen- bezw. Drachengestalt hätten.

Ob die Cherubim mit den θρόνοι identisch sind, und die ἀρχαί mit den ἀρχάγγελοι, und wie sonst sich die verschiedenen Engelklassen zu einander verhalten, bleibt uns verborgen. Jedenfalls war es höchst kühn, wenn Dionysius Areopagita in Anlehnung an die neuplatonische Triadenlehre die Engelwelt in drei Hierarchieen einteilte, und jede wiederum in drei Chöre, nämlich 1. Seraphim, Cherubim und Thronen, 2. Kräfte, Herrschaften und Obrigkeiten, 3. Fürstentümer, Erzengel und Engel. So auch verschiedene Scholastiker. Von den Neueren stellte auch

Hahn eine hiervon abweichende Reihenfolge der Engel auf, während v. Hofmann jede Rangordnung unter den Engelgeistern negiert.

Von zwei Engeln giebt die Schrift auch deren Namen an, nämlich: Michael = Wer ist wie Gott? Dan. 10, 13; Jud. 9; Off. 12, 7. Dieser Erzengel wird Dan. 10, 13; 12, 1 als ein großer Fürst bezeichnet, als der Engelfürst Israels; vergl. Jos. 4, 14, wo ein Fürst über das Heer des Herrn erwähnt wird. Ferner Gabriel = der Mann Gottes, Dan. 8, 16; 9, 21; Luk. 1, 19—26. — (Die Apokryphen wissen auch noch von einem Erzengel Raphael = Gottesarzt, Tob. 3, 35, sowie von einem Engel Uriel, Jeremiel, Sealthiel, 4. Esra).

4. **Anbetung.** Für die Dienste, welche die guten Engel uns leisten, gebührt ihnen unsere Dankbarkeit; auch sollen sie uns in ihrer Heiligkeit ein Vorbild sein (3. Bitte) und ein Gegenstand der Ehrfurcht. Dagegen bleibt jede Art von Anbetung und Anrufung der Engel, wie sie in der katholischen Kirche geübt wird, ausgeschlossen; diese lehnen sie selbst ab (Off. 19, 10; 22, 8—9).

B. **Böse Engel**

sind solche, welche ursprünglich von Gott gut geschaffen waren, sich aber freiwillig von Gott abwendeten, ohne hierzu durch äußere oder innere Ursachen veranlaßt zu sein, und seitdem im Ungehorsam gegen Gott beharren. Deshalb sind sie für immer von Gott verstoßen, — diese nach ihrem ganzen Wesen unheiligen, arglistigen, durch und durch bösen Geister, welche Gott und allem Guten feind sind und nur an Sünde und Verführung, an der Zerstörung aller von Gott gesetzten Ordnungen, und besonders an der Schädigung des Reiches Gottes ihre Lust haben. Schon jetzt befinden sie sich im Zustande höchster Unseligkeit (status miseriae) und werden einst die Pein der ewigen Verdammnis erleiden müssen (Eph. 6, 12; 2. Petr. 2, 4; Matth. 25, 41).

1. Wie die guten Engel zum Lohn für ihre Treue eine Erhöhung der ihnen ursprünglich verliehenen Kräfte erfuhren, so haben die bösen eine Verminderung der von ihrer Natur unzertrennlichen Gaben und Kräfte erleiden müssen, sodaß z. B. ihre Erkenntnis eine getrübte und verkehrte geworden ist (Matth. 4, 6; Johs. 13, 2).

2. An der Spitze der bösen Engel steht als ihr Oberster der **Teufel**, ein ursprünglich hochbegabter Engelfürst (Jes. 14, 12; Jud. 6), welcher zuerst von Gott abfiel (1. Johs. 3, 8; Johs. 8, 44), da er in seiner Selbstüberhebung sein wollte wie Gott. In seinem Abfall hat er dann zugleich viele (Legionen, Mark. 5, 9; Luk. 8, 30) der andern Engel in den Ungehorsam wider Gott mithineingezogen, und zwar geschah dieser Abfall noch vor dem der Protoplasten. In der Schrift heißt er der Teufel, *διάβολος* = Verläumder, Verkläger (Off. 12, 10; Hiob 1; Sach. 3), der die Menschen vor Gott verklagt, sie auch innerlich im Gewissen beunruhigt und womöglich zur Verzweiflung reizt. — Satan, *σατανᾶς* = der Widersacher Gottes und seines Reiches, der Gegner des Guten und der Verderber der Kinder Gottes (Matth. 4, 10). — Lügner und Vater derselben, der persönliche Urlügner, von dem alle Unwahrheit ausgeht (Johs. 8, 44). — Mörder von Anfang, der voll tödlichen Hasses ist gegen den Menschen, welchen er als der Gewalthaber des Todes zeitlich und ewig zu Grunde

richten möchte (Johs. 8, 44; 1. Petr. 5, 8—9). — Versucher, der zum Abfall von Gott zu bewegen sucht (Matth. 4, 3; 2 Tim. 2, 26). — Feind, der die Menschen und das Reich Gottes zu schädigen strebt (Matth. 13, 39; 2. Kor. 12, 11). — Arge (Matth. 13, 19). — Bösewicht, ὁ πονηρός, der Erzböse, dessen Verstand und Wille voll Bosheit ist (Eph. 6, 16). — Fürst und Gott dieser Welt, die in seiner Gewalt liegt (1. Johs. 5, 19); seine Weltherrschaft ist aber nicht bloß eine ethische (indem er durch die Sünde herrscht in den Kindern des Unglaubens (Johs. 14, 30; 2. Kor. 4, 4), sondern eine reale (Eph. 2, 2; 6, 12; Luk. 11, 24). Aus dem Himmel verstoßen (Off. 12, 9), hat er dort seine Heimstätte verloren und wohnt nun mit seinen Geistern unter dem Himmel, in der Wüste ꝛc. und treibt überall auf Erden sein satanisches Werk. — Fürst und Obrigkeit der Finsternis, im Gegensatz zu Gott (Kol. 1, 13). — Großer Drache, alte Schlange (Gen. 3, 1; Off. 12, 9; 20, 2; 2. Kor. 11, 3). — Beelzebub = Fliegengott; so hieß ursprünglich der Götze der Philister zu Ekron, der sie von der Landplage der Fliegen befreien sollte (Matth. 12, 24; 2. Kg. 1, 2). — Belial = Nichtsnutzigkeit (2. Kor. 6, 15).

Dies also ist der Anführer und Oberste der gefallenen Engel, (Matth. 25, 41), der bösen, unreinen Geister (πονηρὰ, ἀκάθαρτα πνεύματα), der Dämonen (δαίμονες, Eph. 6, 12; Luk. 7, 21; 11, 15; Mark. 9, 25; Matth. 10, 1; 12, 43), welche mit samt der sündigen Menschenwelt unter der Herrschaft des Teufels ein geschlossenes Reich bilden (Matth. 12, 26; Kol. 1, 13) mit mancherlei Machtabstufungen (1. Kor. 15, 24; Eph. 6, 12 ꝛc.). Sie alle aber stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott (Matth. 8, 29; 2. Thess. 2, 7 ff.; Jak. 2, 19) und reifen dem göttlichen Zorngericht entgegen (Matth. 8, 29; 1. Kor. 15, 24—26; Off. 12, 9; 20, 10).

3. Alle Thätigkeit des Teufels und seiner Engel zielt darauf hin, Gottes Wille und Heilsrat zu hindern, Gottes Name zu lästern, das Menschengeschlecht aber zu verderben und zu schädigen, soweit es Gott zuläßt (Matth. 13, 27—28; 1. Thess. 2, 18; Luk. 8, 12; 1. Kg. 22, 21 ff.; 1. Chron. 22, 1; Johs. 8, 44; Hiob 1, 13) und den Menschen an seinem ewigen Heil zu hindern, ihn in den Tod zu stürzen (Hebr. 2, 14); darauf hatte er es schon bei der Versuchung des 1. und 2. Adam abgesehen (Gen. 3; Matth. 4). Sein besonderes Augenmerk hat Satan auf die Frommen gerichtet (Hiob 1) und weiß sie klüglich an ihrer schwächsten Seite anzugreifen, um sie zur Sünde zu verführen und in seine Gewalt zu bekommen, oder doch zu quälen und zu ängstigen (Off. 2, 16). Denn ob er auch nicht allwissend ist, merkt er doch genau, wo er ankommen kann (1. Petr. 5, 8—9; Luk. 22, 31; 2. Kor. 2, 11; 1. Thess. 3, 5); ja er weiß sich auch als einen Engel des Lichtes zu verstellen (2. Kor. 11, 14), und ist überall durch seine ihm zu Gebote stehenden Werkzeuge*) geschäftig (Luk. 8, 5—12). Gott aber, der auch im Gebiet der Sünde noch waltet (1. Sam. 16, 14 ff.), läßt ihm bis zu einer bestimmten Grenze die Macht über die Seinen zu, damit sie sich im Kampf üben und bewähren (Eph. 6, 10—18; Jak. 4, 7); ja er bedient sich zu seinen pädagogischen Zwecken auch der bösen Engel, teils um die Gottlosen zu strafen (1. Kor. 5. 5; 1. Tim. 1, 20), teils um die Frommen zu deren Heil zu züchtigen. — Die Unbekehrten braucht Satan

*) Wir rechnen hierzu auch den modernen Spiritismus, der keineswegs als Humbug anzusehen ist (Deut. 18, 11), sondern als Satansbetrug (2. Thess. 2, 9).

nicht erst zu versuchen, denn die hat er ja schon in seiner Gewalt, und das um so mehr, je bestimmter sie die Existenz des Teufels leugnen; hier braucht er nur deren Unglauben zu stärken und dahin zu wirken, daß die im Wort angebotene Gnade fortgesetzt abgelehnt wird (2. Kor. 4, 4; Eph. 2, 2; Luk. 8, 12). Ebenso ist der Teufel der Verursacher alles Übels (Ap. 10, 38), des Unfriedens, des Streites, der Verfolgung rc. (Röm. 16, 20; Off. 2, 10; 2. Kor. 12, 7; Dan. 10, 1), auch übt er sein dämonisches Werk durch Zauberei aus (Deut. 18, 10—12; Gal. 5, 20). In besondern Fällen bekommt er den Menschen ganz in seine Gewalt, teils somatisch wie bei Hiob, teils psychisch wie bei Judas und Ananias, oder auch beides zugleich, wie dies bei vielen Besessenen der Fall ist (obsessio diabolica spiritualis et corporalis, vergl. Matth. 4, 24; 8, 16; 12, 22 rc.; Ap. 5, 3; 2. Thess. 2, 9). — Am Ende der Zeit wird er das Reich der Sünde aufrichten, und es wird dann seine Feindschaft wider das Reich Gottes im Antichrist seine Spitze erlangen (2. Thess. 2; Dan. 11, 36; Off. 13, 5 ff.); schließlich aber wird er mit aller seiner Macht unterliegen (1. Kor. 15, 24). —

4. Noch größerer Widerspruch, als der Glaube an die guten Engel erfahren hat, ist gegen die Existenz der bösen Engel erhoben worden, und vor allem gegen die Existenz eines persönlichen Teufels, den der Unglaube beharrlich leugnet. Höchstens will man ihn als das Böse im Menschen gelten lassen, als bildliche Bezeichnung für das unpersönliche Prinzip des Bösen (so selbst Martensen). Die alttestamentliche Lehre von den bösen Engelgeistern soll nämlich bei den Juden erst in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft infolge ihrer Berührung mit den Persern aus der Religion Zoroasters aufgekommen sein, sie sei dann von den Juden ihren religiösen Anschauungen gemäß weiter gebildet worden, sodaß diese ganze Lehre eigentlich gar nicht zur göttlichen Offenbarung gehöre. Christus aber und seine Apostel sollen sich dem bei den Juden eingebürgerten Volksaberglauben accommodiert haben, ohne den Irrtum zu erkennen. So behaupteten schon die alten Rationalisten, die besonders aus Abscheu gegen die mittelalterlichen Hexenprozesse die Wirkungen der Geisterwelt und die Realität eines Teufels leugneten.

Daß diese Auffassung schon aus chronologischen Gründen mit der heiligen Schrift unvereinbar ist, ergiebt sich daraus, daß das, was uns Gen. 3 (Sündenfall), Ex. 7, 11 rc. (ägyptische Zauberer), Lev. 16, 8 ff. (der ledige Bock = Asasel, deus averruncus), Deut. 32, 17 (Feldteufel), Hiob 1 u. 2 (Satan), 1. Sam. 16, 14 ff. (Sauls Besessenheit), 1. Kg. 22, 18—23 (bei Ahab), 1. Chron. 22, 1 (Davids Volkszählung) u. a. m. berichtet, längst vor die Zeit des Exils fällt, — oder aber man müßte, wie das die negative Kritik zu thun sich nicht scheut, alle jene Bücher in die nachexilische Zeit verlegen, und dann wäre es mit dem alttestamentlichen Schriftwort überhaupt vorbei.

Die Schleiermachersche Schule suchte dann einen Mittelweg zu finden, ohne jedoch über die rationalistische Accommodationshypothese hinauszukommen. Schleiermacher meinte nämlich: Christus und die Apostel könnten alles, was sie von den Engeln sagen, gesagt haben, ohne daß sie doch selbst von dem Dasein solcher Wesen eine eigene wirkliche Überzeugung gehabt hätten oder hätten mitteilen wollen, sondern nur so wie überall jeder sich volkstümliche Vorstellungen aneigne, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon mache bei der Behandlung anderer

Gegenstände, wie auch wir von Feen und Geistererscheinungen reden könnten, ohne daß diese Vorstellungen mit denen, die unsere eigentlichen Überzeugungen bilden, in irgend eine bestimmte Beziehung gesetzt wären. *Ihm schien die kirchliche Vorstellung von einem Teufel völlig unhaltbar* zu sein, zumal der Herr und die Apostel keine neue Lehre hierüber aufgestellt hätten, und darum sei dieser Gegenstand für unsere Heilsordnung ganz und gar bedeutungslos, und von einem satanischen Einfluß innerhalb des Reiches Gottes könne keine Rede sein. Sein Schüler Lücke *behauptete:* Christus und die Apostel hätten in betreff der Satanologie selber nicht recht gewußt, was sie in diesem Punkte glauben und lehren sollten. Das heißt aber doch Christum zu einem fehlsamen Menschen machen, der entweder den jüdischen Irrtum nicht erkannte, oder sich doch *demselben gegenüber unentschieden verhielt.* Wir müssen auf Grund der Schrift im Gegenteil behaupten, daß der Herr und seine Apostel eine völlig klare und selbständige Lehre vom Reich der teuflischen Geister gehabt hat, und an diese ist unser Glaube gebunden. Das erkennt selbst ein Strauß noch an; wiewohl er selber die Existenz der guten wie der bösen Engel leugnet und letztere als fratzenhafte Abstraktionen bezeichnet, kann er nicht umhin zuzugestehen: „Die Dämonen sind als notwendige Bestandteile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen; ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; giebt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips, gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee".

Nach Schleiermacher soll die Idee des Teufels nur der Ausdruck für die unerklärbaren bösen Regungen im Herzen sein. Aber damit giebt er im Grunde genommen selbst wieder die Realität des Teufels zu; denn woher kommen doch die bösen Regungen? Unmöglich können sie von Gott dem Menschen anerschaffen sein, sondern ihre Ursache muß anderswo liegen, und das weist eben auf eine Ursächlichkeit des Teufels zurück. Andernfalls wäre es auch mit der Sündlosigkeit des Sohnes Gottes vorbei, und was uns Matth. 4 von seinem Versuchtsein berichtet wird, wäre der innere Vorgang in einem nicht sündenfreien Herzen gewesen.

Nun hat man u. a. den Einwand erhoben: es sei doch undenkbar, daß der heilige Gott neben sich ein Wesen von so beharrlicher Bosheit und von solch großer Macht und List, wie der Teufel ist, dulde. Aber mit demselben Recht könnte man auch fragen: warum Gott die Bosheit in der Menschenwelt und die gottlosen Verächter neben sich dulde und sie nicht schon längst abgethan habe? Es ist eben Gottes unendliche Langmut, die dort wie hier die Sünde noch trägt, — nur mit dem Unterschiede, daß dem sündigen Menschen noch der Weg zur Umkehr offen steht, während dies bei dem Satan und seinen Engeln nicht der Fall ist; denn bei ihnen hat die Sünde, weil beharrliche und bewußte Auflehnung wider Gott, dämonische Natur angenommen (ähnlich wie die Sünde gegen den heiligen Geist), und kann nicht vergeben werden. Eine endliche Wiederbringung bleibt völlig ausgeschlossen.

Während der Rationalismus älteren und neueren Datums den bösen Engeln alle Realität abspricht, verirrt sich die manichäisch-dualistische Auffassung in das entgegengesetzte Extrem.

Es ist dies die aus der persischen Religion zu den Gnostikern, den Manichäern u a. übergegangene Vorstellung von zwei ebenbürtigen Weltprinzipien, einem guten und einem bösen, eine Vorstellung, deren Spuren auch in der Mystik Böhme's (in Gott ist Ja und Nein) und in der Philosophie Schellings u. a. wahrzunehmen sind. Ein solcher manichäischer Dualismus steht mit dem strengen *Monotheismus* der Schrift im schärfsten Widerspruch. Überdies ist der Teufel samt seinen Engeln eine von Gott geschaffene Kreatur, die wie alles, was Gott schuf, ursprünglich gut war; er *kann* mithin kein Gott ebenbürtiges, kosmisches Prinzip sein.

Kapitel IV.

Die Lehre vom Menschen.

(Anthropologia.)

§ 18.

Der Mensch als göttliches Geschöpf.

Das letzte Schöpfungswerk Gottes ist die Erschaffung des Menschen, um dessentwillen die ganze Welt geschaffen ist. Zu Gottes Ebenbild gemacht, ausgestattet mit Vernunft, Sprache und freiem Willen, überragt er weit alle lebendige Kreatur, deren Herr er ist. Seinem Leibe nach ist er ein Erdenwesen, seinem Geiste nach ist er göttlichen Geschlechts; er gehört zugleich zweien Welten an, der sichtbaren Körperwelt und der unsichtbaren Geisterwelt; er ist wie eine Welt im Kleinen (Mikrokosmos).

Homo est animal, constans anima rationali et corpore organico, a Deo conditum, ipsiusque imagine in prima creatione condecoratum, ad creatorem sincere colendum, vitam pie traducendam, et aeternam beatitatem consequendam. Hollaz.

Wir werden hier zunächst das Wesen des Menschen im allgemeinen zu betrachten haben, und sodann den sittlichen Zustand desselben besprechen, und zwar sowohl vor wie auch nach dem Sündenfall.

Über das Wesen der Menschen giebt uns schon der biblische Schöpfungsbericht bedeutsame Aufschlüsse, die auch von der übrigen Schrift bestätigt werden. Der biblische Bericht von der Schöpfung des Menschen wird uns Gen. 1, 26—30; 2, 7—8, 15—25 gegeben; beide Berichte ergänzen sich und sind deshalb nicht von einander zu trennen. Hier erfahren wir u. a.:

1. **Die Schöpfung des Menschen** ist eine wesentlich andere als die der Tierwelt. Während die letztere auf Gottes Schöpferwort unmittelbar aus den tellurischen Grundstoffen (Erde, Wasser, Luft) hervorging (Gen. 1, 24), sodaß hier Leib wie Seele als ein Produkt dieser Stoffe erscheinen, bildete (וַיִּצֶר) Gott (K. 2, 7) den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase den Lebenshauch, den Odem der Leben (נִשְׁמַת חַיִּים) ein, und so ward der Mensch eine lebendige, vom göttlichen Geiste (רוּחַ) belebte Seele (נֶפֶשׁ חַיָּה). Das Weib baute Gott dann aus einer Rippe des Mannes (Gen. 2, 21—22). — Also Gott selbst formierte zunächst den Leib des Menschen, dann hauchte er dem Leibe die Seele ein

(das Lebensprinzip), und so erst wurde der Mensch eine lebendige Seele. Nicht aus der Erde ging die Menschenseele hervor wie bei der Tierschöpfung, sondern sie wurde durch einen besondern Akt der göttlichen Einhauchung geschaffen. Die Substanz der menschlichen Seele ist also der mit der Materie sich einigende göttliche Lebensgeist. Und wie die Seele aus dem göttlichen Geiste entstanden ist und des Geistes Substanz als Grund ihrer Existenz in sich hat, so besteht und lebt sie auch nur durch die Kraft dieses Geistes (Hiob 33, 4). Hiernach muß sowohl der Leib wie auch die Seele bei dem Menschen ein ganz anderes sein als bei den Tieren. Schon die äußere Gestalt des Menschen, sein aufrechter Gang, sein seelenvolles Auge, sein Gesichtsausdruck ꝛc. zeichnet ihn als Krone der Schöpfung vor der Tierwelt aus; und ob auch der Organismus des menschlichen Leibes mit manchen Tierklassen, besonders mit den schmalnasigen Affen, eine unverkennbare Ähnlichkeit hat, kann doch von einem bloß graduellen Unterschied zwischen Mensch und Tier keine Rede sein.*)

Der Materialismus leugnet bekanntlich alles Transcendentale, Übersinnliche, und darum auch eine selbständige Seele im Menschen. Er will alles Leben (Geist, Seele) auf die Bewegung und Thätigkeit des Stoffes zurückführen; das Denken soll ein Erzeugnis des Gehirns sein, das den Gedanken aus seinem Phosphor herausschwitzt, und: „was der Mensch ißt, das ist er“. „Nur aus dem Stoffwechsel begreift sich das Leben“. Die Seele ist ein bloßer Kollektivname für die Funktionen des Nervensystems u. s. w. So Moleschott, Büchner, Vogt, Feuerbach u. a. — Daß ein solcher Unsinn weder vor dem geistigen, noch sittlichen und religiösen Bewußtsein im Menschen bestehen kann, ist leicht nachzuweisen.

Der Spiritualismus läßt den Leib vom Geist (Seele) gebildet sein und hält ihn für eine secundäre Substanz des Menschen, für eine bloße Erscheinungsform und Ausstrahlung des Geistes, ja für eine hindernde Fessel desselben (so schon Plato). Wäre aber dem wirklich so, und läge das Leben allein im Geiste, so müßte die Leiblosigkeit die vollkommenste Existenz des Menschen sein und der Selbstmord wäre die gebotene Konsequenz (Stoiker). Es ist jedoch das gerade Gegenteil der Fall. Der Leib ist dem Menschen zu seinem Vollbestande wesentlich notwendig als Organ aller Lebensthätigkeit des Geistes; jede Störung dieses Organs hemmt auch den Geist und stört das wahre Wohlsein des Menschen (Geisteskrankheiten). — Der Mensch ist eben ein leibgeistiges Wesen und als solches ein einheitliches Ganzes; so wenig der Leib ohne die Seele (neschama) leben kann, so wenig hat die Seele eine Stätte ohne den Leib. Dieser aber, obwohl von der Erde und irdisch (ἐκ γῆς χοϊκός, 1. Kor. 15, 47), ist das Primäre und hat als Tempel des heiligen Geistes, als Saatkorn der Auferstehung (1. Kor. 3, 16; 15, 43 ꝛc.) eine ewige Bedeutung. Der ganze einheitliche Mensch ist der Gegenstand aller göttlichen Heilsthätigkeit bis zur Auferstehung der

*) Bekanntlich behauptet dies der Darwinismus und meint, daß der Mensch durch allmähliche, in unabsehbar langen Zeiträumen fortschreitende Vervollkommnung aus der Pflanzen- und Tierwelt zustande gekommen sei, bis er die jetzige Entwickelungsstufe erreicht habe. Ihm gilt der Affe als der nächste Urahne des menschlichen Geschlechts und der Mensch als das höchste Entwickelungsprodukt der fortgeschrittenen tierischen Zuchtwahl. Diese sogenannten Transmutationshypothese kann aber nicht einmal vor der Wissenschaft bestehen. Uns ist es genug, zu wissen, daß Gott „ein jegliches nach seiner Art“ schuf. —

Toten, und niemals handelt der Mensch mit einem Teil seines Ichs allein, vielmehr ist jede Körperfunktion zugleich auch Seelen- und Geistesfunktion.

2. Im **Wesensbestande des Menschen** unterscheidet der Schöpfungsbericht dreierlei: den von der Erde genommenen Leib, den von Gott dem Leibe eingehauchten Geist, und die aus dieser Verbindung resultierende lebendige Seele. In ähnlicher Weise wird auch 1. Thess. 5, 23 zwischen *πνεῦμα, ψυχή* und *σῶμα* unterschieden (Euer Geist ganz, samt Seele und Leib müsse unsträflich behalten werden); ebenso stellt Hebr. 4, 12 *ψυχή* und *πνεῦμα* gegenüber (Gottes Wort scheidet Seele und Geist). Auf Grund dieser u. a. Stellen (vergl. 1. Kor. 15, 44: *σῶμα ψυχικὸν καὶ σῶμα πνευματικόν*), sowie im Hinblick auf die Unterscheidung der drei großen Sündenkreise: Augenlust, Fleischeslust und Hoffahrt (1. Johs. 2, 16) fassen die einen den Menschen trichotomisch, als aus Leib, Seele und Geist bestehend, und zwar die Seele (*ψυχή*) als den niederen, sinnlichen Faktor, den Geist (*πνεῦμα*) als den höheren, göttlichen Faktor des menschlichen Innenlebens. Die Trichotomie, die auch schon Plato lehrte, wurde besonders von der morgenländischen Kirche vertreten, u. a. auch von Apollinaris, der daran seine christologische Irrlehre anknüpfte (vergl. später § 25). Von neueren Theologen lehrt sie Olshausen, Neander, Usteri, Meyer, Delitzsch, Vilmar u. a.). — Dagegen hielt die abendländische Kirche an der Dichotomie fest und unterschied im Menschen nur zwei Wesensbestandteile. So auch Luther und die alten Dogmatiker, und von den Neueren Harleß, Nitzsch, Hofmann, Thomasius, Kahnis, Tholuck, Hahn, Luthardt, Frank. Für die dichotomische Auffassung sprechen allerdings zahlreiche Stellen, in welchen nur zwischen Leib und Seele, oder zwischen Leib und Geist unterschieden wird, sowie solche, in denen die Ausdrücke „Geist und Seele" als gleichbedeutend erscheinen, wie Ps. 73, 26; 84, 3; Matth. 6, 25; 10, 28; 2. Kor. 4, 16 (*ὁ ἔσω, ὁ ἔξω ἄνθρωπος*); 1. Kor. 5, 3—5; Jak. 2, 26; Röm. 7, 15 ff; Ap. 15, 26; 20, 10; vergl. Matth. 27, 10 und 20, 28, sowie 1. Pet. 3, 19; Hebr. 12, 23 und Off. 6, 9; 20, 4. Danach kann Seele und Geist nicht substantiell verschieden sein, vielmehr wird mit diesen Ausdrücken das Innenleben des Menschen nach zwei Seiten hin bezeichnet.

„In *ψυχή*, sagt Thomasius, tritt mehr das Moment der Individualität und der Zuständlichkeit, in *πνεῦμα* das der Lebensmacht, der Freiheit und der Beziehung auf die höhere Welt hervor, obwohl nicht ausschließlich." — Luther sieht in dem Worte „Geist" vorzugsweise das auf die ewigen, unsichtbaren Dinge Gerichtete im Menschen, also sein Inneres, sofern es Gott zugewandt ist; dagegen versteht er unter „Seele" das geistige Prinzip, sofern es den Leib lebendig macht, durch ihn wirkt, und auf das Begreifen der niedern, irdischen Dinge gerichtet ist.

3. **Die Abstammung aller Menschen von Einem Elternpaar** (Monogenismus) ist uns durch den Schöpfungsbericht Gen. 1, 27; 2, 7 und 21, sowie durch Ap. 17, 26 u. a. Schriftstellen verbürgt, und wird auch durch sonstige Erwägungen bestätigt. Das Bewußtsein von der verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen, die Empfänglichkeit aller Völker für den christlichen Glauben, die Gleichheit der Gemütsanlage, der geistigen Eigenschaften und Leidenschaften bei allen Völkern 2c., das alles weist darauf hin, „daß von Einem Blut aller Menschengeschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen". Ebenso steht es fest, daß die einzelnen Sprachstämme aus einer

gemeinsamen Ursprache geflossen sind, wie denn auch die verschiedenen heidnischen Sagen übereinstimmend auf die Abstammung von Einem Elternpaar hinweisen. Daß die gesamte Menschheit ein einheitliches Ganzes bildet, eine große Völkerfamilie, ist aber auch die Voraussetzung sowohl für die Lehre von der Erbsünde, wie von der Erlösung aller durch Christum (Röm. 5, 18; 1. Kor. 15, 21—22 und 45; 1. Tim. 2, 5).

Seit den Zeiten des englischen Deismus wird aber der Monogenismus von seiten der Naturalisten, Materialisten und Pantheisten hartnäckig bekämpft und wegen der Rassenverschiedenheit (Abweichung in Schädelbildung, Gesichtswinkel, Hautfarbe, Haare 2c.) behauptet, daß das Menschengeschlecht mehrere Stammeltern gehabt haben müsse (Polygenismus) und an verschiedenen Orten der Erde entweder nach einander oder gleichzeitig entstanden sei (Präadamiten*), Coadamiten). —

Der pantheistische Naturalismus erkennt zwar die Einheit des Menschengeschlechts an, leugnet aber die Abstammung von Einem Elternpaar; jedes Land soll nach seiner physikalischen Eigenart (Temperatur, Elektricität 2c.) durch Urzeugung besondere Menschenarten aus dem mit Lebenskeimen durchsetzten Urelement hervorgebracht haben (generatio aequivoca). So Strauß, Vogt, Büchner 2c. —, eine Ansicht, welche stark an die alte Autochthonenhypothese erinnert.

Andere Naturalisten knüpfen an die Darwin'sche Descendenzlehre an und lassen verschiedene Anfangsmenschen aus der Fortbildung einer höheren Affenart (Simiaden) entstanden sein, — die Transmutationshypothese Häckels u. a. —

Der Rationalismus endlich leugnet sowohl die Entstehung des Menschengeschlechts aus Einem Paar, als auch dessen Einheit und Solidarität; er weiß nur von einem Aggregat einzelner Individuen.

Alle derartigen Hypothesen, besonders der Darwinismus, sind längst von der eignen Wissenschaft widerlegt, und namhafte Naturforscher wie Haller, Linné, Wagner, A. von Humboldt haben die Richtigkeit des biblischen Monogenismus anerkennen müssen. Welch einen Einfluß das Klima auf die Hautfarbe des Menschen ausübt, ist schon daraus wahrzunehmen, daß z. B. die Nachkommen von Portugiesen nach etlichen Jahrhunderten in Afrika ebenso dunkel geworden sind wie die Kaffern, und daß sich an der Küste von Malabar eine Kolonie von Juden befindet, die so schwarz sind wie die eigentlichen Malabaren.

4. **Den Ursprung der Seele** hat man auf dreifache Weise zu erklären gesucht.

a) Der Präexistenzianismus (schon von Plato und Philo vertreten, besonders aber von Origenes, sowie später von Kant, Schelling, Lessing, Fichte, Schleiermacher und Jul. Müller) ist der Meinung: Gott habe alle einzelnen Seelen bereits im Anfang geschaffen und lasse bei jeder natürlichen Zeugung eine derselben ins Dasein treten, während sie sich bis dahin im Äther des Himmels oder im limbus animarum aufhalten**). (Durch die Behauptung, daß die Seele zur Strafe für frühere Sünden in den Körper komme, brachte Origenes seine Lehre mit der menschlichen

---

*) So behauptete Peyrerius (1655), es werde Gen. 1 die Schöpfung der ersten Menschen berichtet, und Gen. 2 die spätere Schöpfung Adams, des Stammvaters der Juden.

**) Nebenbei sei hier noch bemerkt, daß auch die Sekte der Mormonen und der „bibelgläubigen" Spiritisten (Kardec u. a.) eine Präexistenz der Seele annehmen. Nach Lehre der Mormonen sollen die Menschenseelen sogar von Ewigkeit her bestehen und in der geistigen Welt verweilen, bis sie zu ihrer Reinigung durch die natürliche Geburt auf die Erde, in das „Heiligtum des Fleisches" kommen. Damit hängt denn auch die bei dieser Sekte übliche Polygamie zusammen. — Ebenso sehen die „bibelgläubigen" Spiritisten die Menschen als reine Geister von vorzeitiger Existenz an, die der Entwicklung zum Guten bedürfen und deshalb als Mensch geboren werden müssen. Hat nun solch ein Geist hier auf Erden nicht genug an seiner Vervollkommnung gearbeitet, so wird er noch einmal als Mensch geboren (Reïnkarnation), um das Versäumte nachzuholen; also eine Art von Seelenwanderung; vergl. § 50.

Freiheit, bezw. mit einer vorzeitlichen Entscheidung des Menschen und der göttlichen Strafgerechtigkeit in Verbindung). — Diese Anschauung widerspricht nicht allein der Schrift (Gen. 3; Röm. 5, 12—18), sondern auch aller Erfahrung; sie wurde 553 auf dem 5. ökumenischen Konzil von Konstantinopel verworfen.

b) Der Kreatianismus (bereits von Aristoteles gelehrt, ferner von Ambrosius, Lactanz, Hieronymus, von den Scholastikern, den römischen und zumeist auch von den reformierten Theologen wie Calvin und Beza) begünstigt sichtlich die pelagianische Werkgerechtigkeit und glaubt: Gott wiederhole bei jedem Zeugungsakt die Schöpfung des Menschen unmittelbar, indem er (bei der Conception, oder am 40. Tage) zu dem physisch gezeugten Leibe die Seele hinzuschaffe; dieselbe sei ursprünglich ganz rein, werde aber durch die Vereinigung mit dem Leibe gleichfalls sündhaft. — Für diese Auffassung beruft man sich besonders auf solche Schriftstellen, in welchen ein Bilden der Seele durch Gott im Mutterleibe gelehrt wird; vergl. Jer. 38, 16; Ps. 119, 73; 139, 15—17; Sach. 12, 1; Hiob 10, 12; Num. 16, 22; Johs. 5, 17; Ap. 17, 25; Hebr. 12, 9 (πατὴρ τῶν πνευμάτων). Hierbei übersieht man aber, daß die Schrift ebenso oft auch die Bildung des Leibes als eine göttliche Schöpferthat bezeichnet (creatio continua ordinata), und daß es sich Hebr. 12, 9 nur um den Gegensatz zwischen Gott als dem geistlichen Vater und den Menschen als den leiblichen Vätern handelt. — Der Gedanke ist allerdings richtig, daß jedes menschliche Individuum ein neues, für sich bestehendes Wesen ist, das durch die vorausgehenden Geschlechter nicht determiniert wird. Wenn aber der Kreatianismus davon ausgeht, daß im Menschen eigentlich kein angebornes geistiges Verderben sei, sondern erst der Leib den Geist mit Sünden anstecke, so ist dies durchaus schriftwidrig, und könnte nur dann der Fall sein, wenn der Geist etwas Materielles wäre.

c) Der Traducianismus*) oder Generatianismus (besonders vertreten von Tertullian, auch von Athanasius, Gregor von Nyssa, sowie von Luther, den alten Dogmatikern, der lutherischen Kirche, u. a. von Delitzsch, Frank ꝛc.; Augustin blieb unentschieden) lehrt, daß die Seele mit dem Leibe zugleich in der Zeugung entstehe, jedoch nicht durch (ex), sondern mittels derselben (per traducem), als eine Fortleitung des in Adam eingesenkten Keimes. Diese Aufstellung entspricht am meisten nicht bloß der Schrift (Gen. 1, 28; 5, 3: Adam zeugte einen Sohn, der seinem Bilde ähnlich war; Ps. 51, 7; Hiob. 14, 4; Ap. 17, 24—26; Röm. 5, 12; Hebr. 7, 10), sondern auch der Erfahrung, daß sich die geistigen Eigentümlichkeiten wie auch die leibliche Ähnlichkeit unverkennbar von den Eltern auf deren Nachkommen mehr oder weniger vererben. Hieraus wird denn auch die Fortpflanzung der Sünde (Erbsünde) auf die ganze geistleibliche Persönlichkeit des Menschen verständlicher. — Will man gegen den Traducianismus den Vorwurf erheben, daß er den Geist samt der Seele, die doch von Gott gegeben sei, als ein Produkt der natürlichen Zeugung erscheinen lasse und so zum Determinismus führe, so übersieht man dabei, daß die menschliche Zeugung im Sinne der göttlichen creatio mediata aufzufassen ist, wie dies auch schon Luther's kleiner Katechismus thut: Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat; ebenso auch den Konk.-Form. S. 519: Deus non modo Adami et Hevae corpus et animam ante lapsum, verum etiam

*) tradux = Weinranke, Pflanzenableger

corpora et animas nostras post lapsum creavit; vergl. daselbst S. 574, 2 u. 34 ff.

Übrigens läßt sich der Traducianismus mit dem Kreatianismus in der Weise kombinieren: bei dem Akt elterlicher Zeugung findet ein Mitwirken der göttlichen Schöpfermacht statt (concursus specialis) zur Hervorbringung einer neuen menschlichen Persönlichkeit, wobei von einer Erschaffung der Seele aus Nichts keine Rede wäre (Ps. 139, 15—17).

§ 19.

Die Urbeschaffenheit des Menschen.

(De statu integritatis.)

In der Entwickelungsgeschichte des Menschengeschlechts sind vier Stände zu unterscheiden: der Stand der Unschuld, der Stand der Sünde, der Stand der Gnade und der Stand der Herrlichkeit.

Im Stande der Unschuld (status integritatis) besaß der Mensch die ihm von Gott anerschaffenen Gaben, Kräfte und Eigenschaften noch völlig unversehrt, er trug noch das **Ebenbild Gottes.** Über das göttliche Ebenbild erfahren wir näheres aus dem Schöpfungsbericht Gen. 1, 26—28, sowie aus Kol. 3, 10; Eph. 4, 24 u. a. Stellen.

Nach Gen. 1, 26—28 sprach Gott bei der Schöpfung des ersten Menschenpaares: „Lasset uns Menschen machen in unserm Bilde und nach unserer Ähnlichkeit (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, LXX; in imagine nostra secundum similitudinem nostram, Vulg.), die da herrschen ꝛc. Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn, und schuf sie ein Männlein und Fräulein. Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch unterthan“ ꝛc. Aus diesen Worten geht hervor, daß zwischen dem schaffenden Gott und den geschaffenen ersten Menschen eine Wesensähnlichkeit, eine gewisse Verwandtschaft bestand (vergl. Gen. 5, 1—3). Gott schuf den Menschen in seinem Schatten (צֶלֶם), im Schatten, der sein Bild wiedergiebt; schuf sie als Abbild von seinen Gedanken (דְּמוּת = *εἶδος, ἰδέα*). Es war also der ursprüngliche Mensch das Abbild des göttlichen Urbildes, sodaß sich im endlichen Geiste des Menschen die unendliche Eigenschaftsfülle Gottes wiederspiegelte und abschattete.

In ungleich höherem Maße ist freilich Christus das Ebenbild Gottes (imago Dei substantialis). Er, der Sohn Gottes, ist das vollkommene Bild (*εἰκών*) des unsichtbaren Gottes (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15), er ist der Abglanz (*ἀπαύγασμα*) seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens (*χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως*, Hebr. 1, 3); durch den Sohn hat sich der an sich verborgene Gott in ursprünglicher, absoluter und urbildlicher Weise der Welt offenbart. Dagegen trat in den Protoplasten das Bild Gottes

nur in abgeleiteter, relativer und abbildlicher Weise hervor*). Dies durch den Sündenfall verloren gegangene Ebenbild Gottes im Menschen soll durch Christi Versöhnungswerk wiederhergestellt, soll in den früheren guten Zustand wieder zurückgeführt werden, was Kol. 3, 10; Eph. 4, 24 ausdrücklich ausgesagt wird, wenn es dort heißt: „Ziehet den neuen Menschen an, der da verneuert wird zur Wahrheitserkenntnis (εἰς ἐπίγνωσιν) nach dem Ebenbild des, der ihn geschaffen hat" (Kol. 3, 10), — und (Eph. 4, 24): „Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" (κατὰ θεὸν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας). Diese Worte geben uns bedeutsame Aufschlüsse über den Urzustand des Menschen, indem sie das göttliche Ebenbild als Wahrheitserkenntnis, Gerechtigkeit und Heiligkeit bezeichnen. Selbstverständlich ist hier das Ebenbild Gottes im engeren Sinne gemeint, nicht im weiteren Sinne.

Das Ebenbild Gottes im **weiteren** Sinne (imago Dei late dicta), das natürliche Ebenbild, besteht im vernünftigen Denken und in der Freiheit des Willens. Dasselbe ist unverlierbar, und gehört zur Substanz des Menschen; denn wenn das Vermögen zu denken und zu wollen fehlte, würde der Mensch aufhören ein vernünftiges Wesen zu sein. Dies natürliche Ebenbild ist trotz des Sündenfalles geblieben und kann nur vom Wahnsinn verdüstert werden (Gen. 9, 6; Jak. 3, 9; 1. Kor. 11, 7; Ap. 17, 28). — Hier haben wir es aber ausschließlich zu thun mit dem Ebenbild im **engeren** Sinne (imago Dei stricte dicta), dem sittlichen Ebenbild. Dasselbe ist die der menschlichen Natur anerschaffene Vollkommenheit, die normale Beschaffenheit des Menschen nach Geist und Leib, welche durch den Sündenfall verloren ging. Nach der Apologie (de pecc. orig., S. 80) bestand das sittliche Ebenbild Gottes im Menschen

a) nicht bloß im aequale temperamentum qualitatum corporis (ein fein vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibes),

b) sondern vor allem faßte es in sich die notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi (ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzliches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen); vergl. auch Konf.=Form. S. 576, 10.

Demgemäß definierte die altkirchliche Dogmatik: Imago Dei est perfectio naturalis, in excellenti conformitate cum Dei sapientia, justitia, immortalitate et majestate consistens, concreata homini primo divinitus, ad Deum creatoren perfecte agnoscendum, diligendum et glorificandum (Quenstedt).

„Das göttliche Ebenbild ist eine Gott wohlgefällige und der menschlichen Natur angeschaffene Vollkommenheit, die da besteht in Erkenntnis Gottes und seiner Geschöpfe, in völliger Gerechtigkeit, in rechtschaffener Heiligkeit, in freiem Willen

---

*) Imago Dei alia est substantialis, alia accidentalis. Illa est aeternus Dei filius, quia totam essentiam Patris in se exprimit. Haec est, cujus accidentales perfectiones infinitis Dei perfectionibus secundum modum capacitatis humanae conformes sunt. Hollaz. — Philippi nennt Christus das Bild Gottes in Lebensgröße, den Menschen das Miniaturbild.

das Gute zu thun und das Böse zu meiden, in Unsterblichkeit, sowie in Beherrschung und Regierung der leiblichen Geschöpfe" (Hunnius*). — Der Mensch besaß also in seinem ursprünglichen Zustande an geistigen Vorzügen:

a) Weisheit, — er hatte das Vermögen, göttliche und kreatürliche Dinge nach dem Maße seines Bedürfnisses vollkommen zu erkennen, hatte einen ungehinderten Einblick in die Tiefen der Schöpfung, sodaß er auch imstande war, den Tieren die ihrem Wesen entsprechenden Namen zu geben (Gen. 2, 19 und 23–24; Kol. 3, 9—10).

b) Heiligkeit und Freiheit des Willens, — er war ohne Sünde und so angelegt, daß er die ihm anerschaffene Vollkommenheit bewahren und nicht gezwungen werden konnte, seine Übereinstimmung mit Gottes Willen aufzugeben (reale Freiheit) (Eph. 4, 24).

c) Reinheit der sinnlichen Affekte und vollkommene Harmonie aller Kräfte und Triebe. Der menschliche Geist hatte in allen seinen Kräften und Trieben eine normale Richtung und war von jeder sinnlichen Anreizung zur Sünde frei; darum schämten sich auch die Protoplasten ihrer Nacktheit nicht, solange sie ohne Sünde waren (Gen. 2, 25; 3, 7).

Zu diesen geistigen und sittlichen Vorzügen — sie werden insgesamt als **justitia originalis** bezeichnet — kamen dann als eine natürliche Folge derselben auch noch mancherlei körperliche und äußere Vorzüge; denn da der Mensch eine geist-leibliche Persönlichkeit ist, so mußte sich das Ebenbild Gottes wie im Geiste des Menschen so auch im Leibe wiederspiegeln**), der in seinem ursprünglichen Zustande ein normales Organ und ein williger Träger des menschlichen Geistes war. Solche sind:

d) Unsterblichkeit des Leibes. Der Mensch brauchte nicht zu sterben, wenn er nicht sündigte (possibilitas non moriendi); kam doch der Tod erst infolge der Sünde (Gen. 2, 17 u. 25; 3, 19; Röm. 6, 23). Ebenso war er frei von allen Übeln des Lebens (impassibilitas), von Schmerz, Krankheit, Angesichtsschweiß bei der Arbeit 2c. (Gen. 2, 17 und 25; 1, 31).

e) Herrschaft über die Kreatur, ein Abbild von der Majestät Gottes, an dessen Stelle der Mensch sekundär treten sollte (Gen. 1, 26; 2, 19).

Alle diese Stücke der Gottebenbildlichkeit gingen durch den Sündenfall verloren, und damit hatte auch die ursprüngliche Glückseligkeit, welche der Mensch im Paradiese genoß, ein Ende.

Zweierlei sei hier noch bemerkt: einmal, daß das göttliche Ebenbild im Menschen nicht eine substanzielle, sondern eine accidentelle Vollkommenheit war. Denn wäre das Ebenbild Substanz des Menschen gewesen, so würde der Mensch nach dem Fall ein völlig anderer geworden sein; es würde dann — wie auch Flacius behauptete — die Sünde (Erbsünde) die Substanz des Menschen sein. Zum andern ist daran festzuhalten,

---

*) Quenstedt unterscheidet:
1. Principalis conformitas cum Deo, sita in anima,
a) conformitas intellectus, — b) voluntatis, — c) appetitus sensitivi.
2. Secundaria conformitas, sita,
a) in hominis corpore: impassibilitas et immortalitas,
b) extra hominem: dominium in creaturas inferiores.

**) Ipsia membra corporis organici analogiam quandam habent ad attributa divina; vultus ad coelum erectus divinae majestatis speciem praebet. Baier.

daß das Ebenbild eine *natürliche, anerschaffene Vollkommenheit* war (perfectio naturalis, justitia concreata), die der Mensch auf seine Nachkommen würde fortgepflanzt haben, wenn er nicht gefallen wäre (Gen. 5, 3; Röm. 5, 12), — nicht aber eine übernatürliche und hinzugekommene (superaddita = donum supernaturale externum ac accessorium), wie die katholische Kirche behauptet.

Dies führt uns auf die von der Schriftlehre abweichenden Auffassungen.

1. Die *Anthropomorphiten*. Die Annahme, daß das Ebenbild in einer äußeren Ähnlichkeit der menschlichen Leibesgestalt mit dem unsichtbaren Gott bestehe, wurde in der alten Kirche unter Berufung auf Gen. 2, 7; 3, 8 z. B. von den Clementinen vertreten und beruhte auf der falschen Vorstellung, daß Gott selbst einen Körper habe. So auch noch Bretschneider u. a.

2. Die *Socinianer* und *Arminianer* beschränkten das Ebenbild auf die naturbeherrschende Machtstellung des Menschen, die aber nach Gen. 1, 26 erst die Konsequenz der Ebenbildlichkeit war. Dem Weibe sprachen sie meist das göttliche Ebenbild ab.

3. Die *Pelagianer* lehrten: Gott habe den Menschen weder gut noch böse geschaffen, sondern indifferent, des Guten wie des Bösen gleich fähig, in puris naturalibus (in der nackten Menschennatur). Man leugnete also die eigentliche Gottebenbildlichkeit und blieb bei der Wahlfreiheit stehen.

4. Die *Semipelagianer*, denen sich später die Scholastiker (Scotisten) und die Römischen anschlossen (besonders Bellarmin), bezeichneten den Urzustand des Menschen nicht als pure Indifferenz, sondern behaupteten: im Menschen sei ursprünglich wegen der Beschaffenheit seines irdischen Stoffes ein Kampf zwischen Geist und Fleisch; damit aber das Fleisch nicht zum Siege komme, habe Gott nachträglich aus Gnaden (supranaturaliter) dem Menschen sein Ebenbild als einen goldenen Zaum gegen die natürliche Neigung des Fleisches mitgeteilt (donum superadditum), doch gehöre dieses Ebenbild zur Natur des Menschen nicht. So auch

5. die *Römischen*. Nach katholischer Lehre*) bestand das göttliche Ebenbild des Menschen nur in seiner *geistigen Natur*: unsterbliche Seele, Vernunft und freier Wille, welche naturalia in hominibus post lapsum manserunt integra. Zu diesen natürlichen Kräften (den puris naturalibus) sollen dann noch die *übernatürlichen Gaben* der Heiligkeit, Unsterblichkeit, Weisheit, Erdenherrschaft 2c. hinzugekommen sein als besondere Gnadengeschenke (dona superaddita, supernaturalia), die aber nicht zum Wesen des Menschen gehörten und darum auch wohl fehlen konnten, obschon ihr Verlust eine gewisse Schwächung der sittlichen Natur des Menschen nach sich gezogen hat. Vergl. Cat. Rom. I, 2, Fr. 19.

---

*) Hier unterscheidet man nach dem Vorgang der Scotisten zwischen imago (hebr. zelem) und similitudo (hebr. dĕmûth); mit imago soll das natürliche Ebenbild = die zum Wesen des Menschen gehörigen geistig-sittlichen Anlagen (substantia animae humanae) bezeichnet sein, was geblieben sei; die similitudo dagegen soll das übernatürliche Ebenbild bezeichnen, die gottähnliche Vollkommenheit (perfectiones accidentales).

6. Die Rationalisten leugnen wie die Pelagianer die biblische Lehre vom Ebenbild ganz, sie kennen nur einen relativen Unterschied zwischen einem ethisch besseren Urzustand und der Gegenwart.

7. Die Supranaturalisten rechnen zum Ebenbild nur die *geistigen* Vollkommenheiten des menschlichen Verstandes und Herzens, die intellektuelle und religiöse Anlage des Menschen für das Wahre und Gute.

8. Die Pantheisten und Naturalisten wollen selbstverständlich nichts vom Ebenbild wissen. Nach Hegel fängt der Geist von der Natur an und gelangt erst durch Entzweiung und Besonderung zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit; so wird der Mensch erst das, was er soll. Die Erbsünde ist ihm das natürliche Ansichsein des Menschen. Der Hegelschen Linken (Strauß) ist der Paradieseszustand ein bloßer Begriff, aber keine Wirklichkeit. Schleiermacher weiß vom Urzustand des Menschen nichts zu sagen; er faßt ihn als ein Nochnichtsein des Guten und leugnet die Geschichtlichkeit einer ursprünglichen Vollkommenheit. Ebenso leugnet der Materialismus und Darwinismus jede ursprüngliche Vollkommenheit des Menschengeschlechts, von der doch fast alle heidnischen Kulturvölker noch eine dunkle Ahnung haben (aurea aetas).

9. Die moderne Theologie bestimmt das göttliche Ebenbild teils als das Ideal, dem der Mensch zustreben soll, teils als Fähigkeit und Anlage zum Guten, teils als die geistige oder freie Persönlichkeit des Menschen, als Wahlfreiheit u. a. m. — Schließlich sei hier auch noch bemerkt, daß Zöckler, der wie die meisten Neueren einen doppelten Schöpfungsbericht annimmt, in Gen. 1 u. 2 eine Verschiedenheit in der Darstellung des göttlichen Ebenbildes konstatieren will. Er behauptet nämlich (theologisches Handbuch III, S. 113): „Gottbildlichkeit und Herrscherberuf in Bezug auf die niedere Natur bilden sein Eigentümliches nach jenem ersten (elohistischen) Bericht über seine (= des Menschen) Erschaffung; unmittelbare Wesensverwandtschaft mit Gott als dem Urheber seines Natur- und Geisteslebens hebt der zweite (jahvistische) Bericht als für sein Werden und Wesen charakteristisch hervor." Mit andern Worten: die beiden Schöpfungsberichte stimmen nicht so recht zusammen! —

§ 20.

Der Sündenfall.

(De statu corruptionis.)

I. Der Sündenfall ist eine historische Thatsache, die sich am Anfang der Menschheitsgeschichte vollzog, und deren Folgen sich über das ganze Menschengeschlecht erstrecken (Röm. 5, 12—14; 1. Kor. 15, 21 ff.; 1. Tim. 2, 13—14).

Der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch war dazu bestimmt, aus dem Stande der Unschuld in den Stand höchster Vollendung überzugehen. Dieses Ziel sollte er aber nach Gottes Willen in freier, ungezwungener Hingabe an Gott erreichen; war er doch keine willenlose Maschine, sondern ein freies geistiges Wesen. Als solches hatte er das Vermögen, im Gehorsam gegen Gott zu verharren und die ihm anerschaffene Heiligkeit und Gerechtig-

keit zu bewahren; aber er konnte sich auch gegen Gott entscheiden. Die Gelegenheit hierzu wurde ihm mit einer von Gott gesetzten Schranke — verbotener Naturgenuß — gegeben, indem ihm bei Androhung des Todes verboten war, von einem bestimmt bezeichneten Baume zu essen. Es ist dies der Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen, der in der Mitte des Paradieses stand. An diesem Baume sollte der Mensch sich dessen bewußt werden, „daß sein eigener guter Wille nur deshalb gut war, weil er in Übereinstimmung mit Gott stand" (Philippi); er sollte an demselben lernen, daß es ein Begehren geben könne, wodurch der Mensch in einen feindlichen Gegensatz zu Gott treten würde, und eben von solch sündlichem Begehren sollte der Mensch fern bleiben. Er sollte zwar das Böse im Unterschied vom Guten anschauen, aber nicht in sich aufnehmen und erfahrungsmäßig kennen; er sollte die Möglichkeit der Sünde vor Augen haben, ohne sie zur Wirklichkeit werden zu lassen, — kurz, er sollte bleiben, was er war, und seine Treue gegen Gott damit beweisen, daß er auf die Versuchung nicht einging. — Leider hat der Mensch diese Gehorsamsprobe nicht bestanden, er fiel. Die erste Anregung zu diesem Abfallen von Gott trat aber von außen an ihn heran durch einen persönlichen Verführer. Über den Hergang des Sündenfalls berichtet uns Gen. 3 folgendes:

1. Der Versucher ist die Schlange, deren sich der Teufel als Werkzeug bedient (Off. 12, 9; Joh. 8, 44; 2. Kor. 11, 3; 1. Joh. 3, 8). Sie eignet sich hierzu um so mehr, da sie listiger war als alle anderen Tiere (Matth. 10, 16); ihre Klugheit beweist sie auch schon darin, daß sie den ersten Angriff gegen das schwächere Weib richtet, welches noch dazu den Befehl nicht aus Gottes Munde, sondern erst durch den Mann empfangen hatte. Daß die Schlange ursprünglich eine gute Kreatur war und wohl auch anders beschaffen, als sie später wurde, ist außer Zweifel. Ihr Sprechen zu dem Weibe ist (wie Luk. 8, 32) auf dämonische Einflüsse zurückzuführen. Satan redet durch sie hindurch; er hat es darauf abgesehen, Gottes Werk zu zerstören und den Menschen zu verderben.

2. Die Versuchung selbst ist, wie auch sonst (Matth. 4; Eph. 6, 16—17), gegen das Wort Gottes gerichtet; sie zielt darauf ab, die Protoplasten dahin zu bringen, daß sie aus dem bisherigen Verhältnis zu Gott heraustreten und so die Sünde in sich selbst aufnehmen sollen. Wie bei Christi Versuchung vollzieht sie sich in drei Stufen und schreitet zu immer dreisteren Formen fort. Zunächst wird Gottes Wort vom Versucher

a) in Zweifel gezogen und ungewiß gemacht durch die Frage: Sollte Gott gesagt haben? Zugleich giebt der Versucher dem positiv gefaßten Gebot: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten, nur einen Baum ausgenommen! (Gen. 2, 16) — eine negative Wendung: Ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten. Das geschah nicht absichtslos; enthielt doch jene göttliche Fassung einen deutlichen Hinweis auf die reiche Güte, womit Gott die ersten Menschen bedacht hatte, während diese das Verbot zur Hauptsache machte und so dazu angethan war, Unzufriedenheit und Mißtrauen gegen Gott wachzurufen. — Statt nun diesen Angriff kurzer Hand abzuweisen, läßt sich Eva auf ein Zwiegespräch mit dem Versucher ein, indem sie das göttliche Verbot mit einer gewissen Schärfe wiederholt: Rühret auch nicht an! Hierauf wird vom Versucher das göttliche Verbot selbst

b) negiert und zur Lüge gemacht; die Folge der Sünde, die angedrohte Strafe wird in Abrede gestellt: Ihr werdet mit nichten des Todes

sterben! Zu diesem zweiten Angriff schweigt das Weib schon ganz. Es folgt alsbald der dritte, der das göttliche Wort

c) ins Gegenteil verdreht; die Sünde selbst wird geleugnet und in Gott hinein verlegt: Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, und werdet sein wie Gott, und wissen, was gut und böse ist. Listig knüpft der Versucher seine Worte an den Namen an, welchen Gott selbst dem Baum beigelegt hat. Gott weiß, will er sagen, daß ihr mit dem Genuß dieser euch versagten Frucht zur höchsten Stufe göttlicher Erleuchtung und Herrlichkeit, ja zur vollen Unabhängigkeit von ihm, zur Gottgleichheit gelangen werdet; aber er beneidet euch um dies Glück, darum will er es euch vorenthalten. Den gleichen Vorwurf machen die Heiden zumeist ihren Göttern. So sucht der Satan neben dem Unglauben an Gottes Wort auch den Hochmut zu erwecken, und bald hat er sein Ziel erreicht.

3. Die Sünde beginnt mit der Abwendung des Menschen von Gott und mit der Hinwendung zur Welt. Gott aber, der dies ungehindert geschehen läßt, thut seine Hand ab (Augsb. Konf. 19). Das Weib schauete den Baum an; damit vollzieht sich

a) die Sünde im Herzen (Jak. 1, 15); dasselbe nimmt den dreifachen Sündenreiz in sich auf, und zwar als Fleischeslust (gut zu essen), Augenlust (lieblich anzuschauen), Hoffahrt (klug machen). — So hat denn die Lust empfangen, und nun gebiert sie

b) die Thatsünde: Eva aß zuerst von der verbotenen Frucht (1. Tim. 2, 14), und darnach auch Adam. Letzterer hatte gewiß der Versuchung seines Weibes beigewohnt; und da sich auch in seiner Seele schon die böse Lust entzündet hatte, kam es bei Adam zu gleicher Thatsünde, sobald ihm das Weib von der verbotenen Frucht gab.

So bleibt denn die Sünde nicht bei sich stehen, sondern sie pflanzt sich fort, von Eva auf Adam, und von beiden über das ganze Menschengeschlecht (Röm. 5, 12).

Mit der Verletzung des göttlichen Gebots war der Mensch aus dem Zustand der Gottesebenbildlichkeit herausgetreten, das bezeugte ihm sein Gewissen. Er wußte nun erfahrungsmäßig den Unterschied zwischen Gut und Böse; er war, wie Gott selbst bezeugt, geworden als „unser einer", d. h. er war sein eigner Herr geworden, der von keinem höheren Willen mehr abhängig sein will, — göttliche Ironie, denn diese Gottähnlichkeit Adams war auch sein Tod.

4. Das erwachte Schuldbewußtsein offenbart sich als

a) Scham. Die Augen wurden ihnen aufgethan, — jedoch nicht um sich auf einer höheren Lebensstufe zu sehen, sondern als von Gott abgefallene und vom Teufel betrogene. Sie erkennen die Sünde als etwas den Menschen Entstellendes, Entwürdigendes; die Folge von dieser Erkenntnis war der Eintritt der Scham, daß ihnen ihre Nacktheit als Schande vorkam. Wahrscheinlich involviert die Scham auch eine Veränderung der Nacktheit.

b) Furcht. Sie erkennen die Sünde als Ursache der göttlichen Ungnade und Strafe, und suchen sich deshalb vor dem Allwissenden und Allgegenwärtigen zu verbergen. Durch Feigenblätter wollen sie den inneren Schaden vor Gott bedecken, und als sich ihnen Gott naht, fliehen sie vor ihm und verstecken sich. So sehr hatte die Sünde ihre ursprüngliche Gotteserkenntnis getrübt.

5. Das Gericht. Im Verhör, welches Gott mit den Protoplasten anstellt, um sie zu bußfertiger Umkehr zu bewegen, giebt zunächst Adam eine ausweichende Antwort, verschweigt den eigentlichen Grund seiner Scham und Furcht, leugnet seine Schuld und schiebt sie auf das Weib, ja auf Gott selbst. Eva aber schiebt die Schuld auf den Betrug der Schlange. — Alle drei empfangen ihr Urteil. Der über die Schlange ausgesprochene Fluch enthält zugleich auch die erste Gnadenverheißung von dem künftigen Welterlöser, dem Weibessamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll (Protevangelium). Der Fluch des Weibes bezieht sich auf dessen Leiden im ehelichen Leben, der des Mannes auf seine mühevolle Arbeit: daß er fortab einem widerspenstigen Acker das Brot abringen muß, bis er dem Staube verfällt, aus dem er gemacht ist, er samt dem Weibe und allen ihren Nachkommen. — Damit aber der Mensch nicht durch den Genuß vom Baum des Lebens die Sünde verewige und sich der Erlösungsfähigkeit beraube, wird er aus dem Paradies vertrieben.

II. Der biblische Bericht vom Sündenfall ist von jeher verschieden aufgefaßt worden. Haben die einen ihn buchstäblich genommen, so haben ihn andere entweder allegorisch gedeutet oder gar als Mythe betrachtet.

a) Streng historisch nahmen ihn schon Tertullian, Basilius, Chrysostomus, Augustin 2c.; ferner die meisten Scholastiker, die Reformatoren und die alten Dogmatiker*). Und dies ist die Auffassung der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten; sie wird auch von den lutherischen Bekenntnissen vertreten (vergl. Schmalk. Art. 322, 5; Gr. Kat. 453, 25, Konk.-Form. 579, 27, sowie Luthers Predigten über das 1. Buch Mosis).

Ob die Schlange als Werkzeug des Satans anzusehen sei, oder als Erscheinungsform desselben, oder als Repräsentant des Bösen, darüber gehen die Meinungen auseinander. Martensen, der mit andern neueren Dogmatikern bedenkliche Zugeständnisse an die allegorisch-symbolische Auffassung macht, sieht die Schlange als bloßes Sinnbild des kosmischen Prinzips an und den Prüfungsbaum als einen mystischen, dessen Frucht für den, der sie genieße, die Aufnahme des Bösen in sein Sein, und damit die Erkenntnis des Guten und Bösen sei. Nach Lange soll infolge des verbotenen Genusses eine gewisse Berauschung oder Verstörung des reinen Gleichgewichtes in der Stimmung der Protoplasten eingetreten sein. Hofmann hält den Baum für eine Art von Giftbaum (als solchen faßten ihn schon die Supranaturalisten Reinhard, Döderlein, Morus), durch dessen Genuß im Menschen erst der Gegensatz — nicht von Gut und Böse, sondern — von Gut und „Schlimm" (im physischen, nicht im ethischen Sinne) zum Bewußtsein gekommen sei; auch soll nach

---

*) Hollaz: Peccatum hominum primum sive lapsus est transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum divinum de non comedendo fructu arboris scientiae boni et mali, a diabolo persuasi, et libertate voluntatis abusi, violarunt, inque se et posteros suos, ordine naturae ex se propagandos, amissa imagine divina grandem culpam et reatum poenae temporalis et aeternae derivarunt.

Quenstedt: Causa hujus peccati externa, prima et principalis est Satan, agens hic non per impulsionem internam, neque per violentiam extrinsecam, sed per meram suasionem moralem externam. — Causa instrumentalis est serpens, isque verus et naturalis, sed a diabolo obsessus, — Causa interna et directe efficiens est hominis primi intellectus et voluntas, non ex defectu aliquo interno, sed per accidens, ob seductionem externam aberrans, seque a Deo avertens.

seiner Meinung die Einwirkung des Satans auf die Protoplasten eine unbemerkbare gewesen sein, die erst von dem späteren Nachdenken über die Überlieferung als satanische Einwirkung gefaßt worden sei. Den Sündenfall führt er auf bloße Sinnlichkeit zurück.

b) Allegorisch. Im Gegensatz zu der buchstäblichen Auffassung machte sich aber schon früh auch eine allegorisch-symbolische Umdeutung des biblischen Berichtes geltend. Man ließ die Thatsache des Falles zwar stehen, faßte aber die Erzählung vom Sündenfall als eine bildliche Ausmalung des Eintritts der Sünde, oder auch als eine Abspiegelung aller Sündenfälle.

So schon Philo, welcher in der Schlange eine Allegorie der bösen Lust, des erwachenden Geschlechtstriebes sah. Ähnlich standen Clemens Al., Cyrill, Origenes u. a. Alexandriner. Nach Origenes soll Gen. 3 ein in geschichtlichem Gewande vorgetragenes Bild dessen sein, was noch immer mit dem freien Menschen vorgeht. Noch kühner trat die allegorische Deutung bei den Gnostikern hervor, namentlich bei den Ophiten, welche den Schriftbericht in so willkürlicher Weise umdeuteten, daß sie der mythischen Auffassung gleich kommt. Auch die Theosophen und Mystiker des Mittelalters neigten bedenklich zur Allegorie hin, zum Teil auch die Scholastiker. Scotus Erigena z. B. bezweifelt die Buchstäblichkeit des biblischen Berichtes und hält ihn für eine ideale Schilderung. Nach Kant ist der Sündenfall das Symbol für den allgemeinen menschlichen Sündenfall. Ähnlich stehen viele neukirchlichen Dogmatiker wie Hase, J. Müller, Bunsen, Nitzsch u. a. Letzterer will die Geschichte des Sündenfalls zwar nicht als bloßes Symbol der Idee betrachtet wissen, wohl aber als symbolische Einkleidung der geschichtlichen Thatsache; nach seiner Meinung soll diese eine wahre, aber keine wirkliche Geschichte sein!

c) Mythisch. Hier erklärt man den Schriftbericht vom Sündenfall kurzweg für eine sagenhafte Dichtung und stellt sie den verschiedenen heidnischen Mythen vom verlornen Paradies und vom goldnen Zeitalter gleich. Was die Schrift von Adams Fall erzählt, wird ignoriert, ja ins Gegenteil verdreht.

So schon in alter Zeit die Ophiten*) und Manichäer**), und in der Neuzeit die Rationalisten (Eichhorn, Jerusalem, Paulus, Gabler, Wegscheider, Gesenius, de Wette, Tuch, Knobel 2c.), sowie die pantheistischen

*) Nach Irenäus und Epiphanius priesen die Ophiten den Sündenfall als Durchbrechung der Bande des Weltschöpfers Jaldabaoth, der aus Eifersucht dem Menschen den Genuß vom Baum der Erkenntnis habe wehren wollen; aber die Sophia Achamoth habe ihn durch die Schlange zum Ungehorsam überredet und ihn so zur Freiheit und Erkenntnis geführt.

**) Der Manichäismus, welcher im 3. Jahrhundert in Persien auftrat, lehrte bekanntlich einen guten und einen bösen Gott, die einander befeinden. Ebenso nahm er ein ursprüngliches Doppelprinzip im Menschen an: ein böses Prinzip, von dem alles Böse herkommt, und ein gutes, von dem alles Gute kommt. Dem Menschen aber sollte die Möglichkeit und die Aufgabe gegeben sein, sich des bösen Prinzips zu entäußern und das gute zur Herrschaft kommen zu lassen. Hiernach hätte also die Sünde ihren Ursprung im Menschen, und Satan wäre eine Gott ebenbürtige Macht. Daß ein solcher Dualismus mit dem christlichen Monotheismus und mit Gottes Absolutheit völlig unvereinbar ist, liegt auf der Hand. Dennoch aber finden wir die manichäische Irrlehre nicht bloß bei verschiedenen Sekten des Altertums und des Mittelalters (Priscillianer, Paulicianer, Bogomilen, Katharer), sondern sie macht sich bis in die Gegenwart hin und wieder geltend; die so oft gehörte Rede von einem guten und bösen Genius im Menschen ruht eben, wenn auch unbewußt, auf manichäischen Vorstellungen.

Philosophen Schelling, Hegel*) u. a., welche den Sündenfall als einen Fortschritt aus der tierischen Roheit (Instinkt) zur sittlichen Freiheit und zur freien Vernunft feiern.

§ 21.

Die Sünde im allgemeinen.

1. Begriff und Wesen der Sünde. Giebt uns auch die heilige Schrift keine eigentliche Definition, keine Wesensbestimmung von der Sünde, so hebt sie doch genugsam die einzelnen Seiten hervor, welche das Wesen der Sünde kennzeichnen. Gleich der Bericht vom Sündenfall ist in dieser Beziehung von Wichtigkeit. Aber auch sonst fehlt es nicht an Aussprüchen der Schrift, die uns über das Wesen der Sünde ausreichend Aufschluß geben; ja auch schon aus den Namen, welche die Schrift der Sünde beilegt, ist das eigentliche Wesen der Sünde deutlich zu erkennen.

Dies gilt vor allem von den alttestamentlichen Bezeichnungen, von denen die wichtigsten hier erwähnt werden mögen:

חַטָּאָה = das Irregehen im Dunkeln, das Verfehlen des gesetzten Zieles, das Überschreiten der von Gott gezogenen Linie (*ἁμαρτία*, aberratio a scopo, lineas transire, Ps. 51, 4). Verwandt ist שְׁגָגָה = Irrtum, und סָרָה = Weichen, Abfall. עָוֹן = Beugung, Krümmung, Verkehrung, — das Zerstörende der Sünde (*ἀνομία, ἀδικία*, pravitas, Gen. 4, 13). פֶּשַׁע = Lostrennung vom Ursprung, Bündnisbruch, Abfall (*ἀσέβεια, παράπτωμα*, Gen. 31, 36); ähnlich עֲבֵרָה = *παράβασις*. אָשָׁם = die Schuld (Gen. 26, 10).

Alle diese Namen berühren mehr die formelle Seite der Sünde; andere heben mehr die materielle hervor, so z. B. רַע = Un-

---

*) Wenn Schelling in Gott einen finstern Untergrund setzt, der auch ein Faktor der göttlichen oder Weltentwickelung sein soll, so streift dies stark an den Manichäismus an. Der Sündenfall soll ein innerer Vorgang sein, den die Offenbarung für den Standpunkt des auf der Stufe der Mythologie stehenden Bewußtseins als äußere Handlung darstellen mußte, und zwar soll er ein Abbrechen des Menschen von der Natur sein; aber nicht die Hingabe an diese selbst ist nach Schelling die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtsein des Gegenteils ist, ist sie das goldene Zeitalter. Erst das Bewußtsein darüber hob nach seiner Meinung die Unschuld auf und fordert unmittelbar die Versöhnung. Das Endliche soll durch einen Abfall von Gott geworden sein.

Noch einen Schritt weiter geht Hegel. Ihm ist die Sünde eine logische Notwendigkeit, weil sich sonst das Gute nicht verwirklichen könnte, denn dieses bedarf des Bösen als eines Spornes zu seiner fortschreitenden Bewegung. Nach Hegel gehört die Sünde zum Begriff des Menschen. Er lehrt: „Der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.“ —

Schiller scheute sich nicht, den Sündenfall als das erste Wagstück der Vernunft, den ersten Anfang des moralischen Daseins, die glücklichste Begebenheit in der Menschengeschichte, einen Riesenschritt der Menschheit zur höheren Entwicklung zu preisen. (Etwas über die erste Menschengesellschaft). Ähnlich auch Strauß u. a.

ruhe, Lärm, Aufruhr, Störung der Harmonie (Gen. 6, 5). רֶשַׁע = haltlos; gottentfremdete Gesinnung und Handlung, Ruchlosigkeit, Nichtswürdigkeit (ἀσέβεια Deut. 9, 27). —

Die wichtigsten Sündennamen im Neuen Testament sind: ἁμαρτία = Irrtum, Zielverfehlung, Verlassen des ursprünglichen Zustandes (Röm. 5, 12); — ἀνομία und ἀδικία = Gesetzlosigkeit, Schrankenüberschreitung (1. Tim. 1, 9); — παράβασις und παρακοή = willentliches Überschreiten und Überhören des göttlichen Gebotes (Röm. 5, 14 u. 19); — παράπτωμα = das Herausfallen aus einem besseren Zustand (Matth. 6, 14); — κακία, κακός = unbrauchbar, und πονηρία, πονηρός = Mühe verursachend, beide bezeichnen das ethisch Verwerfliche. — Endlich sei auch noch die Bezeichnung σάρξ, בָּשָׂר erwähnt. Das Wort Fleisch, welches in der Schrift verschiedene Bedeutungen hat (kollektiv = das ganze Menschengeschlecht samt den Tieren, Ps. 136, 25; Luk. 3, 6; rein physisch = der Mensch nach seiner leiblichen Seite, nach seiner irdisch materiellen Substanz, im Gegensatz zum Geist, Luk. 24, 39; ferner = der Mensch als geschöpfliches Wesen mit Einschluß seines Geisteslebens, und zwar nach seiner endlichen, irdischen Natur und in seiner Ohnmacht und Mangelhaftigkeit, im Gegensatz zu Gottes Macht- und Lebensfülle, Jer. 17, 5 u. a. m.), bezeichnet auf ethischem Gebiet nicht sowohl die Sinnlichkeit, als vielmehr die verderbte, von Gott entfremdete, durch die Macht der Sünde beherrschte Menschennatur, schließt also auch die ψυχή mit ein, deren Denk- und Sinnesweise (νοῦς) seit dem Sündenfall auf das Böse gerichtet ist. Der Gegensatz von σάρξ ist πνεῦμα (Gal. 5, 17). —

Von geringerer Bedeutung sind die lateinischen und deutschen Namen für Sünde: peccatum = Irrtum, Fehlgriff; nefas = was wider das Recht, bezw. wider den Ausspruch des Gesetzes ist; malus = unbrauchbar, schädlich; pravus = innerlich verkehrt u. a. — Das deutsche Wort Sünde ist dunkeln Ursprungs; es ist entweder vom altnordischen syn = Rechtfertigung des Nichterscheinens vor Gericht abzuleiten, und bedeutet dann etwa Hemmung, Irrung, bezw. etwas, was der Entschuldigung bedarf, — oder vom althochdeutschen suona = Sühne, also etwas, was gesühnt werden muß. Missethat, Unrecht = was vom Recht abweicht. Übertretung = Mißachtung der von Gott gesetzten Schranke. Untugend = was nicht taugt, was Gott mißfällt. Böse = unbrauchbar. Übel = feindselig.

Nach Gen. 3 kennzeichnet sich die Sünde, formell betrachtet, zunächst als Mißachtung und Überschreitung der dem Menschen gesetzten Schranke. Dies hebt auch 1. Johs. 3, 4 hervor mit den Worten: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (Luther: Unrecht, wörtlich: Gesetzwidrigkeit; νόμος = Schranke, Gesetz). — Da es aber Gott ist, welcher dem Menschen seine Schranke gezogen und ihm hierin seinen Willen kund gegeben hat, so ist die Sünde, näher angesehen, Ungehorsam gegen den heiligen Willen Gottes (παρακοή, Röm. 5, 19). Dieser Ungehorsam beschränkt sich jedoch nicht auf eine äußere Handlung, sondern erstreckt sich auf die innere Gesinnung des ganzen Menschen. Von seiner formalen Freiheit Gebrauch machend, stellt der Mensch seinen eignen Willen dem göttlichen entgegen, lehnt sich gegen Gott und dessen unverbrüchliche Lebensordnungen

auf und tritt so in Feindschaft wider Gott selbst (ἔχϑρα εἰς ϑεόν, Röm. 8, 7; Ex. 20, 5). — Damit vollzieht sich zugleich (materiell) ein Anderswerden des Menschen. Wendet er sich doch selbstsüchtig von Gott ab und dem Eignen zu (τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖν, 1. Kor. 10, 24; vergl. Augsb. Konf. 19: avertit se a Deo), und hebt die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott auf (Jes. 59, 2). — Mit dieser Abwendung des Ebenbildes vom Urbild ist dann auch das göttliche Ebenbild im Menschen zerstört und sein Verhältnis zu Gott ein anderes geworden. Die Liebe zu Gott ist durch die Sünde aufgehoben, ja in ihr Gegenteil umgeschlagen; an die Stelle der kindlich demütigen Hingabe an Gott ist hochmütige Auflehnung, ist Entfernung von Gott eingetreten. — Und so ist denn das Wesen der Sünde nicht bloß Gesetzesübertretung und Ungehorsam gegen Gottes Gebot und Willen, sondern auch Abfall, innere Abwendung von Gott, Selbstsucht und Verletzung der Liebe zu Gott, Auflehnung und Empörung, Haß und Feindschaft wider Gott, Unglaube und Hochmut, mithin eine Gott widerstrebende Gesinnung.

Melanchthon definiert: Peccatum est defectus (= Verlust der Ebenbildlichkeit) vel inclinatio (Concupiscenz) vel actio (Thatsünde) pugnans cum lege Dei, offendens Deum, et faciens nos reos aeternae irae Dei et poenarum praesentium ac aeternarum, nisi fiat remissio propter filium mediatorem. — Die alten Dogmatiker heben besonders den Begriff des Gesetzes hervor, wenn sie die Sünde als illegalitas, difformitas a lege (Calov), aberratio a lege divina (Hollaz) 2c. bezeichnen.

Völlig verfehlt ist es, die Sünde als etwas bloß Negatives anzusehen (Origenes, Anselm, Duns Scotus 2c.), als einen bloßen Mangel, als geistige Unvollkommenheit und Gebrechlichkeit, etwa als Irrtum des Verstandes, als ein Zurückbleiben des Geistes hinter dem Fleisch, eine abberatio a perfectione summa (Wolff), a modo tenendae verae felicitatis (Reinhard), eine Hemmung des frommen Gefühls, des Gottesbewußtseins (so Schleiermacher, der die Sünde nicht als Realität auffaßt, sondern nur ein Sündenbewußtsein kennt, welches dann hervortreten soll, wenn unser Selbstbewußtsein durch das mitgesetzte Gottesbewußtsein als Unlust bestimmt wird), eine Verfehlung der dem Menschen von Gott zugewiesenen Bestimmung (Steudel), eine dem Sittengesetz zuwiderlaufende Selbstbestimmung des Willens zur Gesetzwidrigkeit, ein Ausfluß der Sinnlichkeit und Selbstsucht (Rothe, Weizsäcker 2c.) u. a. — Alle diese Bestimmungen sind teils zu abstrakt und einseitig, teils völlig unrichtig; denn das Wesen der Sünde ist negativ und positiv zugleich, ist positive Widersetzlichkeit gegen Gott und gipfelt in einer Gott widerstrebenden Gesinnung. — Ritschl, der weder vom Sündenfall noch von der Erbsünde etwas wissen will, kennt nur einzelne Thatsünden, die aber höchstens einen Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott in sich schließen sollen und auf mangelhafter Intelligenz beruhen. Die Sünde ist ihm nicht eine That der Freiheit, sondern ein notwendiges Produkt unserer durch die äußere Lebensentwicklung (gesellschaftliche Verbindungen) bedingten fehlerhaften Intelligenz; daher soll es Gott auch möglich sein, den Menschen trotz der Sünde als Gegenstand seiner Liebe festzuhalten.

2. Urheber und Grund der Sünde. Da die Sünde ihrem Wesen nach Ungehorsam, Auflehnung und Feindschaft wider Gott ist, so kann sie unmöglich in Gott ihren Urheber haben. Alle Kreatur, welche Gott schuf, war ursprünglich gut (Gen. 1, 31); und so hat denn Gott weder die Sünde dem Menschen anerschaffen, noch hat er es so geordnet, daß der Mensch fallen mußte (supralapsarische Prädestination), noch auch den Menschen zum Sündigen angetrieben (Jak. 1, 13), oder jemals die Sünde, die doch seinem heiligen Wesen völlig zuwider ist, gebilligt

(Pſ. 5, 5)*). Der Grund der Sünde liegt außer Gott (1. Joh. 2, 16), liegt allein im **Willen** der Kreatur, welche ſich aus freien Stücken von Gott losgeſagt hat, liegt in der ſich von Gott abwendenden Willensbeſtimmung des Menſchen, die durch den verführenden Einfluß des Satans, alſo von außen, veranlaßt wurde (Joh. 8, 44), und ſeitdem iſt der menſchliche Wille bewußt und unbewußt der Sünde zugeneigt. Nur durch eigene Schuld iſt der Menſch in Sünde gefallen, und zwar durch Mißbrauch der ihm verliehenen Freiheit.

Dies betonen auch die **Bekenntniſſe** und **altkirchlichen Dogmatiker**. So die Augsb. Konf. Art. 19: Causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae, non adjuvante Deo, avertit se a Deo. Vergl. Konf.-Form. S. 554 u. 575: Quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati etc. 705: Principium et causa mali non est ipsa Dei praescientia, — at diaboli et hominum prava et perversa voluntas causa est mali.

Völlig verfehlt und ſchriftwidrig iſt es, den Urſprung der Sünde in der endlichen oder ſinnlichen Natur des Menſchen zu ſuchen. Denn wäre die Sünde aus der **Endlichkeit** des Menſchen, aus der ihm anerſchaffenen Unvollkommenheit entſprungen, wie die Deiſten und Pantheiſten behaupten, ſo müßte Gott ſelbſt, weil Urheber dieſer Endlichkeit, der eigentliche Urheber der Sünde ſein.

Schon **Leibnitz** nahm eine kreatürliche, durch Gott geſetzte Unvollkommenheit des Geſchöpfes an, und leitete von dort das Böſe ab. Nach **pantheiſtiſcher** Vorſtellung aber ſoll das Böſe nun gar ein notwendiger Durchgangspunkt zum Guten ſein, ein logiſcher Prozeß der Art, daß zunächſt der endliche Geiſt dem im Univerſum waltenden Unendlichen widerſtrebt, ſich vom Ganzen trennt und iſoliert, um ſich ſelbſt zu finden und zu verwirklichen, dann aber dieſe Trennung wieder aufhebt und zum Allgeiſt zurückkehrt (ſo Hegel). —

Nicht anders ſtände es, wenn die Sünde ihren Quell und Sitz in der **Sinnlichkeit**, in der Materialität, im Fleiſch hätte; auch in dieſem Falle würde Gott als der Schöpfer der Materialität der Urgrund der Sünde ſein.

Wohl iſt die Sinnlichkeit ein mächtiges Motiv zu mancherlei Sünden, wohl dient der Leib vielfach als Organ, durch das ſich die Sünde bethätigt (Röm. 6, 6; Kol. 3, 5 ꝛc.); aber die eigentliche Quelle und Veranlaſſung des Böſen liegt nicht in der ſinnlichen, irdiſchen, niederen Natur des Menſchen, ſondern anderswo**). Nicht das Fleiſch als ſolches, ſondern das Fleiſchlichgeſinntſein, der ſündliche Wille führt zur Sündenthat (Röm. 8, 5—7; 8, 12—13; Gal. 5, 16 u. 20). Unmöglich laſſen ſich die Sünden des Hochmuts, Haſſes, Neides ꝛc. aus der Sinnlichkeit erklären, ſie kommen vielmehr von innen, aus dem Herzen (Mark. 7, 21—23). Dennoch rechnet die Schrift auch dieſe Sünden zu den Werken des Fleiſches (Gal. 5, 19—23) und zwar aus dem Grunde, weil ſie (vergl. oben) unter „Fleiſch" die ganze ſündhafte Natur des Menſchen begreift, alle böſen Neigungen, Begierden und Kräfte, welche nicht Gott, ſondern die Sünde in den Menſchen gepflanzt hat. Wäre der Leib, das Fleiſch, der Hauptſitz der Sünde, ſo würde es doch auch wohl möglich ſein, durch Askeſe, Kaſteiung, Ver-

---

*) Vergl. die Lehre vom Concurſus.

**) Prima sedes peccati est anima cum suis facultatibus, actibus et habitibus; secundaria sedes est corpus (Hollaz).

stümmelung ꝛc. des Leibes der Sünde Herr zu werden, was aber nachweislich nicht der Fall ist (vergl. Matth. 5, 28—29 im Zusammenhang). Auch würde es unerklärlich sein, wie die bösen Geister und die unselig Verstorbenen, die doch der Leiblichkeit ermangeln, böse sind und bleiben.

Auf die Sinnlichkeit führen die Sünde zurück die Rationalisten, auch Rothe u. a. neuere Dogmatiker. Nach Schleiermacher ist sie „eine durch Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes".

§ 22.

Die Erbsünde.

Die Folgen des Sündenfalls hatten zunächst die Protoplasten selbst schwer zu fühlen; sie wurden alsbald nach vollbrachter Sünde ein Gegenstand des göttlichen Zornes, denn sie hatten eine Schuld auf sich geladen, welche Strafe verdient (Tod, Schmerz, Mühe und Übel aller Art, Gen. 2, 17; 3,16—19). Zugleich aber wurde ihr bisheriges Verhältnis zu Gott ein völlig anderes. Mit dem Verlust des göttlichen Ebenbildes trat anstelle der ursprünglichen Gerechtigkeit ein Zustand sittlicher Verderbtheit ein, und für die ursprüngliche Weisheit eine Verfinsterung des Verstandes ꝛc.; ihr Wille war fortan unter die Sünde geknechtet und zu allem Bösen geneigt.

Auch die Kreatur hatte die Folgen des Sündenfalls mitzutragen, sie seufzt seitdem unter dem Fluch der Sünde (Gen. 3, 17—18; Röm. 8, 19—23).

Aber das schlimmste war doch, daß sich die Folgen der ersten Sünde in ihrem ganzen Umfange auf alle Nachkommen Adams vererbten. Dieser uns angeborne Zustand des sündlichen Verderbens, der Verschuldung und Straffälligkeit wird als **Erbsünde** bezeichnet (auch Originalsünde, Ursünde, Zustandssünde).

1. Name. Das Wort „Erbsünde", welches erst durch den deutschen Text der Augustana in die theologische und kirchliche Sprache überging, findet sich in der heiligen Schrift noch nicht.

Zur Bezeichnung der Erbsünde gebraucht das Neue Testament verschiedene, zumeist umschreibende Ausdrücke, und zwar besonders folgende: *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, Röm. 8, 17; *ἡ ἁμαρτία εὐπερίστατος*, Hebr. 12, 1; auch *ἡ ἁμαρτία* kurzhin, Röm. 7, 8; ferner *ὁ νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, Röm. 8, 13; *τὸ κακὸν παρακείμενον*, Röm. 8, 21; *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, Röm. 6, 6; *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος*, Röm. 6, 6; Kol. 3, 9; *ἡ παλαιὰ ζύμη*, 1. Kor. 5, 6; *ὁ σάρξ*, Röm. 7, 18; Gal. 6, 16—19 ꝛc.

Lateinische Ausdrücke sind peccatum (vitium) originis s. originale = Ursprungssünde (Augustin, Scholastiker, Augsb. Konf.); ferner auch tradux mali, malum domesticum s. naturale s. habituale s. haereditarium (Konk.-Form.); peccatum radicale u. a. Wie schon die Scholastiker, unterscheiden auch die lutherischen Dogmatiker zwischen peccatum originis originans = Adams persönliche Ursprungssünde und peccatum originis originatum s. originale = die auf Adams Nachkommen fortgepflanzte Zustandssünde.

2. Begriff und Wesen. Erbsünde ist der uns angeborne Zustand sittlicher Verderbtheit, welcher sich von den gefallenen ersten Eltern auf alle ihre Nachkommen durch Zeugung und Geburt fortgepflanzt und die ganze menschliche Natur so mit Sünde vergiftet hat, daß der Mensch zu allem Guten un-

tüchtig ist, hingegen geneigt zu allem Bösen, und darum auch unter Gottes Zorn steht.

Die erste Sünde blieb also nicht bei Adam und Eva stehen, sondern sie hat sich durch natürliche Zeugung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt (propagabilitas universalis). Konnten doch die Protoplasten, nachdem sie das Ebenbild Gottes verloren hatten, nur solche Kinder zeugen, welche ihr — der sündigen Eltern — Bild trugen (Gen. 5, 3: Adam zeugete einen Sohn, der seinem Bilde ähnlich war; vergl. Hiob 14, 4; Ps. 51, 7; Johs. 3, 6). Dieses erbsündliche Verderben ist nach Umfang, Grad und Dauer erschreckend groß. Es schließt in sich:

a) Ausnahmslose Sündhaftigkeit. Adams Sünde hat sich auf alle Menschen, die je auf Erden gelebt haben, vererbt; nur Christus allein bleibt ausgenommen. Vergl. 1. Kön. 8. 46 (Es ist kein Mensch, der nicht sündigt); Hiob 4, 18: 14, 4; Ps. 14, 3 (Sie sind alle abgewichen; da ist keiner, der Gutes thue); Ps. 143, 2; Spr. 20, 9; Matth. 7, 20; Röm. 2, 23 (Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder); 5, 12 (Wie durch Einen Menschen die Sünde gekommen ist in die Welt 2c., dieweil sie alle gesündigt haben); 5, 16 u. 18—19 (Durch Eines Sünde ist die Verdammnis über alle Menschen gekommen); Gal. 3, 22; 1. Johs. 1, 8—10; 5, 19. —

Nur Jesus allein, der Mensch gewordene Gottessohn, ist von aller Kategorie der Erbsünde und ihrer Befleckung ausgenommen, vergl. § 31. Dagegen behauptet die römische Kirche auch eine immaculata conceptio Mariae, eine Lehre, welche schon um 1180 angeregt und besonders von den Scotisten, Franziskanern und Jesuiten begünstigt, aber von den Thomisten und Dominikanern bekämpft wurde. Papst Pius IX. proklamierte sie am 8. Dez. 1854 als kirchliches Dogma. Danach soll die heilige Jungfrau Maria im ersten Augenblick, da sie von ihrer Mutter empfangen wurde, durch eine besondere Gabe und Gnade des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, des Erlösers der Welt, von jedem Makel der Erbsünde bewahrt und frei geblieben sein. Die Schriftwidrigkeit dieser Lehre ergiebt sich nicht bloß aus Röm. 5, 12, sondern auch aus Luk. 1, 46—48, wo sich Maria selbst in die Zahl derer mit einschließt, die eines Heilandes bedürfen.

b) Totale Korruption. Die von Adam übererbte Sünde hat den ganzen Menschen nach Leib und Seele*) ergriffen und alle geistigen und leiblichen Kräfte in Mitleidenschaft gezogen. Ps. 19, 13; Matth. 15, 19 (Aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord 2c.); Johs. 3, 6 (Was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch); Röm. 7, 18—24 (In mir, in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes; die Sünde wohnt in mir, sie nimmt mich gefangen, sie hängt mir an); 1. Kor. 2, 14; 2. Kor. 3, 5; Phil. 2, 12.

---

*) Der Präexistenzianismus (vergl. § 18) sucht den Sitz der Sünde ausschließlich in der Seele. So auch wieder Jul. Müller, nach dessen Meinung die Seelen schon in der jenseitigen, intelligiblen Welt existieren und dort gefallen sein sollen. Der Kreatianismus dagegen sucht den Ursprung der Sünde im Leibe; er läßt die Seele unmittelbar von Gott geschaffen sein, und da diese ursprünglich gut von Gott geschaffen sein muß, so kann nach seiner Meinung die Seele nur durch ihre Verbindung mit dem sündigen Leibe die Sünde angenommen haben. Beide Abwege vermeidet der Traducianismus.

c) Bleibende Besitzergreifung (tenacitas s. duratio). Die Sünde klebt dem Menschen während seines ganzen Lebens an. Ist auch durch die Taufe die Erbschuld getilgt, so bleibt doch die Erblust fortbestehen (baptismus tollit reatum peccati originalis, etiamsi materiale maneat). Gen. 8, 21; 6, 5 (Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf, ist böse immerdar); Ps. 51, 7 (Ich bin aus sündlichem Samen gezeugt, in Sünden empfangen); Ps. 58, 4; Röm. 7, 17 (Die Sünde wohnt in mir); Hebr. 12, 1 (Sie klebt uns an).

Das alles bestätigt sich schon an den kleinen Kindern, bei welchen mancherlei Unarten hervortreten, ehe noch Verführung und böses Beispiel auf sie einwirken kann. Die Allgemeinheit der Sünde und ihrer furchtbaren Macht samt dem Heer der sie begleitenden und mitfolgenden Übel sind unleugbare Thatsachen, die wir täglich vor Augen haben. Selbst das Heidentum hat teilweise noch ein tiefes Bewußtsein vom Sündenelend des Menschen; das bekunden uns zahlreiche Aussprüche heidnischer Philosophen und Poeten, und auch ihr Opferkultus ist ein Zeugnis dafür.

Diese allgemeine, totale und bleibende Sündhaftigkeit ist ein allen Menschen angeborner Zustand (habitus), welcher mit dem ganzen Wesen der menschlichen Natur aufs engste verbunden ist (naturalis inhaerentia). Trotzdem aber bleibt der Mensch auch so noch Mensch, gleich wie das verunreinigte Wasser Wasser bleibt. „Und wie wir unterscheiden können zwischen der Substanz des Wassers und den sie verunreinigenden Ingredienzien, obgleich dieselben unzertrennlich in ihm aufgelöst sind: so können wir auch unterscheiden zwischen der Substanz oder Natur des Menschen, die Gott geschaffen, und dem erbsündlichen Verderben dieser Natur, das ein Accidenz, eine Qualität bleibt und kein das Wesen des Menschen konstatierendes Moment ist oder geworden ist“ *).

3. **Folge**. Die Erbsünde ist ihrem ganzen Wesen nach wirkliche Sünde, nicht ein bloßer Defekt, oder Mangel des Guten. Ebenso wenig ist sie als bloße Krankheit, als moralisches Übel, Leiden oder „Bresten“ anzusehen (Zwingli, Scholastiker), sondern als Sünde, als böses Prinzip und herrschende Macht im Menschen, und als die Ursache und Quelle aller aktuellen Sünden. Darum steht sie schon an und für sich unter Gottes Zorn und Strafe (Röm. 6, 23; Ps. 5, 5; Eph. 2, 3: Wir waren Kinder des Zorns von Natur); das sagt uns schon das Gewissen. — Die Erbsünde ist beides, ein defectus und ein affectus.

a) Nach ihrer formellen bezw. negativen Seite schließt sie in sich den Verlust des göttlichen Ebenbildes, insbesondere Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen (Augsb. Konf. II.), Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit (privatio justitiae originalis) und Gotteserkenntnis, sowie der realen Freiheit.

b) Nach ihrer materiellen bezw. positiven Seite ist sie die allgemeine böse Lust (concupiscentia), aus der dann die sündliche Einzelbegierde fließt; ist die sündliche Neigung, die gottwidrige Richtung des Willens, der sich centrifugal von Gott zu entfernen sucht und dem Bösen, der Welt, dem Ich zustrebt, sodaß nicht bloß eine Knechtschaft unter der

*) Wie schon die Gnostiker und Manichäer, faßte auch Flacius die Sünde als Substanz; vergl. später.

Sünde vorhanden ist (Röm. 7, 7), sondern auch ein stetes Wachstum und Fortschreiten der Sünde.

Hier möchten wir gleich die Frage anschließen: welche Kräfte denn nun eigentlich dem Menschen nach dem Fall geblieben sind, bezw. in wie weit ihm in Beziehung auf seine Handlungen noch die Freiheit des Willens (liberum arbitrium) zukommt? Zur Beantwortung dieser Fragen wird es vor allem nötig sein, den **Begriff der Freiheit** richtig zu bestimmen. Derselbe wird vielfach ganz falsch gefaßt, nämlich als das Vermögen, von verschiedenen Dingen das wählen zu können, was am meisten gefällt. Der Pantheist Spinoza trifft wohl das Rechte, wenn er sagt: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Hegel faßt dies kürzer dahin zusammen: Freiheit ist die Wahrheit der Notwendigkeit. Wir können uns dieser Auffassung nur anschließen und behaupten: Freiheit ist die Abwesenheit jedes Zwanges, sich einer fremden, dem eigenen Wesen widersprechenden Macht unterzuordnen. Dies trifft aber nur bei Gott zu, und zwar im höchsten Sinne. Gott besitzt absolute Freiheit, denn er hat seinen Daseinsgrund in sich selbst (Aseität), und die Möglichkeit des Auchandersseins bleibt völlig ausgeschlossen, sie würde ja seinem ganzen Wesen widersprechen; keine Macht kann jemals Gott bestimmen, etwas zu wollen oder zu thun, was seinem Ich entgegengesetzt wäre. — Dagegen kann der Mensch nur relative Freiheit besitzen, weil ihm als einem geschöpflichen Wesen bestimmte Lebensbedingungen von Gott vorgezeichnet und Schranken gezogen sind, in denen sich sein Wollen und Thun zu bewegen hat. Solange nun der Mensch in diesen ihm gesetzten Schranken blieb (Stand der Unschuld), konnte er nur das wollen, was Gott will, und was er soll, d. h. er war formal und material frei. Nach seiner materialen oder realen Freiheit besaß er das Vermögen, das göttliche Ebenbild zu bewahren; nichts konnte ihn zwingen, dasselbe preiszugeben. Nach seiner formalen Freiheit aber hatte er zugleich das Vermögen des Anderskönnens, d. h. es war ihm auch möglich und unverwehrt, sich des göttlichen Ebenbildes zu begeben*). Statt nun die Möglichkeit des Andersseinkönnens niemals zur Wirklichkeit werden zu lassen, mißbrauchte der 1. Mensch seine formale Freiheit zu einem gottwidrigen Entschluß und fiel so in Sünde. Damit zerriß er das Band, welches ihn bisher mit Gott verbunden hatte, und er verlor mit dem sittlichen Ebenbild zugleich auch seine reale Freiheit, sodaß er nun materiell unfrei wurde; seitdem ist er außer stande, zwischen gut und böse frei zu wählen. Er hat die Kraft, das Gute zu thun und zu wollen, verloren; er ist fortan der Sünde Knecht und unter die Sünde verkauft (servum arbitrium). Es fehlt ihm so sehr das liberum arbitrium in rebus spiritualibus (Röm. 7, 14), daß er nicht einmal imstande ist, aus eignen Kräften nach dem Himmel und nach einer Sündenerlösung zu begehren. Von dieser sittlichen Unfreiheit redet Luther ausführlich in seiner Schrift De

---

*) Dies Vermögen hat man verkehrterweise als Freiheit bezeichnet, was die heilige Schrift nirgends thut; richtiger sollte man es Willkür nennen. Nicht einmal der Ausdruck Wahlfreiheit ist so recht zutreffend. Vergl. S. 172.

servo arbitrio, was er in seinem Kl. Katechismus kurz dahin zusammenfaßt: Ich glaube, daß ich nicht aus eigner Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann 2c. (Vergl. Gen. 6, 5; 2. Kor. 3, 5; 1. Kor. 2, 14; Röm. 8, 7; Johs. 15, 5; Phil. 2, 13; Hebr. 12, 2; 1. Kor. 12, 3, sowie die Belegstellen für die allgemeine und totale Sündhaftigkeit). So ist denn seit dem Sündenfall die formelle Wahlfreiheit des Menschen eine wesentlich beschränkte geworden. Er hat jetzt nur noch ein liberum arbitrium in malis, nur die Wahlfreiheit in betreff des Bösen, und ein liberum arbitrium in rebus externis, d. h. in solchen Dingen, welche durch das Licht der Vernunft erkennbar sind und durch die natürlichen Kräfte vollbracht werden können, ohne daß hierzu eine wahrhaft gute Gesinnung erforderlich ist; sie kann sich eben nur noch auf dem Gebiet der natürlichen, weltlichen Dinge und der bürgerlichen Gerechtigkeit beweisen (Gen. 4, 7; Röm. 1, 20; 2, 14; 10, 3; Phil. 3, 6). Erst durch gläubige Hingabe an Christi Erlösung gelangt der von Sünden bisher geknechtete Mensch wieder zur Freiheit (Johs. 8, 36; Röm. 6, 20—22; Gal. 5, 1; Ezech. 11, 19), die er dann als wiedergeborenes Gotteskind in der Erwählung des Guten und Verwerfung des Bösen bethätigen kann.

Demgemäß lehren auch unsere lutherischen Bekenntnisse. So sagt die Augsb. Konf. XVIII, S. 43: „daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat (aliquam libertatem), äußerlich ehrbar zu leben *und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift*; aber ohn Gnad, Hülfe und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu gläuben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen". Vergl Apol. S. 218, Schmalk. Art. S. 310 f., Konf.-Form. II, S. 523 u. 606. Letztere wendet sich noch speziell gegen den Irrtum der Stoiker und Manichäer (daß der Mensch alles aus Zwang thue und auch in rebus externis unfrei sei = Determinismus), der Pelagianer (daß der freie Wille aus eignen natürlichen Kräften ohne den heiligen Geist sich selbst zu Gott bekehren könne), der päpstlichen Semipelagianer (daß der Mensch aus natürlichen Kräften den Anfang zum Guten und zu seiner Bekehrung mache), und der Synergisten (daß der Mensch nicht ganz zum Guten erstorben, sondern nur übel verwundet und halbtot sei und zu seiner Bekehrung mitwirke). Zu den letzteren gehörten besonders Pfeffinger (1555), welcher den menschlichen Willen als causa concurrens bezeichnete, sowie Strigel, der eine Aktivität des Willens in der Bekehrung behauptete. Im Kampf gegen sie verirrte sich leider Flacius zu der schon früher erwähnten Behauptung, daß die Sünde etwas Substantielles sei. Die Konf.-Form. verwirft sowohl den Flacianischen Irrtum wie auch besonders den synergistischen. Sie betont nachdrücklich, daß die Bekehrung das ausschließliche Werk des heiligen Geistes sei (524), und daß sich der menschliche Wille dabei pure passive halte und ganz und gar nichts dazu thue (526). Nach der neuen Geburt und Bekehrung aber sei „der neue Wille des Menschen ein Instrument und Werkzeug Gottes des heiligen Geistes, daß er nicht allein die Gnade annimmt, sondern auch in folgenden Werken des heiligen Geistes mitwirkt (cooperetur)".

„Die philosophischen Gegensätze in bezug auf den Freiheitsbegriff sind der Determinismus, der die formale Wahlfreiheit leugnet, und der Indeterminismus, der die Freiheit nur als rein willkürliche, durch nichts bestimmte und determinierte Wahlfreiheit faßt. Letzterer eignet dem System des Rationalismus, jener ist mit dem Pantheismus gegeben. Auf dem religiösen Gebiet kehren diese Gegensätze wieder als Pelagianismus und Prädestinatianismus. Die rechte Mitte hält die lutherische Doktrin, welche beide Extreme verwirft, wie auch die im Semipelagianismus und Synergismus auftretenden Abschwächungen des ersteren". (Meusel. — Vergl. § 6 und § 12, 4).

Das erbsündliche Verderben, diese uns angeborne gottwidrige Gesinnung, wird von Gott dem Menschen als **Schuld** angerechnet (imputatio). Freilich insofern nicht wir, sondern die ersten Eltern die Urheber der Sünde sind (culpa), könnte das auf uns vererbte Verderben als etwas unverschuldetes erscheinen. Aber auch ganz abgesehen davon, daß uns schon unser jetziger sittlicher Zustand vor Gott verdammlich macht, wird uns Adams Sünde nicht als eine fremde Schuld zugerechnet, sondern als unsere eigene (Röm. 5, 12). Denn Adam war der moralische Repräsentant der ganzen Menschheit; er trug die Gattung der Menschheit in sich, und es kam in seinem Willen und Verhalten gegen Gott thatsächlich der Wille und das Verhalten der ganzen Menschheit zur Erscheinung. Ist doch das Menschengeschlecht in seiner successiven Verzweigung nicht ein Aggregat von einzelnen, von einander unabhängigen Individuen, sondern ein Gesamtindividuum, ein organisches Ganzes, eine Einheit (Ap. 17, 26, vergl. § 18, 3), in welcher sich der Wille des Urvaters bei allen seinen Kindern und Nachkommen reproduziert. So fiel denn in und mit Adam das ganze Menschengeschlecht; sein Abfall war keine Einzelthat, sondern eine Gattungsthat. Darum ist durch Adams Ursünde (culpa) die ganze Menschheit mitverschuldet und vor Gott straffällig geworden (reatus) und dem Tode verfallen (imputatio immediata). — Sodann darf auch nicht übersehen werden, daß der Wille des Menschen bei der Erbschuld mitbeteiligt ist, sodaß alle Adamskinder eine reale Beteiligung am Fall der Protoplasten haben. Adam ist der natürliche Stammvater der ganzen Menschheit, alle seine Nachkommen tragen sein Bild und haben von ihm eine sündliche Willensrichtung geerbt. Aber wir sind in Adams Sündhaftigkeit nicht als in einen uns fremden, widerlichen Zustand hineingeboren, sondern so, daß unser Wille schon in seinen dunkelsten Anfängen diesem gottwidrigen Zustande zuneigt (non inviti tales sumus, Augustin). Wir sind Knechte der Sünde, und sind es gern, sind es mit eigner Zustimmung. Darum fühlt denn auch der natürliche Mensch das erbsündliche Verderben nicht als ein verschuldetes Übel; auch macht uns das erwachte Gewissen nicht bloß für unsere sündlichen Thaten verantwortlich, sondern auch für unsern erbsündlichen Zustand und bezeugt es so, daß uns die überkommene Sündhaftigkeit als Schuld zugerechnet wird (imputatio mediata), was auch Röm. 5, 12—19 bestätigt.

Mit dem Sündenfall waren die Protoplasten dem Tode verfallen, ja die ganze Menschheit hatte ihre Existenzberechtigung vor Gott verloren. Hätte Gott nicht in seinem Erbarmen die Erlösung des Menschengeschechtes beschlossen, so würde die Existenz desselben alsbald aufgehört haben; aber um seines Heilsratschlusses willen ließ Gott den Fortbestand und die Weiterentwickelung des sündigen Menschengeschlechtes zu.

In dreifacher Richtung ist der Tod der Sünden Sold (Röm. 6, 23; Ezech. 18, 4 u. 23): als geistlicher, leiblicher und ewiger Tod.

a) Der geistliche oder Sünden-Tod ist die Trennung des Bandes zwischen Gott und Mensch, wodurch die Seele des Sünders von Gott geschieden wird. — Durch die Sünde ist im Menschen das Leben aus Gott, ist das sittliche Ebenbild zerstört und der Mensch für Gott unempfänglich, unempfindlich geworden. An Stelle der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, der realen Freiheit, der Weisheit und des Seelenfriedens, der Weltherrschaft 2c. ist gottfeindliche Sündenlust getreten, Selbstsucht, Weltliebe, Sündenknechtschaft, Friedlosigkeit 2c. Das Band, welches einst den Menschen mit Gott verknüpfte, ist zerschnitten (Jes. 59, 2; Eph. 4, 18), die ursprüngliche Harmonie zwischen beiden ist zur feindlichen Disharmonie geworden (Röm. 8, 7; Eph. 2, 16), daher denn auch die Friedlosigkeit im schuldbewußten Gewissen (Jes. 48, 22; 53, 5; Hebr. 2, 15; Röm. 8, 6). Im Centrum des menschlichen Daseins steht nicht mehr Gott, sondern die Sünde, die den Menschen beherrscht und knechtet (Röm. 6, 20; 8, 2 u. 34; 2. Petr. 2, 19) und sein Herz verfinstert (Jes. 60, 2; Johs. 1, 5; 1. Kor. 2, 14; Eph. 4, 17—18), — kurz, der Mensch ist fleischlich gesinnt (Röm. 8, 6), ist für das Gute erstorben, ist dem Leben aus Gott entfremdet und geistlich tot, tot in Sünden (Eph. 2, 1; Kol. 2, 13; Luk. 15, 32; Johs. 5, 24; 1. Johs. 3, 14).

b) Der leibliche Tod ist die Auflösung des natürlichen Bandes zwischen Leib und Seele, wodurch der Leib von der Seele getrennt wird. — Trat auch der leibliche Tod nicht sogleich nach dem Sündenfall ein, so war doch das Leben des Menschen von dem Augenblick an, wo die erste Sünde geschehen war, im Sterben, im Dahinschwinden begriffen (Ps. 103, 15—16; 90, 5—6; 2. Kor. 4, 16); das machte sich alsbald in allerlei leiblichen Störungen und Übeln (Krankheit, Schmerz 2c. sind Verboten des Todes) bemerkbar (Gen. 3, 16 ff.; Röm. 1, 18; Jer. 2, 19). Der leibliche Tod ist also erst durch die Sünde zur Naturordnung geworden (Gen. 3, 19; Hebr. 9, 27), er ist nun der Weg alles Fleisches.

c) Der ewige Tod ist die endlose Trennung des seligen Gottes und des verdammten Sünders, wonach er mit Leib und Seele von Gott für immer geschieden bleibt. Diesem Tode werden alle die verfallen, welche die rettende Gnade Gottes in Christo unbußfertig abweisen; ihr Los wird die ewige Verdammnis sein (Mark. 8, 44; Matth. 25, 41—46; 10, 28; 2. Theff. 1, 7—9; Off. 21, 8). —

Was die ungetauft verstorbenen Kinder und Heiden betrifft, ist daran festzuhalten, daß der Zustand der Erbsünde jeden verdammt, der nicht von den dargebotenen Gnadenmitteln Gebrauch macht (vergl. § 44). Ob Gott für die, welche ohne ihr Verschulden der Gnadenmittel entbehren, einen anderweitigen Ersatz der Gnadenmittel noch bereit habe, darüber schweigt die Schrift. Jedenfalls werden die Heiden nur nach dem Gesetz, welches sie sich selbst gewesen sind, gerichtet werden (Röm. 1, 18 ff.), und wird ihre Verdammlichkeit eine geringere sein als bei den Sündern, welche mit Bewußtsein die Gnade verworfen haben. Vergl. Höllenfahrt und Eschatologie.

4. **Dogmengeschichtliches.** Wenn auch die Kirche der 1. Jahrhunderte die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes anerkannte, so wurde von ihr doch die Tragweite des Sündenfalls und der erbliche

Zusammenhang aller Sünde mit der Ursünde Adams noch nicht genügend erkannt. Dies gilt vor allen von der morgenländischen Kirche, welche die menschliche Willensfreiheit sehr stark betonte.

Die Alexandriner neigten dahin, die Sünde des Einzelnen als freie Willensthat anzusehen, als eine Wiederholung der Sünde Adams, als einen Ausfluß sittlicher Schwäche rc., oder auch wohl als durch den Einfluß der Dämonen veranlaßt (Justin, Clemens Al., Athenagoras). Eben im Gegensatz zu den Gnostikern und Manichäern betonte man die menschliche Willensfreiheit; so auch Origenes. Nach seiner Meinung hat sich die menschliche Seele schon in ihrem vorirdischen Dasein mit freiem Willen gegen Gott entschieden (vergl. Präexist.). Diese Sündhaftigkeit, mit der sie ins Leben tritt, soll dann noch durch die befleckte physische Zeugung und durch ihre Verbindung mit dem Körper gesteigert sein; auch soll der Sündenfall Adams zur Fortpflanzung der Sünde mitwirken. Trotzdem behauptet O. auch, daß die menschliche Vernunft in ihrem gegenwärtigen Zustande das Göttliche noch zu erkennen vermöge, was er daraus erklärt, daß in der Seele die Erinnerung an das früher Geschaute noch fortlebe. — Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor v. Nyssa u. a. griechische Väter fassen die Sünde vorzugsweise negativ, etwa als Trägheit, Selbstverblendung rc. Auch sie halten an der Freiheit des menschlichen Willens fest. — Athenagoras nimmt mit andern sogar an, daß einzelne Menschen, z. B. Jeremias, Johannes der Täufer, von der Erbsünde frei geblieben seien.

In der abendländischen Kirche bahnte sich schon durch Irenäus und Tertullian ein tieferes Verständnis von der Erbsünde an; aber erst durch Augustin wurde diese Lehre in fast abschließender Weise ausgestaltet, und zwar in Folge des pelagianischen Streites.

Nach Irenäus erstreckt sich über das ganze Menschengeschlecht die Folge der Sünde Adams, in welchem sie alle gesündigt haben, sodaß sich alle im Zustande der Verschuldung befinden. — Tertullian läßt als Vertreter des Traducianismus die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur (ex originis vitio) durch die Zeugung sich fortpflanzen. Dennoch aber soll das Vermögen zum Guten dem Menschen nicht ganz genommen sein (non tam extinguitur, quam obumbratur); auch soll die natürliche Beschaffenheit des Menschen nicht als sündliche Erbschuld gelten, ebenso wenig den Kindern die Erbsünde als wirkliche Sünde zugerechnet werden können. — Noch entschiedener betonen Cyprian, Hilarius und Ambrosius die allen Menschen angeborene Sündhaftigkeit; Laktanz hingegen neigt zum Manichäismus hin und will im Leibe Sitz und Organ der Sünde finden.

Im pelagianischen Streit handelte es sich bekanntlich um drei Lehrpunkte: Sünde, Gnade und Freiheit, bezw. um die Prädestinationsfrage. In Anlehnung an die morgenländischen Väter verneinten nämlich Pelagius, Cölestius u. a. die Erbsünde und lehrten: Adams Fall ist ohne Einfluß auf seine Nachkommen geblieben; seine Sünde hat sich weder auf dieselben erblich fortgepflanzt, noch überhaupt etwas an der menschlichen Natur verändert. Vielmehr wird jeder Mensch noch ebenso schuldlos geboren, wie es Adam vor dem Fall war; weder Sünde noch Tugend ist ihm angeboren, er hat noch die volle Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, und kann sich für das eine wie für das andere frei entscheiden (utriusque partis possibilitas). Die Sünde ist eben eine That des freien Willens (omne bonum et malum non nobiscum oritur, sed agitur a nobis), und der Tod ein rein natürliches Ereignis, denn alle Menschen sind von Gott sterblich geschaffen. Die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung und Geburt ist undenkbar (denn si naturale est peccatum, non est voluntarium, si voluntarium, non est ingenitum), vielmehr beruht die Allgemeinheit der Sünde auf der Macht des bösen Beispiels, der langen Gewohnheit und der Verführung. Es kann aber auch völlig sündlose Menschen geben und es hat solche gegeben (homo potest esse sine peccato, et potest custodire mandata Dei. Est in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas). Darum kann denn auch von einer Sündenvergebung keine Rede sein, überhaupt kann der Mensch die göttliche Gnade eigentlich entbehren; sie ist nur relativ nötig, und zwar zur leichtern Erreichung seiner Bestimmung, zur Stärkung seiner sittlichen Kraft, bezw. des freien Willens (quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possunt implere per gratiam); sie muß aber erst durch aufrichtiges Streben nach Tugend erworben werden. Zu den göttlichen Gnadenveranstaltungen ist vor allem die Offenbarung des göttlichen Willens zu rechnen, das Gesetz und Christi Lehre und Vorbild, also eine Erleuchtung des Verstandes, nicht aber ein neuschöpferisches Prinzip des Willens (lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium). —

Dieser der heiligen Schrift und der allgemeinen Erfahrung völlig widersprechenden Irrlehre trat Augustin mit Entschiedenheit entgegen und behauptete:

1. Die Sünde Adams, welche durch Satans Verführung von außen angeregt war, aber aus freier Selbstentscheidung geschah, hatte zur Folge, daß sich das sündliche Verderben der ersten Eltern durch Zeugung auf alle ihre Nachkommen übertrug (propagatione ex primo homine in alios transiit). Ist doch die ganze Menschheit Mitsubjekt des Sündenfalles, denn sie stellt eine kompakte, solidarisch verantwortliche Gesamtheit (massa perditionis) derer dar, die alle in Adam gesündigt haben nach Röm. 5, 12 (omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus). — 2. Der von Adam überkommene Sündenzustand (vitium s. peccatum originis, peccatum originale) ist nicht etwas bloß Negatives, sondern auch ein Positives, denn er schließt beides in sich: den Verlust des göttlichen Ebenbildes (privatio boni), wie auch die Concupiscenz, das Übergewicht der bösen, sinnlichen Neigungen über den Geist, daher völlige Unfreiheit zum Guten und willige Knechtschaft unter der Sünde (non inviti tales sumus); das ursprüngliche posse non peccare et mori, welches nach Gottes Willen ein non posse peccare etc. werden sollte, ist durch den Sündenfall zum non posse non peccare et non mori geworden. — 3. Dieses erbsündliche Verderben wird dem Menschen als wirkliche Sünde und Schuld angerechnet; es bringt über den Einzelnen nicht nur Strafe (Verdammnis, Tod ꝛc), sondern ist selbst schon Strafe. — 4. Aus der massa perditionis hat Gott nach seiner unumschränkten Gnade (decretum absolutum) vor aller Zeit eine Anzahl Menschen zur Seligkeit prädestiniert. Diese göttliche Gnade, welche für die Erwählten unwiderstehlich ist (gratia irresistibilis), für die Verworfenen aber unerreichbar, ist zur Seligkeit absolut notwendig; sie ist Anfang, Mittel und Ende der Erlösung (gratia praeveniens, operans, cooperans).

Auf den Concilien von Carthago 412, 416 und 418, sowie von Ephesus 431 wurde der Pelagianismus als Irrlehre verworfen und die Lehre Augustins angenommen. Doch fiel die Kirche schon bald in einen gemilderten Pelagianismus zurück, da sie sich in die Konsequenzen der Augustinischen Sünden- und Gnadenlehre (absolute Prädestination, Leugnung aller menschlichen Widerstandsfähigkeit gegen die göttliche Heilsgnade) nicht finden konnte. Dieser sog. **Semipelagianismus** wurde zwar von der Synode von Orange und Valence 529 verworfen, aber er behielt dennoch seine Anhänger und faßte in der mittelalterlichen Kirche allmählich so festen Fuß, daß er die Grundlage der römischen Heilslehre wurde, welche schließlich das Tridentiner Konzil zum kirchlichen Dogma erhob.

Der von Gallien ausgehende Semipelagianismus (Cassian) suchte zwischen Augustinismus und Pelagianismus in der Weise zu vermitteln, daß er ein Zusammenwirken der göttlichen Gnade mit der menschlichen Freiheit lehrte. Der Grundgedanke dieses Synergismus ist folgender: Alle Menschen sind zwar seit dem Sündenfall mit Erbsünde behaftet und dem Tode unterworfen; aber dieser erbsündliche Zustand ist nur eine allgemeine Neigung zur Sünde. Der Mensch ist zwar sittlich krank und geschwächt, doch hat er noch einen Rest guten Wollens (velle sanari, quaerere medicum); hat auch das Vermögen, sich für die Heilsgnade fähig zu machen. Er kann und soll eben mit der göttlichen Gnade zusammenwirken, und gelangt so zur vollen Heiligkeit und Seligkeit. Auf solche Weise suchte man den Pelagianischen und Augustinischen Monergismus auszusöhnen.

Von den Scholastikern des Mittelalters schlossen sich besonders Anselm, Petrus Lombardus und Thomas Aquin dem Augustinismus an, jedoch mit mancherlei Abweichungen. Anselm z. B. erklärt die Erbsünde als etwas bloß Negatives (egestas naturalis), als Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, welcher von Adam auf alle seine Nachkommen überging, aber ihnen nicht in dem Grade zugerechnet wird, als die eigene persönliche Sünde (welche eine Sache der Freiheit sei und nicht der Notwendigkeit). — Der Lombarde, welcher (kreatianisch) die Erbsünde aus der sündhaften Lust der geschlechtlichen Zeugung ableitet, durch welche die Seele angesteckt sein soll, sieht in der Erbsünde eine Verwundung der Natur, eine Beraubung der göttlichen Gnade. — Ähnlicherweise hält auch Thomas Aquin die Erbsünde für eine fehlerhafte Beschaffenheit der Seele und ihrer Kräfte, weil sie aus dem defectus justitiae originalis entspringt. Gott ist ihm das primum movens, der den Menschen zum Guten anregt. Die hieraus hervorgehenden Werke haben ein meritum de condigno, die vor der Gnade aus dem freien Willen fließenden ein meritum de congruo. — Abälard hingegen setzt die Sünde in die freie Zustimmung des Menschen; er will die Erbsünde nicht als eigentliche Sünde gelten lassen, sondern sieht sie nur als Strafe an für den Sündenfall Adams. — Von den spätern Scholastikern neigten die

Thomisten (Dominikaner) noch der Augustinischen Auffassung zu, während die Scotisten (Franziskaner) dem Semipelagionismus huldigten. Nach Duns Scotus soll die justitia originalis zwar durch Adams Fall verloren gegangen sein, aber ohne daß dadurch die menschliche Natur eine Veränderung erlitten hätte. Im Zusammenhang mit ihrer falschen Lehre vom göttlichen Ebenbild behaupten die Scotisten, die justitia originalis sei erst ein später hinzugekommenes Gnadengeschenk (donum superadditum); der Mensch befinde sich seit dem Sündenfall in puris naturalibus, im reinen Naturzustande, und darum ohne göttliche Gnadenhülfe. Infolge dessen sei allerdings die Kraft zum Guten geschwächt, und sei der concupiscentia — welche aber an sich nicht Sünde sei — der Zügel genommen, sodaß sie nun ein Übergewicht über Geist und Vernunft erlangt habe. Kurz, von einem totalen Verderben der menschlichen Natur ist hier keine Rede; die Erbsünde ist vornehmlich etwas Negatives und soll wesentlich durch den Leib und die Sinnlichkeit fortgepflanzt werden (kreatianisch), da sich die bei der Geburt von Gott geschaffene Seele durch die Verbindung mit dem Leibe befleckt. — Nach Scotus Erigena ist die Sünde aber nicht bloß Negation des Guten, sondern auch ein notwendiger Durchgangspunkt der menschlichen Natur zum Guten. Niemals soll der Mensch von Sünden frei gewesen sein; auch soll die Trennung der Geschlechter erst infolge des Sündenfalles eingetreten sein.

Die **römische Kirchenlehre** über Erbsünde 2c. läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Die Erbsünde ist nicht sowohl eine positive und totale Korruption der menschlichen Natur, als vielmehr (negativ) ein defectus justitiae originalis, d. h. ein Verlust der dona supernaturalia, wodurch der Mensch jedoch nichts Wesentliches einbüßte, sondern nur eine Minderung und Schwächung der sittlichen Natur, der pura naturalia (freie Vernünftigkeit 2c.) erlitt. — Trotzdem aber soll der Sündenfall Adams der ganzen Menschheit als Schuld (reatus) angerechnet werden; doch soll diese ererbte Schuld durch die Taufe getilgt sein (Trid. VI, 1).

2. Die angeborne sinnliche Lust (concupiscentia) ist an sich keine Sünde, sondern etwas Indifferentes; sie wird nur insofern Sünde, als sich der freie Wille durch sie zur Sünde verleiten läßt (non per se et formaliter, sed causaliter, quatenus ex peccato est et ad peccatum inclinat, Trident. V, 5). Bleibt auch in den Getauften eine Begierlichkeit oder eine Empfänglichkeit für das Böse zurück, so kann dies doch denen nichts schaden, die nicht darein willigen; wer sie aber siegreich bekämpft, wird desto herrlicher gekrönt.

3. Zwar ist die sittliche Natur des Menschen durch den Sündenfall einigermaßen geschwächt, doch hat der Mensch noch immer die Freiheit des Willens zur Wahl zwischen Gut und Böse. Er ist noch stark genug, der sinnlichen Lust zu widerstehen, das Gute zu thun und zu seiner Bekehrung mitzuwirken.

So weicht denn die römische Lehre von der Erbsünde in drei Punkten von der lutherischen ab: hinsichtlich des Umfanges: Maria ist unbefleckt empfangen worden, — des Grades: die geistig-sittliche Natur des Menschen ist nur geschwächt, aber nicht ganz verderbt, — der Dauer: mit der Taufe ist alle Erbsünde im Menschen getilgt. — Dagegen lehnte der Jansenismus diesen römischen Semipelagianismus ab und hielt am Augustinismus fest. —

Die griechische Kirche kommt in der Lehre von der Erbsünde der römischen sehr nahe. Schon Joh. Damascen begnügte sich damit, das Verderben der menschlichen Natur samt dem Tode als eine durch Zeugung und Geburt überkommene Folge des Sündenfalls anzusehen, aber eine Erbschuld und einen eigentlichen Verlust des Ebenbildes (das er auf Vernunft und Freiheit beschränkte), leugnete er; nur eine Schwächung der sittlichen Kraft wollte er gelten lassen, dagegen betonte er die Freiheit des Menschen stark. Die griechische Kirche hielt den alten pelagianisierenden Standpunkt vor wie nach fest und brachte ihn dann in ihrer Conf. orthod. zum Ausdruck. Danach hat der Sündenfall zwar seine nachteiligen Folgen gehabt: Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit der Erkenntnis und des Willens, größere Neigung zum Bösen als zum Guten 2c.; doch soll der Mensch durchaus nicht seine Freiheit eingebüßt haben, sondern noch immer das Vermögen besitzen,

sich für das Heil zu entscheiden, und zwar unter Mithülfe der göttlichen Gnade. Die Taufe hebt die Erbschuld auf und stellt die Unschuld, wie sie vor dem Sündenfall war, wieder her, sodaß die Erbsünde in den Getauften gar nicht mehr wirkt.

Erst **Luther** brachte auf Grund ernster Schriftforschung und eigener Herzenserfahrung die schriftgemäße Lehre von Sünde und Gnade wieder zu Ehren. An den Schriften Augustins gebildet, kehrte er zur Lehre dieses Kirchenvaters zurück, die er dann mit Abstreifung einzelner Einseitigkeiten durch die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein zum Abschluß brachte. Luthers Reformationswerk hatte bekanntlich die gänzliche Untüchtigkeit des sündigen Menschen zum Guten und die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Ausgangspunkt; *von hier aus bekämpfte er mit unerschrockenem Mute den* römischen Pelagianismus, der mit seiner mittelalterlichen Erbsündenlehre die Schriftwahrheit gefälscht und Christi Erlöserverdienst wesentlich verkleinert hatte.

„Elende Sophisten" nennt er sie, die solcher Irrlehre anhangen; er sagt: „Das ist die Erbsünde, oder Natursünde, oder Personensünde, die rechte Hauptsünde; wo die nicht *wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde.* Diese Sünde wird nicht gethan, wie alle andere Sünde, sondern sie ist, sie lebt und thut alle Sünde, und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeit lang sündiget, sondern wo und wie lang die Person ist, da ist die Sünde auch. Auf diese natürliche Sünde siehet Gott allein. Dieselbige mag man mit keinem Gesetz, mit keiner Strafe vertreiben, wenn tausend Höllen wären; sondern allein die Gnade Gottes muß sie ausfegen, die die Natur rein und neu machet" (Kirchenpost. Luk. 2, 21). — Wie Luther stand auch **Melanchthon** in seiner ersten Periode, *was die von ihm verfaßte Apologie bezeugt.* (Später jedoch neigte er sich zum Synergismus hin und maß dem Menschen auch im Zustande der Sünde noch soviel Kraft zu, daß sich derselbe für das Gute entscheiden könne.)

In demselben Sinne erklären sich denn auch sämtliche **lutherische Bekenntnisschriften.**

Schon die Augsb. Konf. II, S. 38 bekennt rückhaltlos: „daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden (secundum naturam propagati, — damit ist Christus ausgenommen), in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind (cum concupiscentia, das positive Verderben), und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können (die negative Seite = defectus justitiae); daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erblust (morbus seu vitium originis) wahrhaftiglich Sünde sei und verdamme alle die unter ewigem Gotteszorn (= reatus, imputatio mediata), so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden. Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde halten, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi." Vergl. auch A. K. XX, S. 44; XXIV, S. 52. Im Anschluß hieran erklärte dann

die Apologie I, S. 77 ff., 83 ff., 113 u. 117 *noch näher*, daß die Erbsünde nicht bloß den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit einschließe (carentia justitiae originalis), sondern auch die prava concupiscentia, die böse Neigung ad carnalia in superioribus viribus, also nicht bloß ein Mangel, eine Schwäche sei, sondern auch (positiv) eine Feindschaft wider Gott, ein habitus corruptus; und daß infolge der Erbsünde der freie Wille nur noch auf dem Gebiet des äußern Lebens eine gewisse Freiheit habe, um es zur justitia civilis zu bringen, im übrigen aber zum Guten (justitia spiritualis) unfähig sei und vom Satan geknechtet werde.

Die Schmalkaldischen Artikel III, S. 310 fassen die Erbsünde in den Begriff des Verderbens (corruptio), welches so tief und scheußlich ist, daß es der Mensch nur aus der Offenbarung erkennen kann. — Am eingehendsten behandelt

die Konf.-Form. I S. 519, 573 ff. diese Lehre. Sie sagt u. a. Die Erbsünde ist eine „tam profunda humanae naturae corruptio, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis, atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit" (520 vergl. 586). Sie ist eine wirkliche culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus (576); — sie besteht negativ im defectus seu privatio creatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate,

sanctitate et justitia creatus fuerat, samt einer impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus, — positiv: loco imaginis Dei amissae in homine intima, pessima, profundissima inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate. Und diese corruptio ist so groß, daß im natürlichen Menschen nicht ein „Fünklein" geistiger Kräfte ist, womit er sich Gottes Gnade verdienen könnte, denn er ist geistlich tot, ist wie ein Klotz und Stein (truncus et lapis), ja noch schlechter (593), denn er ist wie eine ungezähmte Bestie und steht in offener Feindschaft gegen Gott und kann nur der Gnade widerstehen (naturale liberum arbitrium duntaxat ad ea quae Deo displicent et adversantur activum et efficax est, 589). Aber so sehr auch die Erbsünde die menschliche Natur verderbt hat, ist sie doch nicht Substanz derselben (vergl. dort S. 585 u. 521), sondern nur Accidenz, womit der manichäisch-flacianische Irrtum verworfen wird (579). Wäre die Sünde Substanz, so würde eine Erlösung unmöglich sein. Ohnehin verbleibt dem natürlichen Menschen die Freiheit des Willens in rein menschlichen Dingen (576, vergl. Apol.); auch kann der Mensch vermittelst dieser natürlichen Freiheit eine gewisse bürgerliche Gerechtigkeit erwerben, aber nimmermehr geistliche Gerechtigkeit, die nur ein Werk der Gnade ist. Hat auch der natürliche Mensch noch eine dunkle Erkenntnis von Gott und dem Gesetz (389), so ist er doch völlig außer stande, etwas Gutes zu denken, zu wollen und zu thun (590). —

Die meisten reformierten Bekenntnisse (wie die 2. helvetische Konfession, die gallische, belgische u. a.) stimmen im wesentlichen mit der lutherischen Lehre überein; einzelne freilich neigen dem Pelagianismus zu, wie das auch schon Zwingli that. Zwingli wollte die Erbsünde nicht als eigentliche Sünde und Schuld gelten lassen (culpam originalem non vere, sed metonymice culpam nominari), sondern sah sie als eine moralische Erbkrankheit, als „Bresten" an, in die der Mensch durch Adams Fall (den er aber auf göttliche Vorherbestimmung zurückführt) geraten sei. Unter den „et alios", welche die Augsburger Konfession II verwirft, ist (neben Erasmus u. a.) auch er gemeint. — Zwischen Luther und Zwingli vermittelnd stand Calvin. Derselbe mußte zwar als supralapsarischer Prädestinatianer eigentlich Gott als Urheber der Sünde ansehen, dennoch aber lehrte er auch eine mit Schuld verbundene Erbsünde im positiven Sinne. Weil Adam, die Wurzel des menschlichen Geschlechtes, verderbt war, so waren es auch die aus dieser Wurzel hervorgehenden Äste und Zweige, und darum trifft alle Menschen Schuld und Verdammnis.

Die **lutherischen Dogmatiker** bestimmten hiernach das Wesen der Erbsünde dahin:

Peccatum originale est privatio justitiae originalis, cum prava inclinatione conjuncta, totam naturam humanam intime corrumpens, et lapsu primorum parentum derivata, et per carnalem generationem in omnes homines propagata, ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens, reosque faciens irae divinae et aeternae condemnationis (Hollaz).

Im Einzelnen hoben sie noch folgendes besonders hervor: Durch den Sündenfall Adams ist auf alle seine Nachkommen ein Zustand der Verderbtheit (corruptio) übergegangen, welche eine negative und positive Seite hat.

a) Pars negativa (formale) est ea imaginis divinae privatio (s. carentia), qua homo ad spiritualia ineptus redditur = Verlust des göttlichen Ebenbildes.
b) Pars affirmativa (materiale) est concupiscentia ea sc. naturae humanae depravatio, qua homo ad pessima quaeque rapitur = böse Lust.

Die drei Haupteigenschaften (affectiones) der Erbsünde sind:

a) ihre propagabilitas universalis = die ausnahmslose Sündhaftigkeit aller Menschen;
b) ihre naturalis inhaerentia = die Sünde ist mit des Menschen Natur und Wesen aufs engste verbunden; doch ist sie nicht Substanz, sondern nur Accidenz im Menschen;
c) ihre tenacitas s. pertinax inhaesio usque ad mortem = sie haftet lebenslang dem Menschen an; und ob auch durch die Taufe die Erbschuld getilgt wird, bleibt doch auch bei den Wiedergebornen noch die Erblust.

Als Straffolge (effectus s. justa poena est ira divina et damnatio aeterna) ging der geistliche, leibliche und ewige Tod von Adam auf die ganze Menschheit über, weil (Röm. 5, 12) sie alle in Adam gesündigt haben und sich deshalb in einem Schuld-

zustand befinden (primum peccatum Adami, quatenus is ut communis parens, caput, stirps et repraesentator generis humani spectatur, omnibus ipsius posteris vere et justo Dei judicio ad culpam et poenam imputatur, Hollaz). Da Adams Sünde auf seine Nachkommen übergegangen ist, muß sie ihnen auch zu Schuld und Strafe zugerechnet werden (imputatio). Diese *Zurechnung ist aber nach Quenstedt eine unmittelbare* und mittelbare (immediate nobis imputatur primum peccatum Adamiticum, in quantum exstitimus adhuc in Adamo; mediate vero nobis imputatur peccatum Adami, scil. mediante peccato originali inhaerente, in quantum in propriis personis et individualiter consideramur); sie hat ihren inneren Grund teils darin, daß der sündhafte Zustand Adams schon durch die geschlechtliche Fortpflanzung (propagatione pravitatis naturalis) auf alle seine Nachkommen überging (imputatio mediata); teils darin, daß *in Adam (in lumbis Adae)* zugleich das menschliche Geschlecht mitsündigte und mitfiel, sofern Adam das caput naturale wie auch das caput morale der ganzen Menschheit war (quia repraesentative fuit totum genus humanum. — Non solum primi parentes fuerunt subjectum primi peccati, sed et omnes ipsorum posteri, carnali generatione ex ipsis propagandi; = imputatio immediata). Hollaz beruft sich hierbei auf die Präscienz Gottes, vermöge deren er vorausgesehen habe, daß alle Menschen in die Ursünde Adams gewilligt hätten.

Die von der deutschen Reformation zum Abschluß gebrachte Lehre von der Erbsünde blieb aber in der Folgezeit nicht unangefochten; abermals standen „neue Pelagianer" auf, welche dieselbe teils gänzlich verwarfen, teils wesentlich umgestalteten. Dies geschah zunächst von den Arminianern und Socinianern, sowie von den Rationalisten, die bekanntlich aus den Socinianern hervorgingen, ferner von den philosophischen Pantheisten und Materialisten, von der neueren spekulativen Theologie und in der Gegenwart besonders vom Ritschlianismus. Und so ist denn die schriftgemäße Kirchenlehre vom Sünde und Erbsünde bis auf diesen Tag eine viel umstrittene.

Die Arminianer lehren: Das göttliche Ebenbild im Menschen besteht nur in der Herrschaft über die Kreatur. Die Erbsünde ist nicht als Sünde aufzufassen, sondern nur als angeborene Schwachheit. Die Sterblichkeit ist ein natürliches Übel. Auch nach dem Sündenfall wohnen dem Menschen noch Kräfte des Guten inne, welche nur der erweckenden göttlichen Gnade bedürfen, um wieder aufzuleben.

Die Socinianer: Der Mensch, dessen Gottebenbildlichkeit nur in der Herrschaft über die Tiere besteht, ist ohne Erbsünde, ohne sittliche Verdorbenheit; die ihm anerschaffene Freiheit ist auch noch nach dem Fall Adams vorhanden. Die Folgen des Sündenfalles erstrecken sich nur auf die ersten Eltern, nicht auf deren Nachkommen, höchstens daß seitdem der Mensch dem Tode unterworfen ist.

Der Rationalismus nennt die Lehre von der Erbsünde einen finsteren Wahn, eine Lüge, die eine so große Kraft besitzt zur Unterdrückung des Tugendstrebens und die Menschenwürde verletzt (Wegscheider). Adams Sünde hat gar keine Folge für die Menschheit gehabt; von einer Vererbung derselben oder gar einer Zurechnung kann keine Rede sein, das wäre eine große Ungerechtigkeit. Die menschliche Natur ist nicht verderbt, sondern nur mit einer gewissen Schwäche des Willens behaftet und mit beschränkter Erkenntnis, infolge dessen ihr eine Geneigtheit zum Sündigen, zur Befriedigung der sinnlichen Begierde inne wohnt, die besonders durch böses Beispiel angeregt wird. Trotzdem hat der Mensch noch den freien Willen und die Macht, die Sünde zu meiden. Nur die eigne Willensthat verursacht eine Schuld; doch zieht die Sünde selbst keine Strafe nach sich; das ist auch der leibliche Tod nicht, sondern vielmehr eine Naturnotwendigkeit.

Der Supranaturalismus nimmt eine schwankende Mittelstellung ein zwischen kirchlicher und rationalistischer Lehre. Zur ersteren neigt u. a. Sartorius. Dagegen will Storr keine Erbsünde gelten lassen, er weiß nur von einer angebornen fehlerhaften Disposition und einer eignen Verschuldung. Ähnlich stehen die meisten andern; sie reden nur von einer Verschiebung des Ebenmaßes der menschlichen Anlagen und Kräfte, von einem natürlichen Zuge zum Sinnlichen, dem der Mensch in freier Selbstbestimmung folgt. Reinhard betrachtet die Erbsünde als vererbte moralische Krankheit von Adam her, dessen Körper durch das vom Prüfungsbaum genossene Gift stark geschwächt worden sei, was sich dann auch seiner Seele mitgeteilt habe; infolge dessen soll sich auf seine Nachkommen ein Übergewicht der sinnlichen Lüste über die Vernunft und eine Anlage zu fehlerhaften Handlungen übertragen haben. Von einer Zurechnung der adamitischen Schuld

kann keine Rede sein, dem widerspricht Schrift und Vernunft. Nur das Übermaß der sinnlichen Begierden soll Gott strafen. — Während von dieser Seite die Erbsünde geleugnet wurde, machte

Kant wieder auf das dem Menschen angeborne „radikale Böse" aufmerksam; dies soll nach seiner Meinung darin bestehen, daß der Mensch die Abweichung vom moralischen Gesetz in seine Maxime aufgenommen habe. Der natürliche Hang zur Sünde hat aber nach ihm seinen Grund weder in der Sinnlichkeit, noch viel weniger in einer Anerbung von den ersten Eltern, sondern in der intelligibeln Freiheit des Menschen und ist deshalb zurechenbar. Freilich, wie das radikale Böse in die menschliche Natur gekommen sei, weiß Kant nicht zu sagen. (Jul. Müller führt es auf einen vorzeitlichen Sündenfall zurück; eine Erbsünde im Augustinischen Sinne lehnt er ab.) Schelling versucht es dadurch zu erklären, daß er die menschliche Sündhaftigkeit „als Folge und Fortsetzung einer außer aller Zeit jenseits des irdischen Lebens in der ersten Schöpfung liegenden Aktes der freien Selbstbestimmung betrachtet, zu dem sich der Mensch kraft der aus dem Urgrund der Gottheit selbst hervorgehenden Macht des Eigenwillens bestimmt hat, sodaß alle Menschen mit dem finstern Prinzip des Bösen geboren seien" — manichäisch.

Hegel behauptet gar eine absolute Notwendigkeit der Sünde, während

Schleiermacher wieder anders steht. Er betrachtet Sünde und Erbsünde vom rein subjektiven Standpunkt und faßt die letztere als ursprünglich unvollständige Mitteilung des Glaubensbewußtseins. Schon Adam hatte nach seiner Meinung eine anerschaffene Sündhaftigkeit, und diese wird jedem Einzelnen angeboren und von ihm fortgepflanzt, was in der einseitigen Anlage des Menschen, in der frühen Entwickelung der Sinnlichkeit und in dem Auseinanderfallen von Wissen und Wollen begründet ist. Doch ist die Erbsünde eigentlich nur etwas Negatives, nämlich nur eine Unfähigkeit zum Guten. Sie ist aber „so sehr die eigne Schuld eines jeden, der daran teil hat, daß sie am besten als die Gesamtthat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird, sodaß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ist."

Wird nun auch von den meisten neueren Dogmatikern das erbsündliche Verderben mit dem Sündenfall Adams in Verbindung gesetzt, so gehen sie doch darin auseinander, daß die einen mehr auf die Seite der freien That und einer relativen Isolierung der einzelnen Sünden treten (wie Nitzsch, Martensen, Ebrard, Rothe, Schenkel u. a.), die andern die organische Einheit stärker betonen und an der überkommenen Kirchenlehre mit Entschiedenheit festhalten. Diese wird zur Zeit am radikalsten vom Ritschlianismus bekämpft, der von der Erbsünde ebenso wenig etwas wissen will wie weiland der Rationalismus (vergl. S. 207).

§ 23.

Die Thatsünden.

Aus der Erbsünde entspringen die Thatsünden, d. h. alle äußeren und inneren sündlichen Akte. Peccatum actuale est omnis actio sive interior sive exterior pagnans cum lege Dei; ut in mente dubitationes de Deo, in voluntate et corde incendia malorum affectuum, in membris denique externis omnes gestus, vel actiones pugnantes cum lege Dei (Hutter). Ist nun auch die Sünde ihrem Wesen nach nur Eine, so äußert sie sich doch in verschiedenen Gestalten, und jede Sünde hat ihren besonderen Charakter je nach Beteiligung des Willens &c.

Da die nähere Darlegung der verschiedenen Sündenkreise und ihrer einzelnen Erscheinungsformen in das Gebiet der theologischen Moral gehört, so beschränken wir uns auf das wichtigste. Man kann unterscheiden*):

*) In Anlehnung an die Scholastiker unterscheiden die altkirchlichen Dogmatiker, z. B. Hollaz: 1. Ratione causae dividuntur pecc. actualia: in voluntaria et involuntaria; 2. ratione subjecti totalis s. personae peccantis: in mortalia et venialia; in aliena et nostra; 3. ratione subjecti partialis: in pecc. cordis, oris et operis; 4. ratione actus: in pecc. commissionis et omissionis; 5. ratione objecti: in pecc. in Deum, in proximum et ipsum peccantem; 6. ratione effectus: in clamantia et non clamantia; 7. ratione adjunctorum: in graviora et leviora, occulta et manifesta, mortua et viventia, manentia et remissa, conjuncta cum induratione et ab ea sejuncta: remissibilia et irremissibilia. —

A. In materieller Hinsicht:
  1. Fleischeslust = Hingabe des Ich an die Stoffe der Dinge,
  2. Augenlust = Hingabe des Ich an die Formen der Dinge,
  3. Hoffart = Unterordnung aller Dinge unter das Ich. (1. Johs. 2, 16).

B. In formeller Hinsicht, und zwar Sündenerweisungen
  I. ohne Beziehung auf die Erlösung:
    1. mit Rücksicht auf das Gesetz: Begehungs- und Unterlassungssünden = pecc. commissionis et omissionis (Jak. 4, 17; Matth. 25, 42 f.).
    2. Mit Rücksicht auf das Subjekt:
      a) Innere und äußere Sünden = pecc. interna et externa, Sünden in Gedanken, Worten und Werken = pecc. cordis, oris et operis. Alle Sünden gehen aus der Gesinnung des Herzens hervor (Matth. 15, 19) und schreiten bis zur Thatsünde fort Matth. 5, 21 f.)
      b) Schoßsünden und zufälligem Sünden = pecc. habitualia et accidentalia. Nach dem Verhältnis der Sünde zur Zeit gehören die einen dem Moment an, die andern dagegen bilden einen dauernden Zustand (Gewohnheitssünden, wozu auch die Standessünden gehören).
      c) Eigene und fremde Sünden = pecc. propria et aliena s. participationis. Die ersteren beschränken sich nur auf die eigene Person, bei den letzteren sind auch noch andere beteiligt bezw. (durch Ärgernis, böses Beispiel und Verführung) zur Mitbeteiligung veranlaßt worden (Röm. 1, 32; 1. Kor. 6, 18; 1. Tim. 5, 22).
    3. Mit Rücksicht auf das Objekt: Sünden gegen Gott (gegen die 1. Gesetzestafel), den Nächsten und uns selbst (2. Tafel) = pecc. spiritualia s. primae tabulae, et carnalia s. secundae tabulae (Mark. 12, 30—31; 2. Sam. 2, 25). Im Grunde genommen richten sich freilich alle Sünden gegen Gott.
    4. Mit Rücksicht auf die Qualität: Hauptsünden und abgeleitete = pecc. capitalia et ex iis orta.
  II. Sündenerweisungen mit Beziehung auf die Erlösung:
    1. Nach dem Grad der Sündenerkenntnis: tote und lebende Sünden = pecc. mortua et viventia (Röm. 7, 8). An der Gesetzesschranke kommt die Sünde zum Bewußtsein und zur Erscheinung.
    2. Nach dem Grade des bei der Sünde beteiligten menschlichen Willens: willentliche (vorsätzliche) und unwillentliche Sünden = pecc. voluntaria et involuntaria. Letztere zerfallen in Schwachheitssünden (Temperamentssünden) = pecc. infirmitatis (Matth. 26, 41), Unwissenheitssünden = igno-

rantiae (Pſ. 19, 13; Ap. 3, 17), Übereilungssünden = praecipitantiae (Gal. 6, 1).

3. Nach dem Grad der Macht der Sünden: herrschende und nicht herrschende = pecc. regnantia et non regn. Bei den Wiedergebornen ist die Macht der Sünde gebrochen, bei den Unbekehrten dagegen hat sie die Herrschaft (Röm. 6, 12; Gen. 4, 7) und tritt als Leidenschaft, Laster und Verstockung auf.*)

4. Nach dem Grad der Schuld und Strafbarkeit: vergebene und bleibende Sünden = pecc. remissa et manentia; letztere sind solche, für die keine Vergebung gesucht wird. — Ferner: schwere und leichte = graviora et leviora. Es giebt Gradunterschiede der Sünde (Johs. 19, 11; 1. Tim. 5, 8; Matth. 10, 15; 11, 20 ff.). Je größer die Erkenntnis, je stärker die Willensbeteiligung, je höher das durch die Sünde verletzte Gut ist ꝛc., desto größer ist die Sünde, wenn sie auch ihrer Substanz nach überall die gleiche ist, sodaß von einem peccatillum keine Rede sein kann. Als besonders schwere Sünden werden die sogenannten himmelschreienden Sünden, pecc. in coelum clamantia, bezeichnet: Mord, Sodomiterei, Armenunterdrückung und Lohnentziehung (Gen. 4, 10; 18, 20; Ex. 3, 7; 22, 23; Jak. 5, 4), welche Gottes Rache herausfordern**). — Endlich werden auch unterschieden: Todsünden und läßliche Sünden = pecc. mortalia et venialia (1. Johs. 5, 16—17). An sich sind alle Sünden Todsünden, weil sie Gottes Strafgerechtigkeit herausfordern; doch ist hier ein Unterschied zu machen. Wohl sündigt auch der Bekehrte noch, aber er läßt die Sünde nicht über sich herrschen (Röm. 6, 12—14), sondern bekämpft sie und reinigt sich von ihr in täglicher Buße; er sündigt nicht „zum Tode“, weil er sich mit seinen Sünden zu dem flüchtet, der Sünden vergiebt und vom Tode errettet. Anders steht es bei dem verhärteten Sünder, der sich mit Bewußtsein und Willen vom Glauben abwendet (1. Tim. 1, 19), an der Sünde Gefallen hat und sie ohne Scham und Scheu über sich herrschen läßt. Er stürzt sich in Gottes Zorn und Verdammnis (Röm. 8, 13), seine Sünden (quae fidem excludunt et vita spirituali privant) sind unverzeihliche. Doch steht ihm immer noch die Möglichkeit der

*) Nach Baumgarten und verschiedenen Supranaturalisten steigert sich der sündhafte Zustand in folgender Stufenreihe:
1. Status servitutis (Johs. 8, 34; Röm. 6, 16 ff.; 2. Petr. 2, 19).
2. „ securitatis (Röm. 7, 14; 2. Tim. 2, 26; Jak. 1, 14 f.).
3. „ hypocriseos (Luk. 18, 11 ff.; 2. Tim. 3, 5; Tit. 1, 16).
4. „ indurationis (Matth. 13, 14; Röm. 1, 24 ff.; 9, 17; 11, 7 ff.; 2. Kor. 3, 14; Ep. 4, 21 ff.; 7, 3). — Selbstverständlich kann diese Steigerung nur von der Thatsünde gelten, nicht von der Erbsünde.

**) Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
Vox oppressarum mercesque retenta laborum.

Umkehr offen*) Der höchste Grad der Bosheit aber ist die Sünde wider den heiligen Geist; für sie ist allerdings keine Vergebung mehr möglich (pecc. irremissibile), weil hier die Möglichkeit der Buße fehlt (Matth. 12, 31 ff., Mark. 3, 28 ff.; Luk. 12, 10; Hebr. 6, 4—6; 10, 26—29). Diese Sünde ist der definitive Abfall vom Glauben, die beharrliche Unbußfertigkeit und Verleugnung der vorher im heiligen Geist erfahrenen uud gebilligten Wahrheit, verbunden mit hartnäckiger Bekämpfung und Lästerung derselben**).

---

*) Schriftwidrig und pelagianisch ist es, wenn seit Petrus Lomb. die katholische Theologie 7 bestimmte Sünden als Todsünden nennt, nämlich: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invida, acedia (vox mem: S A L I G I A). Als ob sich gerade diese Sünden weniger zur Vergebung qualifizierten, andere dagegen mehr!

**) Hollaz definiert sie als veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio, et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans rejectio.

Kapitel V.

Die Lehre von der Erlösung.

(Soteriologia. De principiis salutis.)

Soll die gefallene Menschheit aus ihrem Sündenelend erlöst und mit Gott wieder versöhnt werden, so muß die göttliche Gnade rettend eingreifen. Nur sie allein vermag den Schaden zu heilen und das verlorne Ebenbild wiederherzustellen. Diese rettende Gottesgnade hat sich in dreifacher Weise bethätigt (ökonomisch-trinitarisch), nämlich

1. in dem vorzeitlichen Heilsratschluß, den das väterliche Erbarmen Gottes zur Erlösung der Welt gefaßt hat (paterna erga homines lapsos voluntas),

2. in der Sendung des Sohnes, den Gott zur Ausführung seines Erlösungsratschlusses dahingab (fraterna Jesu Christi reconciliatio),

3. in der Sendung des heiligen Geistes, der das in Christo erworbene Heil dem einzelnen Sünder zueignet (gratia Spiritus S. applicatrix).

§ 24.

A. Der göttliche Ratschluß der Erlösung.

(De paterna erga hominem lapsum voluntate.)

1. Die biblisch-kirchliche Lehre.

Wie alles, was in der Zeit geschieht, nach einem ewigen Ratschluß Gottes gewirkt oder doch geleitet wird (§ 16), so liegt auch unserer Erlösung ein ewiger Ratschluß Gottes zu Grunde (Eph. 1, 4—9; 3, 11; 2. Tim. 1, 9).

Gott, der den Sündenfall des Menschen voraussah; hat in seinem unendlichen Erbarmen*) von Ewigkeit her mit dem Beschluß der Weltschöpfung auch den der Welterlösung gefaßt, und hat zu diesem Zweck vor aller Zeit beschlossen, in der Fülle der Zeit seinen Sohn zum Heiland der ganzen Sünderwelt dahinzugeben, um die Verlornen zu retten.

---

*) Die Schrift bezeichnet dies bald als Gnade (*χάρις*, Eph. 1, 7; 2, 7), bald als Erbarmen (ἔλεος, Eph. 2, 3; Tit. 3, 5; vergl. *σπλάγχνα ἐλέους*, Luk. 1, 78), bald als Liebe (Joh 3, 16), oder auch als Freundlichkeit und Leutseligkeit (*φιλανθρωπία καὶ χρηστότης*, Tit. 3, 4), oder schlechthin als Wille, Gnadenwille (*θέλημα* Eph. 1, 3—11). — Der Ausdruck gratia, welcher alles menschliche Verdienst ausschließt, wird bald gleichbedeutend mit benevolentia univ. gebraucht, bald als Quelle oder auch als Folge derselben.

Dieser alle Menschen umfassende Gnadenwille heißt — an sich betrachtet, unabhängig vom Verhalten des Einzelnen — der **universelle Gnadenratschluß Gottes** = benevolentia (voluntas) Dei universalis s. generalis.

Benevolentia Dei universalis est actus gratiae divinae, qua Deus, spectata communi hominum lapsorum miseria, permotus est, ut non tantum eorum omnium serio velit salutem, sed etiam ad hanc procurandam Christum dederit mediatorem, justa atque efficacia media destinaverit, ea intentione, ut omnes homines iisdem utantur, veram ex illis concipiant fidem in Christum, per hunc parta salute aeterna potiantur et fruantur in laudem bonitatis divinae (Hollaz). — Die alten Dogmatiker bezeichnen den universellen Gnadenwillen auch als vol. antecedens im Gegensatz zum speziellen und bedingten Heilswillen (vol. consequens), sofern er jeder Bedingung vorausgeht und zunächst vom Verhalten des Menschen absieht*). Sie legen ihm folgende Eigenschaften bei:

gratuita et liberalis = aus Gottes freier Gnade fließend, mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes (Röm. 3, 24; 11, 32; Gal. 3, 22; 1. Johs. 4, 9);

aequalis = auf alle Sünder sich gleichmäßig erstreckend (1. Tim. 2, 4—6; 1. Johs. 2, 2; Röm. 3, 22; 8, 32; Tit. 2, 11);

seria et sincera, non simulata = ernstlich gemeint und allen angeboten (Ezech. 18, 23 u. 32; 33, 11; 2. Petr. 3, 9; Ap. 17, 30—31);

efficax = das Ziel wirklich erreichend (Röm. 2, 4), jedoch

non absoluta, sed ordinata et conditionata, i. e. justitia temperatur, fundatur in Christo = nur erreichbar durch gläubige Annahme des Verdienstes Christi und im geordneten Gebrauch der Gnadenmittel (Johs. 3, 16; Mark. 16, 15; Röm. 1, 16; 10, 13; Gal. 3, 22). Die letzte Bestimmung reicht aber schon über den universellen Gnadenwillen hinaus und leitet zum partikularen über.

Aus diesem generellen Gnadenratschluß ergiebt sich dann die praedestinatio late dicta, i. e. Dei decretum, quo omnes homines ad salutem designavit.

Der auf die Beseligung aller Menschen gerichtete Gnadenwille hat jedoch seine Schranken an Gottes Heiligkeit. Er ist durch das menschliche Verhalten bedingt und kann sich nur an denen verwirklichen, welche die von Gott gestellte Bedingung erfüllen, nämlich das in Christo erworbene Heil im Glauben annehmen und darin beharren. So wird denn die vol. universalis zur

voluntas Dei specialis s. particularis = **partikularer Gnadenwille**, und beschränkt sich auf eine bestimmte Anzahl von Menschen (1. Kor. 1, 26 ff.; Jak. 2, 5; 1. Tim. 1, 16; 2. Thess. 2, 13 ff.; 2. Tim. 1, 9; Röm. 8, 28 ff; Johs. 3, 16—18 u. 36; 6, 40; 17, 20; Kol. 1, 23).

---

*) Der vorausgehende und nachfolgende Wille Gottes ist aber nicht als ein doppelter Wille aufzufassen, sondern es ist der eine und selbige objektive und ewige Wille Gottes, ohne oder mit Rücksicht auf das subjektive menschliche Verhalten gedacht.

Voluntas specialis, quae peccatores oblata salutis media amplectentes aeterna salute donare constituit (Hollaz).

Diesen partikularen Gnadenwillen Gottes bezeichnen die alten Dogmatiker auch als vol. consequens (vergl. oben), weil er sich erst nach Erfüllung der von Gott gestellten Bedingung realisieren kann, bezw. weil ihm die göttliche Präscienz vom rechten Verhalten vorausgeht, er also — menschlich gedacht — dem göttlichen Vorauswissen nachfolgt.

Nicht mit Zwang, sondern mit freier Zustimmung seines eignen Willens soll der Sünder an der Erlösung Anteil haben (Phil. 2, 12; Sach. 1, 3—4; Luk. 13, 24). Nun besitzt er aber in seinem natürlichen Zustande nur die Fähigkeit, Gott zu widerstreben und das Böse zu wählen. Dagegen ist er zum Guten ganz und gar untüchtig, sodaß er aus eigner Kraft weder glauben kann, noch in irgend einer Weise zu seiner Bekehrung mitwirken. Erst die zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens) befähigt ihn (Phil. 2, 13; Jer. 31, 18; Johs. 15, 16; 1, 12; Röm. 9, 16; 1. Kor. 1, 28 f.; Hos. 13, 9), den bösen Widerstand des sündlichen Eigenwillens aufzugeben und sich die rettende Gnade Gottes gefallen zu lassen, d. h. zu glauben. Der Glaube ist also in keiner Weise als eine verdienstliche Leistung seitens des Erwählten anzusehen, sondern lediglich als das die Gnade annehmende Organ; und auch das Vorhandensein dieses Organs ist das ausschließliche Werk der Gnade. Kommt doch der Glaube aus der Predigt des Wortes Gottes (Röm. 10, 17), durch welches der heilige Geist den Glauben und die Bekehrung schenkt. Der Mensch kann wohl dem heiligen Geist widerstreben, kann die Gnade hindern und abweisen, aber sie keineswegs durch sein Verhalten sich verdienen. — Nur die Gläubigen werden selig, und diese kennt Gott vermöge seiner Allwissenheit von Ewigkeit her im voraus (Röm. 8, 29; 1. Petr. 1, 1—2; 2. Tim. 2, 19; Johs. 10, 14; Off. 13, 8, vergl. Röm. 11, 2; 1. Petr. 1, 19—20). Dagegen werden die Ungläubigen verworfen trotz des universellen Gnadenwillens Gottes, und trotz der zuvorkommenden Gnade, die auch ihnen ernstlich angeboten wurde. Sie gehen nicht durch Gottes Schuld (2. Petr. 3, 9; 1. Thess. 5, 9; Matth. 18, 14), sondern lediglich durch eigne Schuld verloren, weil sie durch ihren beharrlichen Unglauben Gottes Gnadenwillen zu nichte gemacht haben. Gott wollte sie retten, sie aber haben nicht gewollt (Matth. 23, 37; Luk. 19, 41; Matth. 22, 3 ff.; 11, 20 ff.; Luk. 7, 30; Jes. 65, 2; Ap. 13, 46; 2. Tim. 3, 8; Judä 4; Ez. 5, 2). Da nun Gott vor aller Zeit voraussah, daß sie im Unglauben beharren und verloren gehen würden, hat er nach seinem ewigen Ratschluß ihre wohlverdiente Verdammnis beschlossen, ohne sie jedoch zur Sünde und Verdammnis vorher bestimmt zu haben.

Demnach ist sowohl die ewige Seligkeit der Gläubigen, als auch die ewige Verdammnis derer, die durch eigne Schuld verloren gehen, das Resultat eines ewigen Ratschlusses Gottes. Die ersteren hat Gott zum Leben erwählt; und das pflegt man als **Gnadenwahl** oder **Prädestination im engern Sinne** zu bezeichnen. Diese Erwählung des Einzelnen ist aber nicht von dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes zu trennen; sie steht nicht neben und außer, sondern in demselben; sie ist nicht eine besondere Zugabe zu jenem, sondern ist der allgemeine Gnadenwille Gottes in seiner Beziehung auf diejenigen, an denen er sich verwirklicht.

Praedestinatio stricte dicta s. electio*) est actus, quo Deus ante jacta mundi fundamenta ex genere humano lapso solos et singulos homines, quos in Christum finaliter credituros esse praevidit, segregavit et ordinavit ad salutem aeternam consequendam (Hollaz).

Das hierauf bezügliche decretum bestimmen die alten Dogmatiker näher als

1. non absolutum, sed ordinatum et respectivum (1. Kor. 1, 21), d. h. es ist keine Willkür von seiten Gottes, wenn er eine Anzahl von Menschen unter die electi aufnimmt, und eine andere davon ausschließt, — denn sein Beschluß hängt davon ab, daß die Ordnung, an welche das Heil gebunden ist, inne gehalten wird, und er nimmt somit bei demselben Rücksicht auf das Verhalten zu dieser aufgestellten Gnadenordnung. Dieses decretum ist aber auch

2. non conditionatum, sed categoricum et simplex, d. h. Gott läßt es nicht noch in der Zeit zweifelhaft, ob er diesem oder jenem Menschen das Heil schenken wolle, sodaß sein Beschluß nur der wäre, diesen oder jenen Menschen zu retten, wenn, oder nachdem derselbe das Verdienst Christi ergriffen hätte; sondern vermöge seiner praescientia kennt er diejenigen zum voraus, welche das Verdienst Christi ergreifen werden, und nur auf diese bezieht sich sein Beschluß, ist aber dann auch ein einfacher und kategorischer. Daraus folgt,

3. daß die electio, weil sie auf einem decretum Dei aeternum beruht, eine immutabilis et irrevocabilis ist (ut ex electo non possit fieri reprobus, Matth. 25, 34; Jak. 2, 5; Matth. 24, 24; 1. Petr. 1, 2 u. 4; Johs. 10, 28; Dan. 12, 1; Röm. 8, 29—30); „denn Gott würde nicht recht vorausgesehen haben, wenn sein Beschluß eine Abänderung erleiden müßte. Können darum auch die electi für eine Weile in Sünden verfallen und der Gnade verlustig gehen, so kann doch dieses nicht für immer geschehen, und können sie des ewigen Heiles nicht verlustig gehen". (Schmid.)

Die Erwählungsthat**) selbst (ἐκλογή) lassen die alten Dogmatiker auf Grund von Röm. 8, 28—30***); Eph. 1, 4—5 u. 11; 3, 11;

---

*) Beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache, nur mit dem Unterschied, daß sich die electio auf die zu erwählenden Objekte bezieht, die praedestinatio auf das Ziel und die Mittel zu seiner Erreichung.

**) Die causa movens interna ist Gottes freie Gnade, die causa movens externa = Christi meritum ratione praevisae applicationis finalis spectatum.

***) Röm. 8, 28—30: Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Vorsatz (κατὰ πρόθεσιν) berufen sind. Denn welche er zuvor erkannt hat (οὓς προέγνω), die hat er auch vorher verordnet (προώρισε), daß sie sollten gleichförmig sein dem Bilde seines Sohnes ꝛc. Welche er aber vorher verordnet hat, die hat er auch berufen ꝛc. — 1. Petr. 1, 1—2 (ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ). — Eph. 1, 4—5 u. 11. Der in Christo uns zuteil gewordene Heilssegen beruht auf unserer vorzeitlichen Erwählung (ἐξελέξατο). Diese ἐκλογή vollzieht sich aber in der Zeit (weshalb auch 2. Petr. 1, 10 von einer Befestigung der Erwählung unsererseits reden darf), und wird in der gläubigen Annahme Christi (ἐν αὐτῷ) zeitgeschichtliche Realität. Der Glaube ist also das Mittel dazu, daß sich dieser göttliche Gnadenratschluß am Menschen vollzieht (Johs. 1, 12). Der Zweck der Erwählung aber ist die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen. So sind wir in Christo zum Erbteil gelangt und dazu vorher verordnet (προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν) nach Vorsatz des, der alle Dinge wirket nach dem Rat seines Willens. —

1. Petr. 1, 1—2 aus den drei fortschreitenden Akten der πρόθεσις, πρόγνωσις und προορισμός zustande kommen (in Gestalt eines syllogismus praedestinatorius): πρόθεσις = der Vorsatz, der Gnadenwille Gottes hinsichtlich derer, welche das Heil im Glauben annehmen und darin beharren; πρόγνωσις = das liebende Vorauserkennen der Einzelnen, bei welchen dies zutrifft, das nosse cum affectu; προορισμός = die Aussonderung dieser Einzelnen zum Genuß des Heils, zur Einordnung in den Leib Christi (inscriptio in librum vitae, Phil. 4, 3; Off. 3, 5). — Nach Röm. 8, 29 werden diejenigen, welche nach dem göttlichen Vorsatz berufen sind (κατὰ πρόθεσιν κλητοί) — und darunter können hier nur solche gemeint sein, an denen sich die göttliche Berufung wirksam erweist, also die zur Seligkeit Erwählten, die ἐκλεκτοί — als solche bezeichnet, welche Gott vorher gekannt hat (οὓς προέγνω); und auf Grund dieser Voraussetzung (intuitu fidei) hat sie Gott zur Seligkeit prädestiniert (προώρισεν). So lehrt also der Apostel nicht bloß eine πρόθεσις κατ' ἐκλογήν (Röm. 9, 11), und einen προορισμὸς κατὰ πρόθεσιν (Eph. 1, 11), sondern auch einen προορισμὸς κατὰ πρόγνωσιν, bezw. eine ἐκλογὴ κατὰ πρόγνωσιν (1. Petr. 1, 1—2). Völlig unberechtigt aber ist es, die πρόγνωσις im Sinne vom προορισμός (= Vorherversehen) zu fassen; das ist schon sprachlich unstatthaft (vergl. Ap. 26, 5; 2. Petr. 3, 17) und würde in Röm. 8, 28 ff. (wie ähnlicherweise Ap. 2, 23) eine Tautologie zum Ausdruck bringen, die dem fortschreitenden Gedankengang stracks widerspricht. — Außer den vorhin genannten Schriftstellen weisen aber auch noch manche andere auf eine Erwählung intuitu fidei hin. So spricht z. B. Paulus 2. Thess 2, 13 f. seinen Dank und seine Freude darüber aus, daß Gott die Thessalonicher von Anfang an erwählet habe zur Seligkeit „in der Heiligung des Geistes und im Glauben an die Wahrheit" (ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας); es muß also doch wohl ihre Erwählung nicht ein Akt freier göttlicher Willkür sein, sondern den Glauben der Erwählten zur Voraussetzung haben. Darauf weist auch Johs. 17, 20, wenn dort der Herr auch für die bittet, welche durch das Wort seiner Jünger an ihn glauben werden, auf daß sie alle eins seien in ihm und dem Vater. Desgleichen Johs. 1, 12, wonach nur die, welche Christum im Glauben aufgenommen haben, Gottes Kinder werden können. Ebenso sagt Jak. 2, 5: Gott habe die Armen dieser Welt, die am Glauben reich sind, erwählt. Und nach 1. Tim. 1, 16 ist dem Apostel Erbarmen widerfahren, auf daß an ihm zuerst Christus seine ganze Langmut zeige, zum Vorbild für die, welche an den Herrn glauben würden zum ewigen Leben.

Der **praedestinatio** steht gegenüber die reprobatio = actus voluntatis divinae consequentis, quo Deus ante jacta mundi fundamenta ex justitia vindicativa omnes et singulos peccatores contumaces, quos oblatam vocationis et justificationis gratiam finaliter excussuros et sine fide in Christum ex hac vita decessuros praevidit, aeternae condemnationi adjudicavit*), in perennem justitiae suae gloriam (Hollaz). Von einer Vorher-

*) Die causa movens interna ist Gottes Strafgerechtigkeit, die externa ist das repudium meriti Christi, h. e. praevisa ἀπιστία seu incredulitas finalis.

bestimmung zur Sünde kann hier keine Rede sein, sondern nur von einer Vorherbestimmung zur wohlverdienten Strafe; denn das Unheil des Menschen kommt nicht von Gott, sondern von ihm selber.

Die **lutherischen Bekenntnisse** behandeln die Lehre von der Gnadenwahl erst eingehender in der Konf.-Form. Jedenfalls ist das, was die Augsb. Konf. V sagt: daß der heilige Geist durch die Gnadenmittel wirke, „wo und wann er will" (ubi et quando visum est Deo), nicht im prädestinatianischen Sinne zu fassen, sondern bezieht sich auf die geschichtliche Ausbreitung des Evangeliums (vergl. Konf.-Form. S. 716; Joh. 3,8; Matth. 20, 1—14). Ebensowenig ist Augsb. Konf. XIX das „non adjuvante Deo" in dem Sinne gemeint, daß der Sündenfall infolge der Entziehung des göttlichen Gnadenbeistandes geschehen sei, denn sonst wäre doch eigentlich Gott selbst die causa peccati; sondern es soll damit nur gesagt werden, daß der göttliche Gnadenbeistand den Menschen nicht zum Stehen und Beharren zwingt. — Was die Apologie betrifft, so beschränkt sich dieselbe (II u. III, de justif. u. de dilect.) darauf, im Gegensatz zur katholischen Werkgerechtigkeit die Gewißheit der Seligkeit, wie sie in der Rechtfertigung liegt, hervorzuheben. Der Glaube, sagt sie, ist keine verdienstliche Handlung, sondern nur das empfangende Organ, welches die Gnade ergreift. Die Frage, ob die Erwählung auf einem besonderen göttlichen Ratschluß beruhe, kommt hier noch nicht zur Erörterung, sie wird in dem Glauben an Christi Person verlegt, daher „von der Prädestination hier nicht not ist zu disputieren".

Diese Notwendigkeit trat erst ein, als man reformierterseits die Prädestinationslehre zum *Centraldogma erhoben hatte und gezwungen* war, im Gegensatz zu den zwei sich diametral gegenüberstehenden *Extremen des semipelagianischen Synergismus und des calvinischen* Prädestinatianismus die goldene Mittelstraße der Schriftlehre zu bestimmen, was im XI. Abschnitt der Konf.-Form. geschieht. Im Anschluß an den Gedankengang der Apologie behandelt auch sie die Gnadenwahl aus dem Gesichtspunkte der Rechtfertigung und *hebt* dabei folgendes hervor: Es ist zu unterscheiden zwischen der ewigen Vorsehung (praescientia) und der Wahl (praedestinatio s. aeterna electio); erstere geht über alle Kreatur, über Fromme und Böse, ohne jedoch die Ursache des Bösen zu sein; dagegen geht die Wahl (der sog. partikulare Gnadenwille) nur über die Kinder Gottes. Sie sieht nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern sie ist auch eine Ursache, welche unsere Seligkeit und alles, was dazu gehört, schafft, fördert und begründet (554, 705, 723). Die Wahl zur Seligkeit beruht weder auf des Menschen Frömmigkeit (720), noch auch auf einem Akt göttlicher Willkür, sondern allein auf Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst (723); sie muß deshalb im Zusammenhang mit dem Erlösungswerk betrachtet werden (707, 13), nicht außerhalb *und ohne Christus* (717, 65), *denn in Christo*, d. h. in dem im Glauben ergriffenen Christus, sind wir erwählt, und ohne ihn kommt niemand zum Vater. *Dabei ist nun zu beachten,* 1. daß die Welt *wahrhaftig* durch Christus erlöst ist; 2. daß diese Erlösung durch die Gnadenmittel dargereicht und mitgeteilt wird; 3. daß Gott durch den heiligen Geist in denen, die das Wort Gottes hören, Buße und Glaube wirken will;

4. daß Gott alle bußfertigen Gläubigen gerecht und selig machen will; 5. sie auch heiligen; 6. bewahren; 7. erhalten will, falls (si modo) sie treu bleiben, und 8. zuletzt selig machen. Alle diese Stücke, durch welche Gott schon von Ewigkeit her einen Weg zur Seligkeit bereitet und bestimmt hat, werden mit zur Erwählung derer, die durch Christus selig werden sollen, gerechnet (708). „Und hat Gott in solchem seinen Rat, Vorsatz und Verordnung nicht allein insgemein die Seligkeit bereitet, sondern hat auch alle und jede Person der Auserwählten, so durch Christum sollen selig werden, in Gnaden bedacht, zur Seligkeit erwählt, auch verordnet, daß er sie auf die Weise, wie gemeldet (!), durch seine Gnade, Gaben und Wirkung dazu bringen, helfen, fördern, stärken und erhalten wolle". Demnach sind also die zum ewigen Leben Erwählten diejenigen, welche das Evangelium von Christo gläubig annehmen und darin verharren (719; 713, 40). Diese kennt Gott nach seiner Allwissenheit ebenso gut voraus (clementer praescivit omnes et singulas personas electorum, 708, 23; praevidit quinam et quot homines salutem sint consecuturi, 706, 9; 716, 54), wie auch die, welche verloren gehen; weil sie der Gnade beharrlich im Unglauben widerstreben, will sie Gott nach seinem ewigen Ratschluß verwerfen (713). Daß viele berufen sind und nur wenige auserwählt, liegt nicht an Gott, sondern allein am Menschen. Gottes Wille war es, auch sie selig zu machen (711); er hatte sie nicht zu Gefäßen des Zorns geschaffen (721; 723, 89), sondern er wollte ernstlich ihr ewiges Heil. Darum hat er ihnen dasselbe Wort und Sakrament angeboten, deren Gebrauch oder Nichtgebrauch in ihrer Freiheit stand, und er würde auch ihnen die Gnade zur Beständigkeit gegeben haben, wenn sie nicht im Unglauben widerstrebt hätten (555, 12; 711, 34; 721; 602). So ist denn die Bekehrung des Sünders lediglich als Wirkung der göttlichen Gnade aufzufassen und jedes menschliche Mitwirken dabei auszuschließen (723, 88), denn nicht um der Werke, sondern um Christi willen sind wir erwählt. Das giebt den bekümmerten Herzen Trost; sie werden auf Christum gewiesen, welcher keinen Bußfertigen ausschließt. „Bei dieser einfältigen, richtigen, nützlichen Erklärung, die in Gottes geoffenbartem Willen beständigen Grund hat, bleiben wir, und fliehen und meiden alle hohen, spitzigen Disputationes, und was diesen einfältigen, nützlichen Erklärungen zuwider ist, das verwerfen und verdammen wir."

Dies also ist die Auffassung der Konk.-Form., der sog. erste Lehrtropus in der Darstellung des partikularen Gnadenratschlusses. Derselbe betont im Gegensatz zu jeder synergistischen Auffassung das alleinige Wirken der Gnade, ohne jedoch in das andere Extrem des calvinischen Gnadenzwanges zu verfallen. Leugnet sie doch nicht, daß Gott ursprünglich das Heil aller gewollt habe, und hebt sie doch selbst hervor, daß das Unheil der Verlorengehenden nicht in absoluter Entziehung der göttlichen Gnade, sondern im menschlichen Widerstreben gegen die auch ihnen zugedachte Gnade begründet sei. Kann aber der göttlichen Gnade widerstrebt werden, „so ist sie eben keine zwingende Gnade, sondern wiewohl das gläubige Annehmen derselben selbst Wirkung der Gnade ist, so ist es doch zugleich That der Freiheit, wenn auch infolge der Gnadenwirkung, That der Freiheit, welche sowohl ursprünglich durch Widerstreben, als auch nachträglich durch Wiederabfall von der

Gnade verweigert werden kann" (Philippi V). Es wird hier also die Erwählung zur Seligkeit nicht vom Standpunkte des richtenden, nachfolgenden, sondern von dem des rettenden, vorhergehenden Willens aus betrachtet; darum wird denn auch der Glaube nicht nur als Ursache, sondern auch als Folge*) der Erwählung gefaßt, als das gottgewirkte Mittel zur Ausführung des Gnadenratschlusses Gottes, der die Erwählten nicht bloß vorhergesehen, sondern sie auch in Christo vorherbestimmt und sie durch seine bekehrungskräftige Gnade mittelst Wort und Sakrament zum Glauben gebracht hat. So fließt also der Glaube aus der Wahl, jedoch in dem Sinne, daß die ganze Heilsordnung in den Begriff der Wahl mit eingeschlossen ist (705, 8; 707, 13—14).

Einen zweiten Lehrtropus vertreten die lutherischen Dogmatiker, wie wir ihn schon oben dargestellt haben. Dieselben bestimmen den 1. Lehrtropus mit Unterscheidung der voluntas antecedens et consequens näher dahin, daß sie die Wahl zur Seligkeit auf die göttliche Voraussicht des menschlichen Glaubens gründen. Damit stellt der 2. Lehrtropus „das gleichmäßige Verhältnis zwischen der negativen und positiven Seite des göttlichen Ratschlusses her, indem nach ihm Gott nicht nur diejenigen zum Tode vorherbestimmt hat, deren beharrlichen Unglauben er vorhergesehen hat, sondern auch diejenigen zum Leben vorherherbestimmt hat, deren beharrlichen Glauben er vorhergesehen hat." Die Dogmatiker sagen deshalb: die Erwählung zur Seligkeit sei im Hinblick auf das im beharrlichen Glauben ergriffene Verdienst Christi geschehen, in Ansehung des Glaubens (intuitu fidei); denn die göttliche Wahl sei keine willkürliche, unbedingte und absolute; sondern eine solche, welche nach einer von Gott selbst gesetzten Regel geschehe, nämlich daß nur der solle selig werden, welcher glaube, welcher die Gnade nicht abweise. Wird also im 1. Lehrtropus die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade in den Vordergrund gestellt, ohne sie jedoch zu einer unwiderstehlichen zu machen, so will der 2. Lehrtropus zugleich auch die in der menschlichen Freiheit begründete Möglichkeit der Ablehnung der göttlichen Heilsgnade hervorheben, betont aber auf das bestimmteste, daß der Mensch in keiner Weise aus natürlicher Kraft bei seiner Bekehrung mitwirke, sondern daß dieselbe die ausschließliche Wirkung der göttlichen Gnade sei, der gegenüber sich der menschliche Wille schlechthin passiv (mere passive) verhalte. Der Glaube aber, von Gott gewirkt und von Gott vorgesehen, sei kein verdienstliches Werk, sondern lediglich das die Gnade annehmende Organ, die causa instrumentalis; nicht propter fidem sei der Mensch erwählt, sondern propter meritum Christi apprehensum, intuitu fidei. So wird denn auch hier die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade festgehalten.

Ohne Zweifel sind beide Lehrtropen gleich berechtigt; sie widersprechen sich keineswegs, ergänzen sich vielmehr. Überdies wird auch schon in der Konk.-Form. das intuitu fidei gestreift, wiewohl dort dieser Ausdruck nicht gebraucht wird. Sie sagt ausdrücklich (705,8): „Die ewige Wahl Gottes

---

*) Nach dem Anteil, den der Sünder durch freie Willensthat am Glauben hat, geht der Glaube der Erwählung begrifflich voraus; aber sofern Gottes Gnade den Glauben bewirkt, geht die Erwählung dem Glauben voraus.

siehet und weiß nicht allein zuvor der Auserwählten Seligkeit, sondern ist auch eine Ursache 2c." So gewiß sie aber der Auserwählten Seligkeit vorausgesehen hat, muß sie auch dasjenige vorhergewußt haben, wodurch solche Seligkeit angeeignet wird; und das ist eben der Glaube, ohne welchen es unmöglich ist Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6—7), — folglich muß die ewige Wahl Gottes auch Rücksicht auf solchen Glauben nehmen. Bei denen nun die göttliche Wahl vorausgesehen (nicht vorausbestimmt!) hat, daß man in wahrer Buße durch rechten Glauben Christum annehmen werde, ist die Wahl „auch eine Ursach, so da unsere Seligkeit und was zu derselben gehöret, schaffet 2c." Daß hier nicht von einem Gnadenzwang die Rede sein kann, durch welchen eine bestimmte Anzahl zum Glauben prädestiniert sei, ergiebt sich deutlich aus einer spätern Stelle (712, 40), wo es heißt: Gott habe in seinem Rat verordnet, „daß er alle die, so durch rechten Glauben Christum annehmen, gerecht und selig machen wolle; also hat er auch in seinem Rat beschlossen, daß er diejenigen, so durch Wort berufen werden, wann sie das Wort von sich stoßen 2c., verwerfen wolle". Dies kommt doch gewiß auf ein intuitu fidei hinaus, und es ist wohl beachtenswert, daß schon die beiden Mitverfasser der Konk.-Formel Jak. Andreä und Chyträus das intuitu fidei lehren.

2. **Die Gegenlehre und Dogmengeschichtliches.**

In der Lehre von der Gnade und der Gnadenwahl steht die lutherische Kirche mitten zwischen den zwei Abwegen, welche einerseits der katholische Synergismus, andrerseits der prädestinatianische Monergismus eingeschlagen hat. — Mit der Prädestinationslehre hat sich die Kirche im Laufe der Jahrhunderte viermal eingehender beschäftigt, nämlich zu Augustins Zeiten, im Mittelalter, in und nach der Reformationszeit und in der Neuzeit.

Während die voraugustinischen Väter die Prädestination des Einzelnen zur Seligkeit zumeist von Gottes Präscienz abhängen ließen, ohne dieselbe jedoch kausativ zu fassen, lehrte — wie wir sahen — Augustin im Gegensatz zum Semipelagianismus eine unwiderstehlich wirkende partikulare Wahl zur Seligkeit (gratia particularis et irresistibilis), eine electio aus der massa perditionis durch ein decretum absolutum, ohne Rücksicht auf das menschliche Verhalten. Doch wagte er es noch nicht, von einer Prädestination zur Sünde und Verdammnis zu reden; er sah die reprobati nur als solche an, welche Gott der gerechten Verdammnis überlassen habe.

Im 9. Jahrhundert wurde dann der von der Kirche zurückgestellte Augustinismus durch den Mönch Gottschalk († 868) nicht bloß erneuert, sondern auch konsequent dahin weiter entwickelt, daß Gott eine doppelte Prädestination ausübe: zur Seligkeit und zur Verdammnis. Dies veranlaßte einen längeren Streit, welcher dann im Sande verlief. Gottschalk, von der Kirche exkommuniziert, endigte nach vielen Leiden im Kerker.

Von neuem entbrannte ein Streit zur Zeit der Reformation, veranlaßt durch die schweizerischen Reformatoren. — Wie von der lutherischen Kirche wird auch von den Reformierten der römische Synergismus abgelehnt. Auch sie lehren ein gänzliches Verderben der menschlichen Natur und sehen die Seligkeit der Frommen als die alleinige Wirkung der göttlichen Gnade an, mit Ausschluß aller und jeder verdienstlichen

Mitwirkung des Menschen. Aber dennoch weichen sie von der lutherischen Gnadenwahllehre wesentlich ab; und zwar einmal darin, daß sie diese Lehre in den Mittelpunkt ihres ganzen Lehrsystems stellen und so den göttlichen Gnadenratschluß von Christo, dem Vermittler aller Gnade trennen, auf Kosten der Rechtfertigungslehre, — und sodann auch in dem Punkte, daß sie in starrer Verstandeskonsequenz die Grundsätze von der Erwählung zur Seligkeit gleicherweise auf die Verwerfung in Anwendung bringen. So lehren denn die Reformierten — wir reden hier von den streng Reformierten, und sehen von den semipelagianisierenden Gruppen ab — neben einer Prädestination zur Seligkeit auch eine Prädestination zur Verdammnis, womit sie die eigentliche Ursache der Sünde und der Verdammnis in Gott verlegen, — eine Konsequenz, welche Augustin noch nicht zu ziehen gewagt hatte. Sie führen die Wiederherstellung des gefallenen Menschen auf eine reine Machthandlung Gottes (gratia irresistibilis) zurück, welche Gott in freier Willkür (pro bene placito suo) an den einen vollzieht, an den andern nicht. Den einen soll Gott seine Gnade kräftig mitteilen, den andern nicht, und zwar deshalb nicht, weil er die letzteren von Ewigkeit her für die Verdammnis bestimmt habe. Sie machen die Gnadenwahl zu einem Gegenstand abstrakter Spekulation; und indem sie mit einseitigen Verstandeskonsequenzen den „doktrinären Mangel“ der lutherischen Gnadenwahllehre zu ersetzen suchen und es wagen in die adyta divinae sapientiae penetrare, verirren sie sich zu Schlußfolgerungen, welche die lutherische Kirche mit Abscheu verwirft. Die lutherische Kirche ist sich der Schranken des menschlichen Verstandes in Demut bewußt und verzichtet darauf, in das Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit eindringen zu wollen, auch auf die Gefahr hin, der Inkonsequenz bezichtigt zu werden. Es ist ihr genug, aus Gottes Wort zu wissen, daß der Selige allein selig wird durch Gottes Gnade in Christo, der Unselige aber durch eigne Schuld verloren geht, weil er der Gnade beharrlich widerstrebt. „Warum der Widerstand des ersteren gegen die göttliche Gnade endlich gebrochen wird, der des letzteren aber nicht, ist nicht des ersteren Verdienst, wohl aber des letzteren Schuld. Die dem zu Grunde liegende innere Disposition des Menschen kommt allerdings, sofern sie gut ist, auch nur von Gott, sofern sie aber böse ist, nicht von Gott; der Mensch jedoch mit seinem blöden, durch die Sünde getrübten Verstande vermag diese tiefste Tiefe der göttlichen Werkstatt nicht zu erforschen, und es ist größere Weisheit das göttliche Geheimnis anzuerkennen, als es gotteslästerlich zu lösen.“

Im einzelnen sei hier folgendes hervorgehoben. Schon **Zwingli** lehrte über die Gnadenwahl deterministisch. Obwohl er keineswegs dem Menschen alle moralische Kraft abspricht — sieht er doch die Erbsünde nur als eine sittliche Erkrankung an —, läßt er nicht bloß die Seligkeit, sondern auch die Unseligkeit des Menschen lediglich von einem unbedingten Ratschluß Gottes abhängen. Es war dies eben die Konsequenz seines spekulativen Gottesbegriffs, wonach Gott das Sein aller Dinge ist, die Seele der Welt, die allwirkende Kraft, der gegenüber sich die Materie leidend verhält (philosophisch-dualistischer Pantheismus). Nach Zwingli ist alles durch ein decretum absolutum von Gott vorausbestimmt, die Seligkeit der einen so gut wie die Verdammnis der andern (vergl. De provid. 6). Der Sündenfall Adams aber ist von Gott nicht bloß gewollt, sondern auch gewirkt. Wen Gott zum Heil erwählt hat, den bringt er dann auch zum Glauben. Der Glaube ist aber nur ein Zeichen der Erwählung. Von einem rechtfertigenden Glauben kann bei Zwingli keine Rede sein, ebenso wenig von einem Seligwerden durch Christi Verdienst, von einer heilswirkenden Kraft der Gnadenmittel 2c., sondern alles Heil beruht

eben auf dem absoluten Willensvorsatz Gottes, der sogar fromme Heiden zum ewigen Leben erwählt hat.

Calvin bauete die philosophischen Gedanken Zwinglis theologisch aus und führte die Lehre von einer absoluten Prädestination zur Seligkeit wie auch zur Verdammnis mit unerbittlicher Konsequenz durch (Institutio rel. christ.). Sein System kennt keine ethische Vermittelung zwischen Gott und Mensch, es fehlt demselben der Begriff der göttlichen Liebe gänzlich. Die göttliche Vorherbestimmung ist das Fundamentaldogma, ist der Mittelpunkt seines ganzen Lehrsystems, um das sich alles dreht; die Lehre von der Vorsehung, von der Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten, vom Erlösungswerk Christi, von der Wirksamkeit des heiligen Geistes, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten, von der Kirche u. a. m. wird alles in Beziehung gesetzt zur Prädestination. Unter Prädestination versteht Calvin aber nicht bloß den göttlichen Ratschluß zur Seligkeit, wie die lutherische Kirche, sondern auch den zur Verdammnis (vergl. Inst. III, 21, 5). Nach seiner Meinung hat Gott selbst den Sündenfall geordnet und hat von Ewigkeit her aus der Masse der sündigen Menschheit ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Menschen ganz nach freiem Belieben (voluntas non conditionata) eine Anzahl zum ewigen Leben verordnet, die andern aber zur Verdammnis bestimmt (decretum absolutum electionis et reprobationis), damit er sich an jenen durch Offenbarung seiner Gnade und Liebe, an diesen durch Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit verherrliche (Inst. III, 23, 4 u. 24, 12). So geht denn Calvin noch einen Schritt über Augustin hinaus, indem er den göttlichen Ratschluß in betreff der Verdammten nicht als ein bloßes Überlassen auffaßt, sondern als ein positives Verordnen zur Verdammnis. Gott entscheidet eben mit absoluter Machtvollkommenheit und Unwiderstehlichkeit über Seligkeit und Verdammnis, ohne dabei durch sein Vorherwissen des Glaubens oder Unglaubens der Menschen geleitet zu sein. Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmen fällt nach Calvin in jeder Beziehung zusammen, denn er sieht auf keine andere Weise das Zukünftige vorher, als weil er von Ewigkeit her beschlossen hat, daß es so und nicht anders geschehen soll (23, 6). So hat Gott auch den Sündenfall Adams nicht bloß vorhergesehen und zugelassen (23, 7 u. 8), sondern auch selbst geordnet (supralapsarische Prädestination), denn ohne diesen hierauf bezüglichen Ratschluß wäre Gottes Allmacht undenkbar (23, 7). Aber nur geordnet ist er von Gott, nicht von ihm selbst vollbracht (wie Zwingli behauptete). Daß nur ein Teil der Menschheit zur Seligkeit prädestiniert ist (decretum particulare), dünkt freilich auch einem Calvin erschrecklich. Dennoch aber soll es der heiligste Ratschluß sein, über den der Mensch nach seinen beschränkten Gedanken nicht richten darf (21, 7), noch Gott eine Schuld deshalb beimessen, weil er nicht alle zur Seligkeit bestimmt hat. Der Mensch ist nicht schuldlos dabei (23, 8). Was Gott will, ist absolut gut, wenn gleich es mit dem menschlichen Begriff von Gerechtigkeit und Heiligkeit unvereinbar erscheint (23, 2). Gott will eben nur seine Ehre, und dazu soll ihm der Mensch dienen, der Erwählte wie der Verdammte, der eine als Spiegel seiner Gnade, der andere als Spiegel seiner Gerechtigkeit. — Auf diesem Wege mußte Calvin dahin kommen, daß er eine doppelte Berufung lehrt, eine allgemeine und eine spezielle. Die erstere soll den Verworfenen nur zum Schein angeboten werden (voluntas signi) — womit er Gott zum Heuchler macht, der anders redet, als er es meint —, die andere soll nur an die Auserwählten gehen und ernstlich gemeint sein (voluntas beneplaciti), und schafft deshalb auch wirklich die Seligkeit. Diese spezielle Berufung und ihre Annahme im Glauben (der bei Calvin eigentlich nur ein Fürwahrhalten ist) macht aber nicht erst die Erwählung gewiß, sondern ist umgekehrt nur Zeugnis und Siegel für die vorangegangene Erwählung. Ebenso wenig wird in der Erleuchtung, Bekehrung 2c. und in den Sakramenten etwas gegeben, was nicht schon vorher als feststehend vorhanden wäre; auch sie sind sämtlich nur Zeugnisse und Siegel dessen, was in der Erwählung schon geschehen war. Sie haben aber für die reprobati keine andere Bedeutung, als daß sie ihrer Verwerfung inne werden, ja sie geben ihnen nur Gelegenheit zu tieferem Fall (24, 12—13). Also nur vermöge der göttlichen Vorherbestimmung wird die Berufung, die Predigt des Evangeliums 2c. bei den Erwählten wirksam zum Glauben und zur Heiligung; an den Seelen der Verworfenen bleibt sie wirkungslos, für sie sind die Gnadenmittel signa inania. Die Verworfenen gehen aber ebenso unwiderbringlich verloren, als die Erwählten gerettet werden, denn die Gnade wirkt unwiderstehlich. —

Daß in einem solchen Lehrsystem Christi Person und Werk nicht zu ihrem Recht kommen können, liegt auf der Hand. Zwar soll auch nach Calvin die Erwählung in Christo geschehen sein; aber die eigentliche Ursache der Erlösung ist ihm nicht Christus, sondern die ewige Wahl Gottes, die in Christo zur Ausführung kommt. Christus soll eigentlich nur der Zeuge für unsere Erwählung sein, der Spiegel, in welchem wir unsere

Erwählung schauen und derselben gewiß werden (III, 14, 26). Daß Christus nicht für alle gekommen und gestorben sein könne, sondern nur für die Erwählten, versteht sich hiernach von selbst (gratia particularis). Seiner Erwählung aber soll man dadurch gewiß werden, daß man sich bestrebt, ein heiliges und unsträfliches Leben zu führen; denn dieses Streben fließt nach Eph. 1, 4 aus der Erwählung. Hieraus erklärt sich denn auch, warum bei den Reformierten das Gesetz, die Moral, so stark in den Vordergrund tritt. —

Dieser calvinistischen Gnadenwahllehre trat die lutherische Theologie im XI. Art. der Konk.-Form. entgegen. Sie hatte aber nicht bloß nach dieser Seite hin zu kämpfen, sondern auch das andere Extrem abzuweisen, nämlich den Synergismus der Philippisten und die Hubersche Lehre. Samuel Huber († 1624) wollte nämlich den Universalismus so weit ausdehnen, daß er behauptete: nicht bloß die Gläubigen, sondern alle Menschen seien von Gott zur Seligkeit vorausbestimmt, ohne Rücksicht auf ihren zukünftigen Glauben, wiewohl durch eigene Schuld nicht alle selig würden. Ihm traten besonders Polyk. Leyser und Aeg. Hunnius entgegen.

Die Lehre Calvins, welche besonders von Beza, Gomarus u. a. mit Entschiedenheit vertreten wurde, kam dann mehr oder weniger in den verschiedenen reformierten Bekenntnissen zum Ausdruck. Im wesentlichen schlossen sich ihr an der Consensus Genevensis (1551), die Conf. Gallicana (1559), die Conf. Belgica (1566). Andere reformierte Bekenntnisse milderten etwas an dem rigoristischen Dogma Calvins; so schon die Conf. Helvetica II (1562), noch mehr die 39 anglikanischen Artikel (1562), und besonders die Conf. Marchica (1614), welche ein decretum absolutum zur Verdammnis ausdrücklich verwirft. — Innerhalb der eignen Kirche, nämlich in der niederländisch reformierten, wurden aber bald Zweifel laut: ob man eine supralapsarische Prädestination lehren dürfe? Der hierdurch veranlaßte Streit brachte den bisher streng calvinisch gerichteten Arminius (Professor in Leyden, † 1609) zu der Überzeugung von der Verwerflichkeit einer unbedingten Gnadenwahl; ja er führte ihn in den entgegengesetzten Irrtum des pelagianischen Synergismus. Er und seine Anhänger fanden an Gomarus einen erbitterten Gegner, welcher es dahin brachte, daß der von den Arminianern (Remonstranten) vertretene Universalismus 1618 auf der Synode zu Dordrecht verworfen und die Lehre von einer absoluten Prädestination von neuem bestätigt wurde; jedoch entschied sich die Majorität nicht für eine supralapsarische, sondern infralapsarische Prädestination. Und so beschränken denn die Dordrechter Beschlüsse inkonsequenterweise das decretum electionis et reprobationis auf die seit Adams Fall verderbte Menschheit; sie lassen also die göttliche Prädestination dem Sündenfall nicht vorangehen, sondern ihm nachfolgen. Auch sprechen sie nicht von einer Vorherbestimmung zur Verdammnis, sondern von einem bloßen Übergangensein der reprobati bei der Wahl. Im übrigen aber bringen sie den calvinischen Gedanken zum vollen Ausdruck; vergl. Dord. Beschl. cap. I, art. 6, 7, 9, 10 u. 15, sowie auch art. 4 u. 5, wonach die göttliche Gnade so unwiderstehlich wirkt, daß der Erwählte zur Bekehrung gezwungen wird und nicht aus der Gnade fallen kann, auch wenn er die größten Sünden beginge.

Der Universalismus der aus dem Lande verwiesenen Arminianer fand bei vielen Deutschreformierten und anglo-amerikanischen Sekten Eingang (Generalbaptisten, Wesleyaner u. a. — am extremsten die sog. Apokatastiker, vergl. Eschatologie). Die den Arminianern nahe stehenden Socinianer leugneten nicht bloß eine Prädestination, sondern auch eine göttliche Präscienz.

Auch in der französisch-reformierten Kirche fand die zu Dordrecht bestätigte absolute Prädestinationslehre Widerspruch, und zwar besonders durch Moses Amyrault (Professor in Samur, † 1664). Derselbe lehrte einen hypothetischen Universalismus, dem zufolge Gott durch ein decretum universale et hypotheticum beschlossen habe, alle Menschen, auch Heiden, durch Christum selig zu machen, falls sie glauben würden, — wozu die gratia resistibilis allen die Mittel biete, während die gratia irresistibilis kraft eines decretum absolutum et speciale nur einzelnen Auserwählten zuteil werde. Diese Auffassung Amyraults u. a. Theologen von Saumur wurde besonders von den Schweizern Turretin und Heidegger († 1698) heftig bekämpft, und wurde in der Formula Consensus Helv. von 1675 der strenge Calvinismus samt den Dordrechter Beschlüssen von neuem bekannt.

Auch in der Neuzeit hat sich ein Streit über die Gnadenwahl abgespielt, und zwar diesmal leider innerhalb der lutherischen Kirche. Die berechtigte Abwehr des vielfach verbreiteten Synergismus führte nämlich in den 70er Jahren die lutherische Missourisynode Amerikas dahin, daß sie nachdrücklich für eine partikulare Gnadenwahl

eintrat. Es geschah dies auf Anregen ihres langjährigen Führers Prof. Walther († 1887). Derselbe erklärte nicht bloß das von den altkirchlichen Dogmatikern vertretene intuitu fidei für bedenklich und irreführend, sondern stellte auch eine an den Calvinismus anstreifende Gegenlehre auf. Da hiergegen die Professoren Schmidt (norweg. Synode), Fritschel (Jova), Loy und Stellhorn (Ohio) scharfe Opposition machten, entbrannte ein heftiger Streit, in welchen auch teilweise die lutherische Kirche Deutschlands mitverflochten wurde. 1882 nahm die allgemeine Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten die Prädestinationslehre Walthers, die derselbe in 13 Sätzen zusammengefaßt hatte, an; infolge dessen sagte sich die Ohiosynode und dann auch die norwegische Synode von der Synodalkonferenz los.

Nach den 13 Waltherschen Sätzen (und andern Erklärungen) lehrt Missouri neben dem allgemeinen Gnadenwillen Gottes (Satz 1—4) einen partikularen. Nach diesem hat Gott eine bestimmte Anzahl (9), nämlich die wahrhaft Gläubigen, so zur Seligkeit erwählt (5), daß sie niemals verloren gehen und dauernd aus der Gnade fallen können (6). Sie werden und sind ihrer Erwählung und Seligkeit vollkommen gewiß (8), und wenn sie auch zeitweise den Glauben verlieren, müssen sie ihn kraft ihrer Erwählung wieder erlangen (also eine gratia inamissibilis et irresistibilis auf Grund eines decretum absolutum). Warum Gott die einen erwählt hat, die andern aber nicht, und nach welcher Regel er hier verfährt, das ist ein unerforschliches Geheimnis (7), über das man nicht grübeln soll (12). Dennoch ist nicht Gott an der Verdammnis der Verworfenen Schuld, sondern sie selbst; Gott hat keinen zur Verdammnis prädestiniert (4). Die Ursache der Erwählung ruht allein auf den zwei Faktoren: Gottes Erbarmen und Christi Verdienst; der von Gott vorausgesehene Glaube des Menschen bleibt hierbei außer aller Rechnung (10). Eine Erwählung um des Glaubens willen käme dem gleich, daß Gott in den Erwählten etwas Gutes, ein verdienstliches Werk, vorausgesehen hätte; das würde auf Synergismus hinauslaufen. Ohne alle Rücksicht auf den zukünftigen Glauben findet die Wahl statt; der Glaube ist nicht Ursache, sondern Folge der Erwählung. Deshalb kann sich auch die Gnadenwahl nicht auf ein göttliches Vorherwissen gründen (9), sondern die Wahl geht dem Glauben voran und ist eine Ursache desselben und der Seligkeit, samt allem, was zum Seligwerden gehört (11). —

Es liegt klar zu Tage, daß die calvinische Prädestinationslehre den zahlreichen Aussprüchen der Schrift über den Universalismus der Gnade, stracks widerspricht. Sie reißt die göttlichen Eigenschaften willkürlich auseinander und stellt die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit der Liebe voran. Direkt oder indirekt macht sie Gott selbst zum Urheber des Bösen, setzt das Verdienst Christi herab und untergräbt die sittliche Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen. Den Bibelbeweis für diese Lehre will man aber vornehmlich in dreierlei Schriftstellen finden, nämlich in solchen, welche von einer Verstockung des Bösen durch Gott reden wie Ex. 4, 21 ff., Jes. 6, 9—10; Luk. 8, 10; Röm. 1, 24 f.; 9, 17; ferner in solchen, welche ein Einzeichnen in das Buch des Lebens erwähnen, so Ex. 32, 32 f.; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Hebr. 12, 23; Off. 3, 5; 13, 8; 21, 27; 22, 19, vergl. Jerm. 17, 13; vor allem aber in Röm. 9—11; — das 9. Kap. gilt den Prädestinatianern als sedes propria für ein decretum absolutum Dei. Gehen wir auf diese Stellen etwas näher ein.

Was die Stellen der ersteren Art betrifft, so handelt es sich hier nicht um Maßregeln der ewigen Vorherbestimmung, sondern der innergeschichtlichen Lohn- und Strafwirkungen Gottes. Denn wenn es von Pharao heißt: Gott habe sein Herz verstockt (Ex. 4, 21; 7, 13; 10, 20; 11, 10; 14, 4 u. 17), so heißt das keineswegs, daß Gott die Ursache der Verstockung gewesen sei, das würde Ps. 5, 5; Ezech. 33, 11;

2. Petr. 3, 9 u. a. völlig widersprechen; vielmehr hatte Pharao sich selbst verstockt im hartnäckigen Widerstreben gegen Gottes Gnadenwillen (Ex. 8, 32; 9, 35; 1. Sam. 6. 6). Wer aber Gottes Gnade beharrlich abweist, dem entzieht sie Gott vermöge seiner Gerechtigkeit und giebt ihn dahin (Ps. 81, 13; Röm. 1, 24) in des Teufels Gewalt zur Verdammnis (Eph. 2, 2; 2. Kor. 4, 4; 2. Tim. 2, 26). Es ist also die Verstockung durch Gott erst die strafweise Folge von der eignen Verstockung, also keine unbedingte, sondern eine durch die vorangegangene Verstockung des Sünders veranlaßte.

Das Eingeschriebensein in das Buch des Lebens (des Lammes) ist als ein bildlicher Ausdruck zu fassen: daß Gott derer in Gnaden zur Seligkeit gedenken wolle am Tage des Gerichtes, welche er nach seiner Allwissenheit von Ewigkeit her zuvorgesehen hat, daß sie im Glauben bis ans Ende beharren würden. Auch hier ist von einer *unabänderlichen Prädestination keine Rede*; *wird* doch Ex. 32, 33 (vergl. Off. 3, 5) von einem möglichen Austilgen aus dem Buche des Lebens geredet.

Wir kommen nun zu Röm. 9 ff. Wenn *wir* diese drei Kapitel im Zusammenhang betrachten, so werden wir zu der Überzeugung gelangen, daß es sich hier nicht um vorzeitliche, sondern innerzeitliche Erwählungsakte handelt, um das Eintreten der Heiden in das theokratische Erbe und um eine Polemik gegen die Rechtsansprüche, welche die Juden wegen ihrer leiblichen Abstammung von Abraham, ihrer Beschneidung und Gesetzeswerke auf die göttliche Gnade und Erwählung erhoben. Es wird die Frage erörtert: warum Israel trotz seiner empfangenen Verheißungen den Heiden nachgestellt worden sei, und nachgewiesen, daß Gott nicht gebunden sei, bei der Berufung der Juden stehen zu bleiben; das ist die Tendenz, die das ganze Kapitel beherrscht. Wenn die Juden glauben, daß Gott sie selig machen müsse, weil sie das erwählte Volk seien, und müsse an den Heiden vorübergehen, so bekämpft sie Paulus mit ihren eignen Waffen und weist ihnen ihren Irrtum an verschiedenen Beispielen nach. Gott kann noch immer wie einst zwischen Isaak und Israel, zwischen Jakob und Esau, zwischen Pharao und Moses wählen; jetzt wie einst wählt er aus freier Gnade. Darum bleibt es ihm unverwehrt, das Judenvolk, welches nicht glauben will und den von Gott vorgezeichneten Weg verlassen hat, einstweilen hinter die Heiden zurückzustellen. Und das hat Gott gethan; doch sollen sich deshalb die Heiden nicht überheben, daß sie den Juden zuvorgekommen sind; es ist ja nur Gottes Gnade und durch ihren Glauben vermittelt. Sollten sie ihren Glauben durch eitlen Ruhm verderben, so können sie ihre Stellung im Reich Gottes auch wieder einbüßen, während Israel, wenn es den Glauben wiederfindet, auch wieder angenommen wird.

Dies ist der Grundgedanke der 3 Kapitel. Wir dürfen niemals aus dem Auge lassen, wie nachdrücklich Paulus sonst in allen seinen Briefen, und nicht am wenigsten im Römerbrief, den Universalismus der göttlichen Gnade vertritt. Er würde sich darum selbst widersprechen, wollte er dem gegenüber hier auf einmal eine abstrakte Prädestinationslehre aufstellen nach Weise der Calvinisten.

Im Einzelnen sei zu Röm. 9 noch folgendes bemerkt. V. 9—13 ist durchaus keine Rede davon, daß Gott Jakob zur Seligkeit, Esau aber

zur Verdammnis vorherbestimmt habe, sondern es wird nur gesagt, daß Jakob ohne Rücksicht auf Verdienst aus Gnade des Berufers (nicht des Erwählers) das Erstgeburtsrecht empfangen habe, Esau dagegen hiervon ausgeschlossen wurde. Und doch waren beide von Einer Mutter geboren (V. 10), während Isaak und Ismael zwei verschiedene Mütter hatten. Es handelte sich bei Esau nur um eine zeitliche Dienstbarkeit (Gen. 49, 31); war Esau auch nicht zum Heilsträger von Gott erkoren, so war er damit noch nicht von der Seligkeit ausgeschlossen; wenn er verloren ging, geschah es nicht durch Gottes, sondern durch eigne Schuld (Hebr. 12, 16). So kann denn das V. 13 erwähnte „Hassen" in diesem Zusammenhang nicht auf eine Prädestination zur Verdammnis gedeutet werden, sondern weil Gott voraussah, daß Esau ein Verächter der göttlichen Gnade sein werde, hat er nicht ihn, sondern Jakob zum Träger der Verheißung erwählt. Es muß also dieses Hassen von der voluntas consequens verstanden werden (vergl. Luk. 14, 26; Johs. 12, 25). — V. 15—16. Die Bevorzugung des jüngern Bruders, auf der ja auch Israels Berufung beruhte, war kein Unrecht, sondern sie stand in Gottes freier Wahl. Hierbei handelte es sich aber, wie gesagt, nicht um eine Gnadenwahl zur Seligkeit, sondern zunächst um sonstige Gnadenerweisungen, nämlich um eine theokratische Bevorzugung zum Eintritt in das Reich Gottes. Ähnlicherweise hat Gott z. B. Mose schon hinieden vor andern ausgezeichnet (Ex. 33, 17—23), wie er das auch sonst thut, sodaß es nicht am menschlichen Wollen und Laufen liegt (V. 16), sondern allein an Gottes Erbarmen. Erst so bekommt der Mensch die Kraft zum Laufen nach dem himmlischen Kleinod (Phil. 3, 14; 2, 13; 1. Kor. 9, 24). Wem Gott sein Erbarmen zuwendet, dem wendet er es voll und ganz zu, was er Ex. 33, 19 ausdrücklich ausgesprochen hat. Daß dies Citat nicht vom göttlichen Zorneswillen zum Verderben redet, sondern nur von seinem Gnadenwillen, darf nicht übersehen werden. — Hieran anknüpfend sagt V. 17—22, daß Gott die, welche sich hartnäckig gegen seinen Gnadenwillen verstocken, nachdem er sie lange genug in Geduld getragen hat, endlich als Gefäße des Zornes zur Verdammnis zurichtet, ihnen seine Gnade entzieht und sie dem Gericht der Verstockung übergiebt, zur Strafe für ihre eigene Bosheit und zum abschreckenden Vorbild für andere. Ein Beispiel dieser Art ist Pharao V. 17. Derselbe wurde aber nicht durch Gottes Willkür von der Seligkeit ausgeschlossen, noch viel weniger hatte ihn Gott zum Verderben geschaffen, sondern Gott hatte ihn erweckt, d. h. in der Geschichte Israels auftreten lassen, um an ihm offenkundig seine Macht zu beweisen; wider Willen und Wissen muß Pharao der Ehre Gottes dienen. Es kann also auch hier von einem vorzeitlichen Ratschluß Gottes zur Verdammnis keine Rede sein. Ebenso wenig hat Gott seinen Ruf an Pharao so ergehen lassen, daß er sich von vorn herein verstocken mußte; im Gegenteil, Gott hat nichts an ihm versäumt und ihn in großer Langmut gesucht und getragen. Erst nachdem Gott alle Geduld erschöpft hatte und Pharao seine Widerspenstigkeit beharrlich festhielt, trat das Strafgericht ein, daß Gott Pharaos Herz verstockte. Und wie bei Pharao ging es auch bei Israel, schon zur Zeit der Propheten (Jes. 6, 9—10) und noch mehr zu Christi und der Apostel Zeiten (Matth. 13, 15; Johs. 12, 40; Röm. 2, 5). Daraus macht Paulus

den Schluß fürs Allgemeine: So erbarmet er sich nun, welches er will ꝛc., V. 18. Gottes Werk ist es ebenso gut, wenn der eine durch den *Glauben auf Grund der göttlichen Gnadenthaten selig wird, als wenn* der andere sich im Unglauben immer mehr verstockt, Gott selbst treibt solche zum Gericht. Den auf ihre Abstammung stolzen Juden hält es Paulus vor, wie Gott in seiner Gnade ganz frei walte. Damit aber ist nicht gesagt, daß Gott ganz willkürlich handle. Nach seiner Allmacht ist er freilich ganz unbeschränkt, aber der Inhalt seiner Allmacht ist ebenso sehr seine vergebende Gnade, als auch seine strafende Gerechtigkeit. Aus andern Stellen der Schrift wissen wir ja, wen Gott begnadigen und beseligen will, und wen er verdammen will. Wer sich in Gottes Hand bußfertig begiebt und Gott das volle Recht zur Verdammung zuerkennt, den will er nimmer verdammen. Das sollte Israel bedenken, statt sich auf seine vermeintlichen Rechtsansprüche zu stützen. — Nun könnte man gegen V. 18 einwenden: Wenn Gott so frei verfügt und sein Wille so unwiderstehlich ist, so ist doch eigentlich Gott selbst die Ursache der Sünde und der Verdammnis bei denen, welche verloren gehen; der Mensch aber trägt keine Schuld; Gott brauchte ihn ja nicht geboren sein lassen. Auf diesen vorwitzigen Einwand antwortet der Apostel V. 20—21. Ein Töpfer macht aus ein und derselben Thonmasse, die bereits vorhanden ist, nach freiem Belieben heiliges Gerät und Schmutzgeschirr. So sind auch Juden wie Heiden aus Einem Klumpen, sie sind alle Sünder und stehen in gleicher Verdammnis von Natur. Da hätte Gott das volle Recht, dem einen Menschen seine Gnade zuzuwenden, dem andern sie zu entziehen. Aber von diesem Recht macht er nicht willkürlich Gebrauch; er will vielmehr in seiner erbarmenden Liebe, daß allen geholfen werde, und macht nur die zu Gefäßen des Zornes (im pharaonischen Sinne), welche im ungläubigen Widerstreben *beharren. Es ist und bleibt nur Gnade, wenn er etliche zu Gefäßen zu* Ehren macht. Keineswegs aber hat Gott die Gefäße der Unehre zur Sünde und Verdammnis von Ewigkeit her bestimmt, zugerichtet und geschaffen; im Gegenteil wird uns gesagt, daß er sie mit großer Langmut trägt (2. Tim. 2, 21), ehe er V. 22—23 den Willen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit strafend an den Gottlosen, die sich durch eigne Sünde zur Verdammnis zugerichtet haben, erzeigt. Wie viel mehr ist von Gott zu erwarten, daß er an den Gläubigen, die seinem Rufe gefolgt sind, seine Herrlichkeit offenbaren wird!

So läßt sich denn keineswegs aus Röm. 9 die calvinische Prädestinationslehre ableiten; wie könnte sonst auch der Apostel dieses Kapitel mit V. 30—33 abschließen! Andere Stellen, wie Ap. 13, 48 („und wurden gläubig, wieviele ihrer zum ewigen Leben verordnet waren") beweisen noch weit weniger; diese insbesondere sagt nicht mehr aus als Ap. 10, 35. —

Bis auf diesen Tag fehlt es nicht an solchen, welche (wie Jul. Müller, Schweizer, Lütkens u. a.) behaupten, daß auch Luther ein Prädestinatianer gewesen und stets geblieben, bezw. erst allmählich von der Prädestination abgekommen sei. Dem können wir nicht beipflichten. Zwar läßt es sich nicht leugnen, daß Luther in seiner Schrift De servo arbitrio von 1525 (in welcher er bekanntlich die Lehre des Erasmus von einem liberum arbitrium, d. h. von einer menschlichen Willensfreiheit zum Guten, auf das schärfste bekämpft) Ausdrücke gebraucht, welche fast an einen Determinismus anklingen. Dort sagt er u. a.: Immutabiliter omnia facit et voluntati ejus neque resisti neque eam mutari aut impediri potest. — Ridiculus fuerit, si non omnia possit et faciat aut aliquid

sine ipso fiat. — Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. — Hiernach könnte es allerdings scheinen, als ob nach Luthers Meinung Gott alles, was er wolle, pure mit Zwang durchsetze; mithin auch des Menschen Seligkeit oder Verdammnis von einem decretum absolutum Dei abhänge. Daran aber hat Luther nicht im entferntesten gedacht, sondern er hat mit jenen — allerdings nicht sehr glücklich gewählten — Worten nur das sagen wollen, was auch sonst die Schrift lehrt, nämlich: daß alles, Gutes wie Böses, dem Willen Gottes unterworfen ist, und daß Gott das Böse nicht bloß zuläßt, sondern es auch so leitet, daß es dem göttlichen Heilsplane dienen muß. Ausdrücklich hebt Luther in der genannten Schrift hervor, daß der menschliche Wille niemals gezwungen handle, sondern stets mit Liebe und Lust, sei es zum Bösen oder zum Guten. Denn so wenig der Mensch, der im unbekehrten Zustande nur zur Sünde geneigt sei, wider seinen Willen das Böse thun müsse, so wenig werde er im Zustande der Bekehrung zu dem in ihm von Gottes Geist gewirkten Guten unlustig sein, sondern er werde jetzt gern Gottes Willen thun. Mit der größten Entschiedenheit lehnt deshalb Luther ein decretum absolutum ab und zeigt an Pharao u. a. Beispielen, daß der Grund der Verstockung und der endlichen Verwerfung der Bösen nicht in einer göttlichen Vorherbestimmung liege, sondern im bösen Willen der Menschen und des Teufels. Denn das steht ihm fest, daß „wiewohl Gott im Bösen und durch Böse wirket, und also Böses geschieht, er doch nichts Böses thun könne, dieweil er gut ist, sondern der Bösen Rüstung gebrauche nach seiner allmächtigen Macht und Gewalt“. Mag auch die Ausdrucksweise, welche Luther in seiner Schrift De servo arbitrio gebraucht hat, zum Teil nicht ganz korrekt sein, so dienen doch seine Worte einer richtigen Sache. Das erkennt auch die Konk.-Form. an, wenn sie (S. 599, 44) die genannte Schrift rühmlichst hervorhebt und bei dieser Gelegenheit zugleich auf Luthers Auslegung von Gen. 26 verweist, welche er am Ende seines Lebens geschrieben hat. Aber weder hier noch sonst jemals hat Luther seine Schrift De servo arbitrio retraktiert, sondern im Gegenteil hält er seine Meinung aufrecht und verwahrt sich nur gegen Mißdeutungen, indem er einige Ausdrücke näher limitiert, und einige bestimmende Sätze stärker hervorhebt. Es hatten sich nämlich etliche vom Adel 2c. mit Berufung auf Luther dahin ausgesprochen: „Wenn ich versehen bin, so mag ich Gutes oder Böses thun, ich werde doch selig werden; bin ich aber nicht versehen, so muß ich verdammt werden, unangesehen meiner Werke.“ Ihnen tritt Luther in seiner Enarr. in Gen. Cap. 26,9 ff. scharf entgegen und sagt dort: „Mit solchen gottlosen Reden wird die Menschwerdung des Sohnes Gottes und alles, was er gethan und gelitten hat um der Welt Heil und Seligkeit willen, aufgehoben. Gott selbst müßte, nach der Lästerung solcher Leute thöricht gewesen sein, daß er seinen Sohn gesandt, daß der für uns leiden und gekreuzigt werden sollte, daß er die heiligen Sakramente eingesetzt, daß er das Gesetz und Evangelium gegeben und die Apostel gesandt hat, — wenn er nur allein das hat haben wollen, daß wir ungewiß seien und daran noch zweifeln sollten, ob wir selig oder verdammt werden“ u. s. w. Und dann fährt er — offenbar mit Bezugnahme auf seine Schrift De servo arbitrio — fort: „Nach meinem Tode werden viele meine Bücher herfürbringen und sie anziehen, und werden allerlei Irrtümer und ihre eigne Phantasie bewähren und bestätigen wollen. Nun habe ich unter andern geschrieben, daß alles notwendig sei und geschehen müsse (esse omnia absoluta et necessaria); ich habe aber zugleich das auch darbei gesetzet, daß man den Gott, der sich geoffenbaret hat (Deus revelatus) ansehen soll, — gleich wie wir im 45. Ps. singen: Er heißet Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein andrer Gott, und sonst an vielen andern Orten. Aber sie werden vor denen Orten allen vorübergehen und nur allein die annehmen, da vom verborgenen Gott gehandelt wird. (Luther unterscheidet zwischen einem verborgenen und offenbaren Ratschluß Gottes; nach dem letzteren will Gott das Heil aller.) Derohalben sollet ihr daran gedenken, die ihr mich jetzt höret, daß ich dies also gelehret habe, nämlich, daß man nicht forschen solle nach der Vorsehung des verborgenen Gottes (de Deo abscondito), sondern daß man sich an derselben Vorsehung solle genügen lassen, so durch die Berufung und durch das Predigtamt geoffenbaret wird. Denn daselbst kannst du deines Glaubens und Seligkeit gewiß sein und sagen: Ich glaube an den Sohn Gottes, der da gesaget hat: Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben (Joh. 3, 36); darum ist an ihm keine Verdammnis oder Zorn, sondern ein Wohlgefallen Gottes des Vaters. Und eben dasselbige habe ich auch also in andern meinen Büchern gelehret, und lehre es auch jetzt noch mit lebendiger Stimme. Darum will ich entschuldigt sein.“ — Hören wir nun auch, wie sich Luther in seinen „andern Büchern“ ausspricht. In seiner schon 1528 erschienenen Trostschrift wider die Anfechtung von der Vorsehung (Erl. Ausg. 54, 21 ff.) sagt er: „Gott weiß alle Dinge, und ist ihm nichts

verborgen, dieweil er die Tropfen im Meer, die Sterne am Himmel, aller Bäume Wurzeln &c. gezählet hat. Daraus ihr schließet, ihr thut nun, was ihr wollet, Gutes oder Böses, so weiß doch Gott, ob ihr selig werden sollet oder nicht, das ja wahr ist. (Luther setzt also die Gnadenwahl mit der Präscienz in Verbindung.) Und doch gedenkt ihr daneben mehr an die Verdammung, denn an die Seligkeit, und zaget darüber, und wisset auch nicht, wie Gott gegen euch gesinnet ist, darum ihr gar kleinmütig und ganz irre werdet &c. Wiewohl Gott der Allmächtige alle Dinge weiß, und müssen alle Werk und Gedanken in allen Kreaturen nach seinem Willen geschehen (juxta decretum voluntatis suae), so ist's doch sein ernstlicher Will und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig zu machen (Ezech. 18, 23). Will er nun die Sünder, die unter dem weiten, hohen Himmel allenthalben leben und schweben, selig machen und haben, so wollet ihr euch durch eure närrische Gedanken, vom Teufel eingegeben, nicht absondern und von der Gnade Gottes scheiden. Denn sich seine Gnade vom Aufgang bis zum Untergang reckt und streckt, und überschattet alle, die sich bekehren, wahre Reue und Buße thun, und sich seiner Barmherzigkeit teilhaftig machen und Hülf begehren. Denn er ist reich in allen, die ihn anrufen (Röm. 10, 12). Dazu gehört ein rechter wahrer Glaube, der solch Zagen und Verzweifeln austreibe, welches ist unsere Gerechtigkeit, wie Röm. 3, 22 stehet: Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesum Christum, welcher ist in allen und über alle Menschen. Merkt diese Worte: in omnes, super omnes, ob ihr nicht auch darunter gehöret und deren einer seid, die unter der Sünder Feldzeichen liegen und kriechen . . . Matth. 11, 28 ruft Christus mit großem Getön: Kommet alle, die ihr mühselig und beschweret seid, ich will euch erquicken. Er sagt nicht allein: kommt! sondern: alle! keinen ausgeschlossen, er sei, wer er wolle, und wenn er gleich der allerärgste wäre &c. Dieweil sie denn alle kommen sollen, keiner ausgenommen: so laufet doch auch mit, und springet auch hinzu; bleibet nicht mutwillig dahinten bei dem verlornen Haufen, versäumet euch ja selbst nicht also hinlässig und mutwillig . . . Gedenket, daß uns Gott der Allmächtige nicht zu der Verdammnis, sondern zur Seligkeit erschaffen, versehen, auch erwählet hab, wie Paulus Eph. 1, 4 bezeuget, und muß von der Vorsehung Gottes nicht von dem Gesetz noch der Vernunft angefangen werden zu disputieren, sondern von der Gnade Gottes und dem Evangelio, das allen Menschen verkündiget ist." — Dazu nehme man noch folgende Aussprüche Luthers: „Aus dem Spruch: Viele sind berufen, aber wenige auserwählet schöpfen die fürwitzigen Köpfe mancherlei ungereimte und ungöttliche Gedanken, und gedenken also: Wen Gott erwählet hat, der wird ohne Mittel selig. Wiederum aber: Wen er nicht erwählet hat, der thue, was er wolle, so ist's ihm doch geordnet, daß er fallen muß und kann nicht selig werden; deshalb will ich's gehen lassen, wie es geht. Das aber sind auserwählte und Gott wohlgefällige Leute, die das Evangelium hören, an Christum glauben, den Glauben mit guten Früchten beweisen und darüber leiden, was sie sollen leiden." (Hauspostille, Ev. von Sept.) — „Erkennest du zuvor, daß du ein Kind des Zornes von Natur bist &c., und ergreifst du darnach Gottes Verheißung, gläubst du, daß er ein barmherziger, wahrhaftiger Gott sei, der treulich halte, was er geredet habe, und habe darum seinen einzigen Sohn gesandt, daß er für deine Sünde sollt genugthun &c., so zweifle nicht, du gehörst unter das Häuflein der Erwählten. Wo man auf solche Weise die Vorsehung handelt, so ist sie über die Maßen tröstlich; wer anders fürnimmt, dem ist sie schrecklich" (zu 1. Petri 1, Erl. Ausg. 52, 6); — „denn über die heimliche Vorsehung Gottes soll man nicht grübeln und disputieren" (vergl. Erl. Ausg. 56, 140; 60, 154 u. 160 ff.). — „Per Christum certi facti sumus, omnem credentem a Patre esse praedestinatum; omnem enim praedestinavit, etiam vocavit per evangelium, ut credat et per fidem justificetur" (Brief bei de Wette VI, 427). — Diese u. a. Aussprüche dürften wohl genügen, um Luther von dem Verdacht zu reinigen, daß er ein Prädestinatianer gewesen sei. Nein, der Mann, welcher wie kein zweiter auf der Rechtfertigungslehre stand, der so entschieden die Allgemeinheit der Gnade und die Objektivität der Gnadenmittel betonte, der lebenslang die Irrlehren der Schweizer bekämpfte, kann niemals deterministisch gelehrt haben.

Wie Luther stand auch Melanchthon in seiner früheren Periode. Auch von ihm wird vielfach behauptet, daß er zu Anfang deterministisch gedacht habe, da er z. B. in seinen Loci von 1521 sagt: alles geschehe notwendig nach göttlicher Vorherbestimmung; Gott wirke alles und zwar non permissive, sed potenter, ita ut sit ejus proprium opus Judae proditio sicut Pauli vocatio. Dieser Satz, welcher Luthers Geist atmet, hat aber nur den Sinn, daß die Sünde von Gott gezwungen wurde, sich gegen Christus als Verrat zu wenden, gleich wie man durch aufgeworfene Dämme einen Strom zwingt, eine bestimmte Richtung einzuhalten. Darum war dieser Verrat auch geweissagt, und es mußte also geschehen, wie denn alle Weissagungen zweifellos erfüllt werden müssen, und

ihre Erfüllung nicht vom Zufall oder vom Belieben der Kreatur abhängt, sondern vom Willen Gottes. — Daß Melanchthon in seiner spätern Periode zum Semipelagianismus abschwenkte, ist bekannt. Auf Unkosten der Universalität der Gnade gab er seine frühere Auffassung vom servum arbitrium preis und kam nun dahin, daß er eine Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung annahm, also synergistisch lehrte.

B. Die Ausführung der Erlösung. Christologie.

(De fraterna Christi reconciliatione.)

Dieser Abschnitt zerfällt in die Lehre 1. von der gottmenschlichen Person des Erlösers, 2. von seinem dreifachen Amte, bezw. von dem Werke, durch das er die Erlösung vollbracht hat, und 3. von seinen zwei Ständen, in denen er sich seit seiner Menschwerdung befindet.

§ 25.

Die gottmenschliche Person des Mittlers.

1. **Der Grund der Menschwerdung Gottes.**

Infolge der Sünde, welche die Gemeinschaft zwischen Gott und Welt zerrissen und das göttliche Ebenbild im Menschen zerstört hat, stand das Menschengeschlecht fluchbeladen unter Gottes Zorn. Gott aber in seinem ewigen Erbarmen wollte nicht den Tod des Sünders, sondern dessen Errettung. Diese konnte er jedoch unmöglich in der Weise vollziehen, daß er die Sündenschuld der Welt übersah, wie wenn sie gar nicht für ihn vorhanden wäre; dadurch würde er sich in einen Selbstwiderspruch gesetzt und seine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit gänzlich verleugnet haben. Nur auf dem Wege der Sühne, der Genugthuung war eine Errettung des Sünders möglich. Eine solche vermochte jedoch weder der Sünder selbst für sich zu leisten, noch stellvertretungsweise ein anderer Mensch, da sie alle in gleicher Verdammnis sind (Ps. 49, 8—9). Dieselbe konnte nur eine Person leisten, welche mehr ist als ein Mensch, ja auch mehr als ein Engel. Nur von Gott selbst konnte die Sühne kommen (2. Kor. 5, 19; Kol. 1, 20; Johs. 3, 16), nur ein neuer Schöpferakt Gottes konnte das verlorne Ebenbild wiederherstellen. Es bedurfte eines solchen Versöhners und Mittlers, welcher für die Sünder sterben und doch zugleich leben konnte und welcher beiden Parteien gleich nahe verwandt war, der also Gott und Mensch in Einer Person war; — nicht ein Gott in Menschengestalt, auch nicht ein Mensch mit Gotteskräften konnte es sein, sondern ein **Gottmensch**. Und das eben ist Jesus Christus*), der Mensch gewordene Gottessohn, den der Vater aus Liebe für uns dahingab und den die Liebe in den Tod für uns trieb. Als unser Mittler und Hoherpriester mußte er

*) Sein Personenname ist Jesus, יֵשׁוּעַ, nachexilisch für יְהוֹשׁוּעַ = Jehova hilft, also Helfer, Retter, Seligmacher. Dieser Name ist kein willkürlich gewählter, sondern ein geschichtlich gegebener, den Gott selbst bestimmt hatte (Matth. 1, 21). — Sein Amtsname ist Christus, מָשִׁיחַ = der Gesalbte. Die Salbung der alttestamentlichen Propheten, Priester und Könige (Ex. 28, 41; 1. Sam. 10, 1; 1. Kg. 19, 16) sollte bekunden, daß die Person des Gesalbten von Gott für das ihm befohlene Amt ausgesondert, zu

einerseits wahrer Mensch sein, uns allen gleich, doch ohne Sünde (Hebr. 2, 17—18), damit er durch seinen vollkommenen Gehorsam das uns verdammende Gesetz erfülle (Gal. 4, 4—5) und sühnend die Strafe, den Tod, für uns litte (Röm. 8, 3—4; Jes. 53). Andererseits aber mußte er auch zugleich wahrer Gott sein, damit durch die persönliche Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen das von ihm dargebrachte einmalige Sühneopfer in Ewigkeit die Sünden der ganzen Welt aufwiege und die verlorne Sünderwelt in Gottes Gemeinschaft zurückbringe*). Nur der Gottmensch Jesus Christus konnte den Sündenschaden der ganzen Welt heilen; nur er vermochte es, als das Urbild Gottes das verlorne Ebenbild im Menschen wiederherzustellen, und als zweiter Adam das durch ihn zu erlösende Menschengeschlecht dem ursprünglich gesetzten Entwickelungsziel, welches der erste Adam verfehlt hatte, zuzuführen. Wäre gleich Christus ohne Sünde vom heiligen Geist empfangen und geboren, und hätte in menschlicher Natur allein alle Gerechtigkeit erfüllet, wäre aber dabei nicht wahrer und ewiger Gott gewesen, so hätte uns doch solcher Gehorsam und Leiden der bloßen menschlichen Natur nicht zur Gerechtigkeit gerechnet werden können (Konk.-Form. 622; 682).

Dieser unser Mittler Jesus Christus, wahrer Gott und Mensch, ist der Mittelpunkt der ganzen Heilsgeschichte; auf ihn weisen alle Vorbereitungen des Alten Testaments hin, von ihm strahlt alles Heil der neutestamentlichen Gnadenzeit aus, und bis ans Ende der Tage wird die Frage: Wie dünket euch um Christo, weß Sohn ist er? der Kardinalpunkt des christlichen Glaubens sein.

Der Grund, weshalb der Sohn Gottes Mensch ward, liegt also in der menschlichen Sünde; sattsam bezeugt es die Schrift, daß der Zweck seines Kommens die Erlösung der Welt war (Johs. 3, 16; 12, 47; Luk. 15; 19, 10 u. a. m.). Auf die Frage, ob der Sohn Gottes auch ins Fleisch würde gekommen sein, wenn Adam nicht gefallen wäre? ist deshalb mit Augustin zu antworten: Si homo non periisset, filius hominis non venisset. Ebenso lehren auch die alten Dogmatiker.

Andere hingegen behaupten: die Ursache der Menschwerdung des Sohnes liege nicht im Sündenverderben der Welt, sondern in der ethischen Idee Gottes. Das persönliche Kommen des Sohnes in die Welt sei durch den Grundgedanken der Schöpfung mit Notwendigkeit gefordert, die Menschenschöpfung sei schon auf die Incarnation Christi angelegt gewesen 2c. Für diese besonders bei Theosophen und Schwärmern beliebte, aber auch von von namhaften Theologen**) vertretene Meinung beruft man sich auf Eph. 1, 10; Kol. 1, 18 ff.; Röm. 5, 12 ff.;

Gottes Stellvertreter geweiht und mit dem heiligen Geiste ausgerüstet sei. Im höchsten und vollkommensten Sinne war dies bei Christo, dem verheißenen Messias geschehen; er war für sein dreifaches Amt gesalbt mit dem heiligen Geiste ohne Maß (Luk. 4, 18), sodaß er fortan den Namen Christus für sich in Anspruch nehmen konnte (Matth. 24, 23; 26, 63; Johs. 4, 25—56). — Auch noch andere Namen legt ihm die Schrift bei, so besonders: Herr (κύριος), Menschensohn, Davidssohn, Gottessohn, Sohn schlechthin, Versöhner, Mittler, Lamm Gottes, zweiter Adam, Hirte, Arzt, Messias, Herzog, Haupt, Licht, Wort (λόγος) u. a. Über den Logosbegriff vergl. § 4.

*) Vergl. § 28, Anselm's Cur Deus homo?

**) So schon Irenäus, Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa, ferner Rupert von Deuz, Joh. Wessel, Duns Scotus, A. Osiander, die Socinianer, Baader, Steffens, Göschel, Nitzsch, Liebner, Martensen, Lange, Rothe, Dorner, Ebrard u. a.

1. Kor. 15 u. a. Stellen, in welchen Christus als der 2. Adam, als der Vollender des Reiches Gottes rc. dem 1. Adam entgegengestellt wird, — was dort jedoch im Sinne der Wiederherstellung des Sündenschadens zu fassen ist. — (Wie Frank die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi auffaßt, siehe in S. d. W. II, 85 ff.)

2. **Die zwei Naturen in Christo.**

Daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott ist, vom Vater in Ewigkeit geboren, wurde bereits in § 14 aus der heiligen Schrift nachgewiesen. Er ist aber zugleich auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren. Um unser Erlöser werden zu können, hat er aus freiem Liebeswillen in der Fülle der Zeit menschliche Natur angenommen, ist im Fleisch erschienen und uns gleich geworden in allen Dingen, doch ohne Sünde. Seine menschliche Natur bezeugen uns in der Schrift:

a) Gott der Vater Gen. 3, 15; — b) Gott der Sohn selbst, der sich sehr oft „Menschensohn" nennt: Matth. 16, 13; — c) Gott der heilige Geist: Matth. 1, 18—20; — d) viele messianische Weissagungen, z. B. Jes. 7, 14; — e) die Engel: Luk. 1, 31—33; 2, 11; — f) die Apostel und Evangelisten, z. B. Gal. 4, 4; 1. Tim. 2, 5*).

Ebenso erfahren wir aus der Schrift, daß Christus a) als Mensch von einem Weibe geboren ward, Luk. 2; Johs. 1, 14; Hebr. 2, 14; Röm. 1, 3; Gal. 3, 16; daß er b) sich wie jedes andere Menschenkind allmählich entwickelt hat (ein Fortschreiten der Erkenntnis und des Willens), Luk. 2, 40 u. 52; daß er c) als Mensch unter seinen Volksgenossen lebte und wirkte, Matth. 12, 46 ff., und wie sie zu Gott betete, Matth. 11, 25; Johs. 17; daß er d) menschliche Eigenschaften, Bedürfnisse und Empfindungen hatte (Hunger, Durst, Schlaf, Freude, Trauer, Thränen rc.), Phil. 2, 7; Hebr. 2, 17; Matth. 4, 2; Johs. 4, 6—7; Matth. 8, 24; Johs. 19, 28; Matth. 21, 12; 9, 36; Luk. 10, 21; Matth. 26, 37—38; Johs. 11, 36; Luk. 19, 41; daß er e) wie wir versucht ward, litt, starb und begraben wurde, Hebr. 4, 15; Johs. 19, 30. Vergl. die Stände Christi. — Nicht bloß einen Teil unserer menschlichen Natur, den Leib, hat der Sohn Gottes bei seiner Incarnation an sich genommen, sondern er ist voll und ganz Mensch geworden, nach Leib, Seele und Geist. Wenn Johs. 1, 14 diese seine menschliche Natur als „Fleisch" bezeichnet wird (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), so geschieht es nicht in dem Sinne, als ob ihr etwas Sündliches anhafte, sondern nur um ihrer Hinfälligkeit willen, und im Gegensatz zu der ewigen Gottheit des Sohnes. Die menschliche Natur desselben mußte schon deshalb sündlos sein, weil nur mit einer solchen die göttliche Natur, der Logos, eine persönliche Einigung eingehen konnte. Sie durfte aber, um stellvertretend für der Welt Sünde leiden zu können, keine solche sein, wie sie Adam vor dem Falle besaß, sondern wie sie nach dem Falle geworden war, mit allen natürlichen Schwächen und Beschränkungen ausgestattet (Matth. 24, 36), ja auch fähig, den Tod zu erleiden. In diesem Sinne redet Röm. 8, 3 von der „Gestalt des sündigen Fleisches". Aber trotz dieser natürlichen Schwächen rc. war die menschliche Natur des Sohnes von jeder Sünde, Erbsünde wie Thatsünde, völlig frei (1. Petr. 2, 22; 2. Kor. 5, 21; Hebr. 7, 26—27; Johs. 8, 46; 18, 38; Matth. 27, 4).

---

*) Von den Evangelisten heben die Synoptiker mehr die menschliche Wesensseite hervor, Johannes mehr die göttliche.

Wohl war der Fleisch gewordene Gottessohn von einem Menschen, von der Jungfrau Maria geboren, aber er war nicht in Sünden empfangen, noch aus sündlichem Samen gezeugt — und so nur kann doch das erbsündliche Verderben übertragen werden —, sondern auf wunderbare, übernatürliche Weise hat er vom heiligen Geiste im Schoß der Jungfrau Maria die sündenreine menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. So ist er frei von jedem Makel der Erbsünde ins irdische Dasein getreten und ist alle Zeit sündlos geblieben. —

Vergl. Augsb. Konf. III, Apol. III, Konk.-Form. VIII u. XII, bezw. S. 583, 43; 558, 4; 622, 56; 684 ff. —

Die altkirchlichen Dogmatiker beweisen die Menschheit Christi a) ex humanis nominibus (Joh. 8, 40; 1. Tim. 2, 5); b) ex partibus hominis essentialibus (Leib: Joh. 2, 21; Hebr. 2, 14; Luk. 24, 39; Seele: Joh. 10, 15; Matth. 26, 38; Erkenntnis: Luk. 2, 52; Wille: Joh. 5, 21; Matth. 26, 39); c) ex attributis vero homini propriis (Hunger: Matth. 4, 2; Durst: Joh. 19, 28 ꝛc.); d) ex operationibus humanis (Lehren: Matth. 26, 55 ꝛc.); e) e genealogia Christi hominis (Matth. 1). So z. B. Hollaz. Zugleich schreiben sie der menschlichen Natur Christi besondere praerogativae s. proprietates individuales zu, wodurch sie sich trotz der angenommenen infirmitates naturales omnium hominum von der Natur gewöhnlicher sündiger Menschenkinder unterscheiden, nämlich

1. impersonalitas (Anhypostasie) = die menschliche Natur ist an sich ohne eigne Subsistenz, eine solche kommt ihr nur zu in ihrer Verbindung mit dem göttlichen Logos, sonst müßte man 2 Personen in Christo annehmen. Der Logos hat nicht menschliche Person, sondern menschliche Natur angenommen und vertritt nun die menschliche Person (Enhypostasie) *);
2. impeccabilitas = vollkommne Sündlosigkeit, die auch schon aus der extraordinaria conceptio folgt;
3. singularis animi et corporis excellentia (Kol. 1, 18), nämlich Weisheit und Heiligkeit der Seele (Kol. 2, 9), Schönheit und Unsterblichkeit des Leibes (Ps. 45, 3). —

3. **Die Vereinigung der 2 Naturen in Christo, und ihr Verhältnis zu einander.** Mit dem Athanasianum glauben und bekennen wir, „daß unser Herr Jesus Christus Gottes Sohn, Gott und Mensch ist. Gott ist er aus des Vaters Natur, vor der Welt geboren; Mensch ist er aus der Natur der Mutter, in der Welt geboren; ein vollkommener Gott, ein vollkommener Mensch mit vernünftiger Seele und menschlichem Leibe. Gleich ist er dem Vater nach der Gottheit, kleiner ist er denn der Vater nach der Menschheit. Und wiewohl er Gott und Mensch ist, so ist er doch nicht zwei, sondern Ein Christus; Einer, nicht daß die Gottheit in die Menschheit verwandelt sei, sondern daß die Gottheit hat die Menschheit an sich genommen. Ja,

---

*) Frank dagegen (II, 124 ff.) hält „jene theologische Vorstellung für hinfällig, welche in Erwägung der Initiative des Logos bei der Menschwerdung und seines mit sich identischen Subjektes eine Anhypostasie der menschlichen Natur und eine Enhypostasie derselben in dem Logos lehrte". Er nennt sie ein Theologumenon und behauptet: „Der Menschensohn, welcher der Logos geworden, wird seiner als solchen nur bewußt und hat darin die Eigentümlichkeit seiner Ichsetzung, daß er sich erkennt und weiß und will als den Gottessohn; und der Gottessohn hat als menschgewordener die Eigentümlichkeit seines Ichbewußtseins gerade darin, daß er sich erkennt und weiß und will als den Menschensohn" . . . Aber „überall ist's ein in sich einheitliches Ich, mag sich nun der Menschensohn seiner als Gottessohnes, oder der Gottessohn seiner als Menschensohnes bewußt sein" ꝛc. — Frank will also die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht als Annahme der menschlichen Natur gefaßt wissen, sondern schreibt der letzteren eine eigene, selbständige Persönlichkeit zu, sodaß Gottessohn und Menschensohn wie zwei besondere, selbständige Personen erscheinen (nestorianisch). Gleichwohl aber sollen diese zwei Personen nur Eine Person bilden, und zwar in der Weise, daß das Ich des Logos das Ich der menschlichen Natur in sich hineinbildete, und wiederum die menschliche Persönlichkeit die Hypostase des Gottessohnes in sich hereinnahm oder umsetzte (eutychianische Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen). Vergl. später noch bei § 31.

Einer ist er, nicht daß die zwei Naturen vermengt sind, sondern daß er eine Einige Person ist. Denn gleich wie Leib und Seele Ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch Ein Christus."

Indem der Logos, der ewige Sohn Gottes, ins Fleisch kam, sich mit der menschlichen Natur vereinigte und sie in sich aufnahm (assumtio), ward er der Gottmensch (Luk. 1, 31 ff.; Johs. 1, 14; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7; Hebr. 2, 14; 1. Tim. 3, 16). Die Gottheit Christi war also das aktiv Personenbildende, durch welchen die Einigung der beiden Naturen zustande kam. Aus diesem Akt der unitio naturarum (auch inhumanatio, incorporatio, incarnatio, assumtio genannt) ergiebt sich dann als Zustand die

unio personalis s. hypostatica; kraft dieser Natureneinigung ist Christus eine aus göttlichem und menschlichem Faktor kombinierte Persönlichkeit. Dennoch aber ist er keine Doppelpersönlichkeit; vielmehr ist die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur eine so innige und feste, daß die beiden geeinten Naturen in Christo nur Eine Person, Eine Hypostase ausmachen. Es ist eben beides festzuhalten: sowohl die Einheit der Person (unio personalis, *ἕνωσις ὑποστατική*), als auch der Unterschied der Naturen (vergl. Konk.-Form. VIII, 544 ff. und 674 ff.). Christus ist Gott und Mensch in Einer Person, ist Gottmensch (*θεάνθρωπος*, vergl. Jes. 7, 14 Immanuel = Gott mit uns).

Wie freilich diese Einigung der beiden Naturen zustande kam, und wie sie ohne Verletzung des innertrinitarischen göttlichen Wesens möglich ist, wie der Logos sein göttliches Wesen und Walten nicht aufzugeben braucht, obwohl er doch mit seiner Inkarnation in die Menschheit eingegangen und unsers Gleichen geworden ist, — das bleibt für den menschlichen Verstand ein kündlich großes Geheimnis (1. Tim. 3, 16). Jedenfalls hat Christus neben seinem ihm stets inne wohnenden Gottesbewußtsein, welches seiner göttlichen Natur während seines Erdenwandels niemals fehlte, auch ein menschliches Selbstbewußtsein gehabt, das sich erst allmählich entfaltete. Infolge der Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Person war sein menschliches Selbstbewußtsein und seine menschliche Selbstbestimmung mit dem göttlichen völlig eins. Die Gemeinschaft zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo umfaßt aber noch weit mehr, als das bloße Erkennen und Wollen; sie ist eine tiefsinnige, reale Lebensgemeinschaft, gebildet durch die völlige Einsenkung der göttlichen in die menschliche, und durch die im Stande der Erniedrigung stattfindende Unterordnung der menschlichen unter die göttliche Natur. Im Stande der Erhöhung hat dann auch die menschliche Natur den unausgesetzten Gebrauch aller göttlichen Eigenschaften. — So stehen denn die zwei Naturen in Christo, wenn auch jede von ihnen ihr Wesen und ihre Eigentümlichkeiten behält, unvermischt und ungetrennt im Verhältnis eines wechselseitigen Durchdringens und sind so eng mit einander verbunden, daß sie nur Einen Christus, nur Eine Person ausmachen. Vgl. Luther: *Λόγος* ita praesens est carni, et caro ita praesens est *τῷ λόγῳ*, ut nec *λόγος* sit extra carnem, nec caro extra *λόγον*.

Die Dogmatiker bestimmen diese unio personalis näher, indem sie ihr folgende Eigenschaften beilegen:

1. Proprietates negativae; sie ist nicht a) essentialis = die 2 Naturen in Christo sind nicht zu Einer zusammengeschmolzen (Monophysiten); — b) accidentalis = es handelt sich nicht um

eine bloße Scheinvereinigung, nicht um eine Vereinigung zufälliger Eigenschaften der 2 Naturen, sondern um die der beiderseitigen Wesen (gegen Kerinth, Gnostiker; vergl. Konf.-Form. 677, daß die unio pers. nicht mit zwei zusammengeleimten Brettern zu vergleichen sei); — c) moralis = sie ist nicht wie eine nach Übereinkommen eingegangene Verbindung zweier Menschen, etwa wie ein Bund zwischen Ehegatten (Theodor v. Mopsuestia, Nestorianer); — d) mystica = sie kann nicht in Parallele gestellt werden mit der Vereinigung der Frommen mit Gott durch den Glauben (Origenes); — e) mere verbalis = ist auch keine bloß rhetorische Übertragung von Eigentümlichkeiten der einen Natur auf die andere (Zwinglis Allöosis); — f) sacramentalis = findet nicht in der Weise statt, wie sich im Sakrament die himmlische Materie mit der irdischen verbindet.

2. Proprietates positivae. Die unio ist a) realis = die eine Natur ist vollständig mit dem Wesen der andern vereinigt, ohne jedoch aufzuhören, diese Natur zu sein; — b) supernaturalis = sie ist nicht auf dem Wege der natürlichen Entwickelung zustande gekommen, sondern durch einen Wunderakt Gottes; c) aeterna s. indissolubilis = sie hört nie wieder auf; — d) vere personalis et perichoristica, aber nicht personarum.

Die aus der Vereinigung beider Naturen (unitio) resultierende Gemeinsamkeit der Naturen (unio personalis), die gegenseitige Mitteilung dessen, was jeder Natur eigen ist und eigen bleibt, das Durchdrungensein der menschlichen Natur von der göttlichen — ihre Durchgöttlichung, denn die Aktivität liegt auf Seiten des Logos —, bezeichnen die altkirchlichen Dogmatiker nach dem Vorgange Luthers und der Konf.-Form. als **communio** (communicatio) **naturarum**. Ex unione personali communicatio naturarum fluit, per quam fit, ut humana natura filii Dei et divina natura filii hominis natura sit. Ad quam designandam vox *περιχωρήσεως*, quae nativa significatione penetrationem aut alterius in altero existentiam denotat, adhiberi coepit; ita quidem, ut divina natura active diceretur penetrare, humana natura penetrari (Baier). Diese *περιχώρησις* s. permeatio wird näher bestimmt als intima et perfectissima, mutua, inseparabilis, doch ist sie keine confusio, mixtio aut transmutatio; vergl. auch Konf.-Form. 678.

Aus der communio naturarum folgt zweierlei:

1. Die sog. propositiones personales = enuntiationes, quibus concretum alterius naturae praedicatur de concreto alterius naturae. Concretum est personae appellatio ab alterutra natura repetita. Die konkreten, persönlichen Benennungen der einen Natur lassen sich auch auf die andere übertragen*), sodaß man beides sagen kann: Der Mensch Jesus Christus ist Gott, und Gott ist Mensch (d. h. derselbe Christus,

---

*) Eine solche Übertragung ist jedoch nur bei konkreten Bezeichnungen (wie Gottessohn, Menschensohn, Gott, Mensch, Herr ꝛc.) zulässig; die Abstrakta bleiben ausgeschlossen, sodaß man nicht sagen kann: Die Menschheit ist die Gottheit und umgekehrt; vergl. Konf.-Form. 585, 52; 735. — Die Dogmatiker (vergl. Konf.-Form. 548, 26 ff.; 686; 782) bezeichnen die prop. pers. näher als reales = wirklich vorhanden, und inusitatae et singulares = einzigartig; sie sind darum nicht mere verbalis (bloße Phrase, nestorianisch), impropriae, figuratae aut tropicae, auch nicht identicae (denn Vereinigung ist keine Identität), noch essentiales et univocae (als wäre das Subjekt seinem Wesen nach das, was der Prädikatsatz von ihm aussagt).

welcher Gott ist, ist auch Mensch); Maria hat den Sohn Gottes geboren, und Gott hat uns mit seinem Blute erlöst; vergl.: O große Not, Gott selbst ist tot! (Ap. 20, 28; 3, 15; 1. Kor. 2, 8; Johs. 5, 27; Ap. 17, 31; Jes. 9, 6; Jer. 23, 5 f.; 2. Sam. 7, 19; Ps. 110, 1; Matth. 1, 21; 16, 13; Mark. 15, 39; Luk. 1, 35; 2, 11; 20, 24; 1. Kor. 15, 47).

2. Die **communicatio idiomatum,** d. h. das reale wechselseitige Verhältnis beider Naturen, wonach nicht nur die Eigenschaften (idiomata) jeder von beiden Naturen der ganzen Person zukommen, sondern auch die Eigenschaften samt deren Wirkungen der einen Natur auch von der andern ausgesagt werden, ohne daß das den Eigenschaften zu Grunde liegende Wesen auf die andere Natur überginge. Vergl. Konk.-Form. 684 und Baier: Ex communicatione naturarum fluit communicatio idiomatum, per quam fit, ut ea, quae duabus naturis inter se comparatis ad unam earum per se et formaliter pertinent, alteri etiam naturae competant.

Diese communicatio idiomatum zerfällt in 3 Gattungen (vergl. Konk.-Form, 681, 36; 684, 46; 684, 48; 547, 18; 733) (tria genera propositionum idiomaticarum):

a) Das genus idiomaticum = jede Eigenschaft der göttlichen oder menschlichen Natur ist der ganzen Person des Gottmenschen zuzuschreiben (complectens eas propositiones, quibus idiomata alterutrius naturae concreto personae tribuuntur). Dasselbe zerfällt in 3 Unterabteilungen, je nachdem die Person in ihrem Verhältnis zu den Naturen bezeichnet wird. Entweder wird

α. von dem concretum der göttlichen Natur etwas ausgesagt, was eigentlich nur der menschlichen Natur eigen ist, z. B. daß Gottes Sohn Mensch geboren ward (Röm. 1, 3) für uns litt, gekreuzigt wurde und starb (1. Kor. 2, 8; Ap. 20, 28; 3, 15; Gal. 2, 20) = *ἰδιοποίησις*. Oder es wird

β. von dem concretum der menschlichen Natur etwas ausgesagt, was eigentlich nur der göttlichen Natur eigen ist, z. B. daß Christus die Welt schuf, ewig ist 2c. (Johs. 6, 62; 8, 58; 1. Kor. 15, 47) = *κοινωνία τῶν θείων*. Oder es werden — was eigentlich schon in den 2 vorigen Species miteingeschlossen ist —

γ. von dem concretum der göttlichen oder der menschlichen Natur sowohl göttliche als auch menschliche Eigenschaften und Thätigkeiten ausgesagt, z. B. daß er getötet ist nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist u. a. (1. Petr. 3, 18; Röm. 9, 5; 2. Kor. 13, 4; Hebr. 13, 8; Röm. 1, 3) = *ἀντίδοσις*.

Trefflich sagt Luther von Christo: „Wo Gott ist, da ist auch der Mensch; was Gott thut, das thut auch der Mensch; und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott.“ Vergl. auch: Von den Concilien und Kirchen, Erl. Ausg. 25, 310. — Dies 1. genus hat seine Spitze gegen Zwinglis Alloösis; siehe später. — Ist bei dem genus idiom. das Subjekt die Person des Gottmenschen, so ist es bei dem nun folgenden zweiten die menschliche Natur Christi.

b) Das genus majestaticum*) = die Majestät, Macht und Ehre der göttlichen Natur teilt sich infolge der Personalunion auch der

*) Dasselbe ist in der Konk.-Form. das 3.

menschlichen Natur mit, sodaß dieselbe an den Vollkommenheiten und Thätigkeiten der göttlichen Natur und besonders auch an den göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart participiert: (exhibens eas propositiones, quibus natura humana attributis divinis effertur). So wird z. B. vom Menschensohn gesagt, daß er in den Himmel aufgefahren ist, wo er zuvor war (Johs. 2, 62; 3, 16), daß er zur Rechten Gottes sitzt (Matth. 26, 64; Eph. 1, 20), daß ihm das Gericht übergeben ist (Matth. 16, 27; 25, 31; 28, 18 u. 20; Johs. 5, 27; Ap. 17, 31), daß er die Weltherrschaft hat (1. Kor. 13, 4; Phil. 2, 10; Eph. 1, 21—23; 40). Hiernach participiert die durchgottete menschliche Natur Christi an den göttlichen Eigenschaften. Aber auch noch andere Stellen schreiben ihr dieselben zu, nämlich: Allmacht Matth. 28, 18 u. 20; 9, 6; 11, 27; Johs. 17, 2; — Allwissenheit Johs. 16, 30; 2, 24 f.; 2. Tim. 2, 19; — Allgegenwart Matth. 28, 18; 18, 20; Eph. 1, 23; 4, 10. Zu diesen Attributen kommt dann noch das der menschlichen Natur Christi inne wohnende Leben schaffende Vermögen (caro vivificans) Johs. 6, 5 u. 25 ff. u. 35 ff., ferner daß er auch einst alle Toten auferwecken und richten wird Matth. 25, 31 ff. u. s. w. Darum kommt ihm auch nach seiner menschlichen Natur göttliche Verehrung zu Ap. 7, 59; Phil. 2, 10. —

Alle diese Eigenschaften wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit und das wirksame Lebensvermögen gehören zu den sog. operativen Attributen des göttlichen Wesens und beziehen sich auf das Verhältnis desselben zum Universum. Nun giebt es aber auch gewisse göttliche Eigenschaften, deren Träger die Menschheit in unmittelbarer Weise naturgemäß nicht sein kann, wenn sie nicht gänzlich aufgehoben werden soll. Es sind dies die sog. immanenten Eigenschaften Gottes (attributa quiescentia) wie Aseität (Gottes Ansichsein), Unendlichkeit, Unermeßlichkeit und Ewigkeit. An diesen kann die menschliche Natur nur mittelbar (mediate) teil haben — nämlich insofern als sie in dem unendlichen, ewigen, unermeßlichen Logos ruht und mit ihm Eine Person bildet; — dagegen participiert die Menschheit Christi an den operativen Eigenschaften unmittelbar.

Gewiß hatte Christi menschliche Natur infolge ihrer persönlichen Vereinigung mit der göttlichen auch schon im Stande der Erniedrigung den Besitz (κτῆσις) der göttlichen attributa operativa, sodaß die menschliche Natur Christi vom ersten Augenblick seiner Inkarnation an auch die göttliche Majestät besaß, — aber erst im Stande seiner Erhöhung trat er in den vollen Genuß und Gebrauch (χρῆσις) derselben und übte sie aktuell aus, während er sich bis dahin des Gebrauches entäußert hatte; vergl. § 31.

Das genus majestaticum ist vorzugsweise gegen die Lehre Calvins gerichtet, welcher bekanntlich behauptete: Finitum non est capax infiniti; es tritt für die Wahrheit ein, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur bei seiner Gemeinde ist, folglich auch im heiligen Abendmahl gegenwärtig (die Ubiquität des Leibes Christi).

c) Das genus apotelesmaticum = die der ganzen Person angehörigen (gottmenschlichen) Erlöserfunktionen werden nur von Einer Natur ausgesagt, — weil beim Erlösungswerk die eine Natur in Gemeinsamkeit mit der andern das wirkt, was ihr eigentümlich ist (continens eas propositiones, quibus ἀποτελέσματα i. e. actiones ad opus redemtorium pertinentes de alterutra tantum natura vel ejus concreto praedi-

cantur). So wird z. B. gesagt: der Sohn Gottes sei für die Welt gestorben, habe durch sein Blut die Sünder gereinigt und die Erlösung vollbracht (1. Kor. 15, 3; Gal. 1, 4; 3, 17; Eph. 5, 2; 1. Johs. 3, 8; Hebr. 1, 2—3), — oder: der Mensch Jesus Christus sei der Eine Mittler zwischen Gott und der Welt (1. Tim. 2, 5). — Diese Bestimmung, die eigentlich schon im genus 1 enthalten ist, bezw. aus ihr folgt, richtet sich besonders gegen die Lehrabweichungen innerhalb der lutherischen Kirche, wie sie von Osiander und Stancar (siehe beim Dogmengeschichtlichen), sowie von Äpin (siehe § 30 bei der Höllenfahrt) vertreten wurden.

Die neuere Theologie kann sich wenig mit der Idiomenkommunikation befreunden; Luthardt, Zöckler u. a. finden sie schwerfällig, bezw. spitzfindig, einseitig 2c., und noch mehr hat Frank (II, 129 ff.) an ihr auszusetzen; das Nähere siehe später. Aber man bedenke, daß es sich um eine der schwierigsten Materien handelt, die der menschliche Verstand niemals völlig erfassen wird. Mag auch die Darstellung der Konf.-Form. und der Dogmatiker im Einzelnen „wissenschaftliche Schwächen" haben — was wir jedoch mit Thomasius (Dogmengesch. II, 590 ff.) bestreiten, so ist die Sache, weil in der Schrift begründet, richtig; jedenfalls würde ohne diese Lehre die Naturenvereinigung in Christo nicht zu ihrem Recht kommen.

4. Dogmengeschichtliches.

Wie die kirchliche Lehre von der Trinität, hat auch die von der gottmenschlichen Natur Christi, von dem Verhältnis seiner beiden Naturen zu einander 2c. durch viele Kämpfe hindurchgehen müssen, und ist bis auf diesen Tag der Gegenstand mancherlei Angriffe.

I. **Alte Zeit**. Von Anfang an bekannte sich die Kirche zu Christi Gottheit, ohne jedoch über das Nebeneinandersein von Göttlichem und Menschlichem, über das Verhältnis der beiden Naturen in der Einen Person des Gottmenschen zu reflektieren. Hierzu wurde sie erst gezwungen, als es galt, den judaistischen Ebionitismus und den heidenchristlichen Gnosticismus zu bekämpfen, weil beide die Menschwerdung Gottes in Christo leugneten.

a) Hatte man gegen den Ebionitismus (und dynamischen Monarchianismus) Christi Gottheit zu verteidigen — den Ebioniten war Christus ein bloßer Mensch, ein Sohn Josephs und Marias, der für seinen Messiasberuf bei der Taufe mit göttlichen Kräften ausgerüstet sei —, so mußte man den Gnostikern (und Manichäern) gegenüber für Christi wahre Menschheit eintreten; vergl. Apollinaris. Sahen doch die Gnostiker in Christo nur einen höheren, einen göttlichen Äon, welcher als Erlöser in einem pneumatischen Scheinleibe erschienen sei, um die von der sündlichen Materie gefangen gehaltenen Lichtteile durch Erkenntnis (γνῶσις) zu befreien, aber niemals geboren oder gekreuzigt worden sei, sondern nur zum Schein ein menschliches Leben geführt habe. Sie wurden daher auch Doketen genannt. — Mit Abweisung dieser beiden Häresieen bekannte sich die Kirche ausdrücklich zu der Zweiheit der Naturen in Christo.

b) Nun erhob sich die weitere Frage: ob Christus nach seiner göttlichen Natur dem Vater wesensgleich sei oder subordiniert? und ferner: ob Christus nach seiner menschlichen Natur uns Menschen völlig gleich sei, bezw. ob seine Menschheit nicht bloß eine animalische Seele habe, sondern auch einen vernünftigen Menschengeist (νοῦς)?

Arius verneinte die Wesensgleichheit und lehrte eine Subordination. Nach seiner Meinung ist Christus nicht wahrer Gott, sondern ein vor aller Zeit aus nichts geschaffenes Wesen, welches, wenn auch lange vor der Weltschöpfung, einmal einen Anfang genommen habe. Als das vollkommen geschöpfliche Abbild des Vaters und als Vollzieher des göttlichen Ratschlusses der Schöpfung könne Christus wohl auch als Gottes Sohn oder Logos bezeichnet werden, doch sei das nur im uneigentlichen Sinne zu verstehen. Der Arianismus wurde 325 zu Nicäa, ebenso der Semiarianismus 371 zu Konstantinopel verworfen und die Homousie festgesetzt.

Wie der Arianismus die wahre Gottheit Christi verkürzte, so beschränkte der Apollinarismus die wahre Menschheit. In Anlehnung an die platonische Trichotomie wollte Apollinaris dem fleischgewordenen Christus nur einen menschlichen Leib und eine (ψύχη ἄλογος, animalische) menschliche Seele zuerkennen; dagegen sprach er ihm den menschlichen Geist, die vernünftige Seele (ψύχη λογική = νοῦς) ab und ließ an dessen

Stelle den göttlichen Geist, den λόγος treten. Aus Furcht, daß man sonst zwei Personen in Christo annehmen müsse, machte er aus Christus einen vergotteten Menschen. — Die späteren Apolinaristen leugneten sogar auch die niedere, sinnliche Seele und einen freien Willen in Christo. — Auch diese Irrlehre wurde 381 zu Konstantinopel verworfen, und die Synode zu Ephesus von 431 erklärte ausdrücklich: daß der Logos einen von einer vernünftigen Seele beseelten Leib mit sich vereinigt habe.

c) War durch den arianischen Streit die volle göttliche Natur, und durch den apollinarischen die volle menschliche Natur Christi zur kirchlichen Anerkennung gebracht, so handelte es sich nun darum, das durch die Vereinigung bedingte Verhältnis beider zu einander genauer zu bestimmen. Hierbei galt es zwei Abwege zu vermeiden. Entweder konnte man die Zweiheit der Naturen allzu stark hervorheben und so die Einheit der Person beeinträchtigen, — oder aber man konnte die Einheit der Person so sehr betonen, daß die Zweiheit der Naturen gefährdet erschien (vergl. Apollinaris). Zu jenem Irrtum neigte die antiochenische Schule (Theodor von Mopsuestia, Nestorius), zu dieser die alexandrinische Schule (Eutyches). Gegen beide Abwege mußte die Kirche Front machen.

α. Der dyoprosopische Streit. Der Nestorianismus hält das Göttliche und Menschliche in Christo so weit auseinander, daß Christus wie ein (zweipersönliches) Doppelwesen erscheint. Nach Nestorius soll Maria nur den Menschen Jesus geboren haben und deshalb nicht Gottesgebärerin (θεοτόκος, sondern χριστοτόκος) heißen. Er lehrt: in Christo habe sich die Logospersönlichkeit mit einem vollkommenen Menschen vereinigt; und zwar habe diese allmählich sich vollziehende Einigung erst mit der Auferstehung ihren Abschluß erreicht; vorher habe der Logos sich der menschlichen Natur nur als Instrument bedient und in ihr wie in einem Tempel gewohnt. Die Einheit der zwei Naturen sei nicht eine physische (ἕνωσις φυσική), sondern nur eine ethische (σχετική), eine conjunctio (συνάφεια) zum Zweck des Zusammenwirkens, etwa wie die eheliche Verbindung von Mann und Frau. An Christi Leiden habe der Logos nicht teilgenommen, nur der Mensch sei gekreuzigt worden. (Das Gegenbild hiervon ist der Patripassianismus). Diese nestorianische Irrlehre wurde besonders von Cyrill bekämpft und 431 auf der Synode von Ephesus verworfen; doch lebte sie bei den Thomaschristen und modificiert auch bei den Reformierten fort, wovon später.

β. Der monophysitische Streit. In den entgegengesetzten Irrtum geriet Eutyches. Im Übereifer für seine alexandrinische Partei stellte er die göttliche Natur Christi so sehr in den Vordergrund, daß sie den Bestand der menschlichen Natur zu überwältigen, zu absorbieren schien. Eutyches behauptete nämlich: Christus sei seinem Fleische nach nicht wesensgleich mit uns gewesen, und habe nach der Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit nur Eine Natur. — Diese Irrlehre, welche stark an den alten Doketismus erinnnert und die Mittlerstellung Christi wesentlich verletzt, wurde samt dem Nestorianismus 451 von der Synode zu Chalcedon verworfen. Das Verhältnis der Naturen in Christo aber wurde lediglich negativ dahin bestimmt, daß beide Naturen unvermischt (ἀσυγχύτως) und unverwandelt (ἀτρέπτως), ungeteilt (ἀδιαιρέτως) und ungetrennt (ἀχωρίστως) vorhanden seien.

d) Nachdem so die Lehre von den beiden Naturen entschieden war, kam es im monotheletischen Streit zu Verhandlungen über den Willen in Christo. Kaiser Heraklius († 641) versuchte nämlich die Monophysiten durch Annahme Einer gottmenschlichen Wirkungsweise und Eines Willens in Christo zur Kirche zurückzuführen. Man wollte zwar die Zweiheit der Naturen zugestehen, aber die Einheit der Person wenigstens auf dem Gebiet des Wirkens und Wollens anerkannt wissen; es sollte eben die menschliche Natur ohne eigenen Willen sein. — Dieser verfeinerte Monophysitismus wurde jedoch 680 auf dem Konzil zu Konstantinopel unter Mitwirkung Roms verworfen und die Lehre von zwei Willen und zwei Wirkungsweisen angenommen, jedoch so, daß der menschliche Wille dem göttlichen unterworfen sei. —

e) Der adoptianische Streit. Da man 680 Christo eine Doppelnatur und einen Doppelwillen zugesprochen hatte, so verlangten etliche spanische Bischöfe nun auch die Anerkennung der Doppelsohnschaft. Sie lehrten: Christus sei zwar nach seiner göttlichen Natur der eingeborne Sohn Gottes, aber nach seiner menschlichen sei er eigentlich wie alle Menschen ein Knecht Gottes; doch habe ihn Gott als seinen erstgebornen Sohn adoptiert (vergl. Paul v. Samosata § 14). — Diese nestorianische Irrlehre, die in Christo nicht sowohl zwei Naturen als zwei Personen unterschied, wurde besonders von Alcuin († 804) bekämpft und 794 auf der Synode zu Frankfurt verworfen.

Das Resultat all dieser christologischen Kämpfe hat dann Johs. Damascenus († 750) in einer besondern Schrift (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) systematisch zusammengefaßt und begründet.

II. **Mittelalter.** Das scholastische Mittelalter hielt an den Resultaten der altkirchlichen Lehrentwickelung fest: eine gottmenschliche Einpersönlichkeit mit zwei Naturen und zwei Willen, wesensgleich einerseits mit dem ungezeugten Vater, andererseits mit den geschaffenen Menschen, doch ohne Sünde. Das Bemühen, den christologischen Stoff in dialektisch-scholastischer Weise zu begründen (11.–13. Jahrh.) und das Geheimnis der Gottmenschlichkeit Christi durch Betonung des Unterschiedes zwischen Natur und Person zu erschließen, blieb ohne nennenswerten Erfolg. Das allerdings war ein Fortschritt, daß man die Christologie mit der Soteriologie in nähere Verbindung brachte. Die letzten Jahrhunderte des Mittelalters waren für die Christologie unproduktiv; die Mystik aber legte, ihrem Gefühlschristentum folgend, weniger Gewicht auf die dogmatischen Bestimmungen, als auf die Jesusliebe, und suchte den Tod Christi durch asketische Selbstvernichtung zu ergänzen.

Anselm von Canterbury († 1109) hatte die kirchliche Trinitätslehre, sowie die sündlose Empfängnis Christi gegen den Nominalisten Roscellin zu verteidigen, den er siegreich bekämpfte. Er stand auf dem Grundsatz: Credo, ut intelligam. In seiner berühmten Schrift Cur Deus homo? brachte Anselm zugleich die soteriologische Frage in Fluß und wies die Notwendigkeit der Menschwerdung Christi zum Zweck der für die Sünderwelt zu leistenden Satisfaktion nach (vergl. § 28). Über diese Satisfaktionslehre, an welche dann später die Reformation anknüpfte, entbrannte ein heftiger Streit zwischen der Schule des Thomas von Aquin († 1274) und der des Duns Scotus († 1308), da der erstere wie Anselm ein besonderes Gewicht auf das überschüssige Verdienst des Todes Christi legte, letzterer hingegen das Zureichende desselben in Abrede stellte und behauptete: Christi Erlöserverdienst gelte nur soviel, als es Gott nach seinem freien, unberechenbaren Willen gelten lassen wolle, es werde eben von Gott nur als hinreichend angenommen (acceptatio gratuida s. acceptilatio; vergl. die Arminianer).

Noch ein anderer Streit sei hier erwähnt, welcher durch Petrus Lombardus († 1160), den Schüler Abälards, angeregt wurde. Derselbe behauptete, daß der Sohn Gottes mit seiner Menschwerdung nichts geworden sei, da in Gott keine Veränderung stattfinde. Diese nihilianistische Lehre, welche konsequent zur Leugnung der Menschwerdung führen mußte, wurde mit Recht verworfen. Allerdings ist der Logos, da er Mensch ward, etwas geworden, was er nicht war; aber er ist geblieben, was er war.

III. **Neuere Zeit.** Das reformatorische Zeitalter bekannte sich von Anfang an zu der von der alten Kirche festgesetzten Lehre: zwei Naturen in Einer Person (Augsb. Konf. III, Apol. III, Schmalk. Art. I, 299; Konf.-Form. VIII u. XII). Es stellte sich aber schon bald bei Gelegenheit des Abendmahlsstreites eine tiefgehende Differenz zwischen den deutschen und schweizerischen Reformatoren heraus. Während die Lutheraner von dem Fundamentalsatz ausgingen, daß Göttliches und Menschliches in organische Einheit zu setzen sei, bezw. daß das Göttliche durch das Organ der Leiblichkeit vermittelt werde, behaupteten die Reformierten, und zwar vor allen Zwingli, daß das Endliche des Unendlichen nicht fähig sei (finitum non capax infiniti), daß sich das Göttliche mit dem Menschlichen innerlich nicht einen lasse, folglich auch die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen nicht teilnehmen könne. Die zur Rechten erhöhte Leiblichkeit Christi sei nur im Himmel und nicht zugleich auf Erden, darum auch nicht im heiligen Abendmahl leiblich gegenwärtig. Damit hob man das, was man von der Gemeinschaft der beiden Naturen zu persönlicher Einheit lehrte, wieder auf und lehnte die konsequent gedachte lutherische Lehre von einer Idiomenkommunikation ab. — Dieser verfeinerte Nestorianismus, welcher die menschliche und göttliche Natur Christi auseinander reißt, und auch im osiandristischen Streit (1549—67) wiederkehrte, wurde von Luther mit aller Entschiedenheit bekämpft. Auf der Grundlage der Damascenischen περιχώρησις stehend, folgerte er mit Recht aus der Einheit der Person (unio pers.) die enge Verbindung der beiden Naturen (communio nat.) und die sich daraus ergebende Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur ꝛc. (communicatio id.); vergl. Luthers Predigten über Joh. 1—4, Erl. Ausg. 46, 365 ff.; 47, 175 ff. Da aber die Gottheit allenthalben sei, so müsse auch die mit ihr verbundene menschliche Natur überall sein (Ubiquität), also auch im heiligen Abendmahl (Realpräsenz). „Wo du mir Gott hinsetzest, sagt Luther, da mußt du mir auch die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen; es ist Eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet."

Dem gegenüber suchte sich Zwingli damit zu helfen, daß er behauptete: bei Christi Menschwerdung habe sich allerdings der Logos mit der menschlichen Natur vereinigt, ohne jedoch aufzuhören, zugleich außer ihr zu sein, — das sog. Extra illud calvinisticum (vergl. Heidelb. Katech. Fr. 48). Die für die Idiomenkommunikation sprechenden Schriftstellen wollte er nur bildlich verstanden wissen, da dort eine Alloösis, eine rhetorische Verwechselung, stattfinde, sodaß z. B. das Wort: „Mein Fleisch ist die rechte Speise" soviel sage als: Meine göttliche Natur ist die rechte Speise 2c. Wie scharf Luther diese Alloösis-Deutung bekämpfte und zugleich deren gefährliche Konsequenzen nachwies, sagt die Konk.-Form. 682 ff.

Die lutherische Lehre von der communicatio idiom., zu der sich Melanchthon und sein Anhang ablehnend verhielt, wurde dann durch Brenz und Chemnitz weiter ausgebaut und im Gegensatz gegen die Philippisten, wie auch besonders gegen den zwinglisch-nestorianisch lehrenden Calvin im VIII. Artikel der Konk.-Form. ausführlich begründet, und zwar in einer Fassung, die zwischen Nestorianismus und Eutychianismus die rechte Mitte hält. — Wie zu erwarten war, erhob die reformierte Theologie hiergegen mancherlei Einwände, welche zurückgewiesen werden mußten. Aber auch im lutherischen Lager fand die Ubiquitätslehre manchen Widerspruch und gab Veranlassung zu einem neuen Streit, betreffend den Stand der Erniedrigung, wovon noch später die Rede sein wird.

In betreff des genus majestaticum waren die alten Dogmatiker darin einig, daß Christi menschliche Natur auch schon im Stande der Erniedrigung die attributa operativa der göttlichen Natur mitbesitze, sich aber des Gebrauches entäußert habe, und erst im Stande der Erhöhung in den vollen Genuß und Gebrauch seiner göttlichen Herrlichkeit eingetreten sei. Nur über die Allgegenwart der Menschheit Christi gingen die Meinungen auseinander. Stand es ihnen auch fest, daß seit der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur weder der Logos außerhalb der menschlichen Natur gewesen sei, noch auch diese außerhalb des Logos; ferner, daß der Gottmensch auch nach seiner menschlichen Natur überall da gegenwärtig sein könne, wo er wolle, und daß er überall da gegenwärtig sei, wo er zu sein verheißen habe, namentlich in der Kirche und im heiligen Abendmahl, — so fragte es sich: ob die omnipraesentia carnis Christi von der Art sei, daß er vermöge der Idiomenkommunikation seit seiner Erhöhung unausgesetzt und aktuell (actu) 2c. in dem gesamten Universum gegenwärtig sei, und ferner: ob die omnipraesentia carnis Christi nur eine solche sei, daß die menschliche Natur bloß an dem dominium, welches die göttliche Natur ausübt, teil nehme, oder aber ob sie allen Kreaturen so gegenwärtig sei, wie es die göttliche Natur Christi sei? Chemnitz (De duabus naturis c. 30) wollte sich vorsichtigerweise mit der sogenannten praesentia intima begnügen, d. h. er hielt nur an der an sich seienden, von allen räumlichen Beziehungen unabhängigen Einheit des Logos mit Christi Menschheit fest, sowie für den Stand der Erhöhung an der Gegenwart Christi in seiner Kirche und im heiligen Abendmahl; er lehrte also eine Multipräsenz Christi, ohne jedoch — wie die spätern Helmstedter Theologen — die Möglichkeit einer Omnipräsenz zu leugnen. Dagegen behauptete der überkühne Brenz mit andern schwäbischen Theologen eine unbedingte Omnipräsenz, sogar auch für den Stand der Erniedrigung und lehrte: Christi Menschheit habe vom ersten Moment der Conception an eine allmächtige und allwirkende Allgegenwart gehabt (nuda adessentia), denn die innere Gegenwart der Menschheit im Logos (praesentia intima) setze auch die äußere (extima) überall voraus. Hierfür beriefen sich die Schwaben auf Luthers Abendmahlsschriften; dort handelt es sich aber nicht um eine eigentliche Ausbildung dieser Lehre, sondern nur um einen Beweis für die Möglichkeit der Gegenwart von Christi Leib und Blut im heiligen Abendmahl. Chemnitz berief sich auf Luthers großes Bekenntnis vom Abendmahl, wo Luther zwar für eine absolute Ubiquität Christi eintritt, aber sich zugleich damit zufrieden erklärt, wenn nur zugestanden werde, daß der Gottmensch nach seiner menschlichen Natur überall sein könne, wo er wolle, und überall gegenwärtig sei, wo er zu sein verheißen habe. — Dieser Gegensatz tritt auch noch in der Konk.-Form. (Art. VIII) zu Tage, indem man dort einerseits die erwähnte Schrift von Chemnitz wörtlich zu Grunde legt (S. 692, 78: daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur gegenwärtig sein könne, und auch da sei, wo er wolle 2c.), aber zugleich auch zur Bestätigung dieser Lehre auf Luthers Aussprüche verweist (S. 692, 80 ff.) und aus Luthers Schriften die Stelle anführt, in welcher die Omnipräsenz der Menschheit Christi aus seiner Personalunion abgeleitet wird (S. 693). — Auch bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts tritt die erwähnte Differenz noch hervor. Die Mehrzahl derselben (wie Gerhard, loc. IV, c. XII, § 218, Quenstedt, Baier u. a.) steht auf der Seite von Chemnitz, aber sie lehren nicht bloß eine Multipräsenz, sondern auch eine Omnipräsenz, während sie eine nuda adessentia der

Schwaben ablehnen und sich für den Stand der Erniedrigung mit einer praesentia intima begnügen, in der ja allerdings die praesentia extima fakultativ enthalten ist, und die zur Wahrung der unio personalis ausreicht, ohne sich der Gefahr des Doketismus auszusetzen. Für den Stand der Erhöhung lassen sie mit der aktuellen Allmacht oder der Allwirksamkeit des Gottmenschen auch die Allgegenwart eintreten, die sie als praesentissimum ac potentissimum in creaturas dominium definieren, und nicht als absolute, sondern als omnipraesentia modificata betrachten, — was wohl auch dem Sinne der Konk.-Form. am meisten entspricht (vergl. Philippi IV, 1, S. 246 ff.). Hollaz dagegen schließt sich den schwäbischen Theologen an, denn auch er behauptet eine nuda adessentia selbst im Stande der Erniedrigung, sodaß der menschlichen Natur Christi nicht nur von seiner Erhöhung an das dominium potentissimum zukäme, sondern auch die adessentia (nuda), und zwar diese von der conceptio an. Beide Ansichten bestanden jedoch friedlich neben einander. Ein vorübergehender Streit entspann sich erst, als die Helmstedter Theologen die Konk.-Form. ablehnten. Diese gaben nämlich zwar zu, „daß Christus nach seiner Menschheit gegenwärtig sein könne, wo er wolle, sie behaupteten aber, daß er actu nur da gegenwärtig sein wolle, wo es von ihm ausdrücklich sei verheißen worden, nämlich im Abendmahl und in der Kirche. Zudem bezeichneten sie diese Gegenwart nicht als eine Wirkung der omnipraesentia, sondern der omnipotentia", die sie als omnipotentia respectiva bezeichneten. So lehrte später auch Calixt. — Vergl. die zwei Stände Christi.

Was man bis dahin auf dem Gebiet der Christologie gebaut hatte, wurde in der folgenden Zeit Stück um Stück wieder zerbrochen, und zwar durch den Rationalismus mit seinen Vorläufern und Ausläufern. Schon der Socinianismus verwarf Christi Gottheit und setzte an die Stelle seiner Menschwerdung eine Vergöttlichung seiner Menschheit. Nach socinianischer Lehre soll Christus vor Antritt seines Lehramtes in den Himmel erhoben sein (raptus in coelum), um in die Geheimnisse des göttlichen Willens eingeweiht zu werden; und nach seinem Tode soll er zum Lohn für seinen Gehorsam zu göttlicher Macht und Ehre erhoben sein. Sonach wäre Christus nicht Gottmensch, sondern bloßer Mensch, und zwar der Idealmensch, ein vergöttlichter Mensch (Apotheose). — Der Arminianismus ließ Christum wohl zunächst noch als Gottmensch gelten, wenn auch als dem Vater untergeordnet; in seiner spätern Entwickelung aber neigte er immer mehr dem Socinianismus und dem moralisierenden Rationalismus zu. — Die durch einseitige Überschätzung der reinen Lehre vielfach zu einer toten Orthodoxie ausgeartete scholastisierende Schultheologie fand ein heilsames Gegengewicht an der Mystik eines Arnd († 1621), H. Müller († 1675) und Scriver († 1693), sowie auch am Pietismus Speners († 1705) und Frankes († 1727). Aber leider geriet der Pietismus allmählich auf bedenkliche Abwege; denn indem er das subjektive religiöse Gefühl höher stellte als die objektive Heilswirksamkeit der Gnadenmittel, vernachlässigte er immer mehr über dem rechten Leben den rechten Glauben, und kam so zur Geringschätzung der kirchlichen Rechtgläubigkeit. So wurde er der Bahnbrecher des Rationalismus. Derselbe war die Fortsetzung des socinianischen Unglaubens, welcher nicht bloß durch den Pantheismus Spinoza's († 1677), sondern auch durch die Einflüsse des französischen Naturalismus (Cartesius, † 1650) und des englischen Deismus (Hobbes, † 1679; Locke, † 1704) wesentlich gefördert wurde und seit 1750 in Deutschland immer mehr zur Herrschaft gelangte. Ihm ist die Vernunft der alleinige Maßstab für Religion und sittliches Handeln, Christus aber ein bloßer Mensch, ein weiser Tugendprediger, ein Vorbild der Humanität. Das Christentum ist moralische Vernunftsreligion mit dem Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (Wegscheider, Paulus, Röhr); letzterer nennt Christus eine „himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt." Der dem Rationalismus gegenüberstehende Supranaturalismus (Döderlein, Morus, Reinhard, Storr) war nur ein inkonsequenter Rationalismus, eine Verdünnung des alten Kirchenglaubens; er war nicht imstande, die wilden Wogen der Aufklärungstheologie aufzuhalten. Dieselbe gelangte durch Ernesti († 1781), Michaelis († 1791), Semler († 1791) und Töllner († 1774) bald zur unumschränkten Herrschaft im protestantischen Deutschland und verwüstetete hier alles von Grund aus. Die heftigsten Angriffe auf alles positive Christentum erhoben die 1774 ꝛc. durch Lessing veröffentlichten Wolfenbüttler Fragmente, welche Christum für einen weisen Rabbi und kirchenpolitischen Agitator erklärten und die Stiftung des Christentums auf nackten Betrug zurückführen wollten. Aber indem sie zu einem offnen Prinzipienkampf zwischen Glaube und Unglaube führten (Göze und Lessing), gaben sie den ersten Anlaß zu einem Umschwung, der sich durch die neuere Religionsphilosophie langsam anbahnte.

Die Philosophie seit Kant suchte nämlich die unbestimmte Aufklärerei des 18. Jahrhunderts in eine mehr wissenschaftliche Form zu bringen und „die vom Rationalismus verkannte Idee des menschgewordenen Gottes, oder die Einheit des Göttlichen und Mensch-

lichen um jeden Preis zu retten, auch auf die Gefahr hin, die historische Erinnerung an die Person Christi *aufgeben zu müssen, oder gar die Geschichte in Mythus zu verwandeln*", d. h. man deutete die historischen Thatsachen im Leben Jesu in Ideen um. Schon Kant († 1804) sah in Christo nur die abstrakte Idee, das Ideal und den Repräsentanten der moralischen Vollkommenheit, das personificierte Sittengesetz; er hielt es zur Seligkeit notwendig, an dieses moralische Ideal, nicht aber an die historische Person Jesu zu glauben. — Auch für Jacobi († 1819) war Christus die Idee, das religiöse Ideal; alles Historische an Christo war auch ihm gleichgültig. Im Gegensatz zu Kant wollte er (wie auch Fichte und de Wette) die Religion aus den Grenzen der Vernunft in die Tiefen des Gemütslebens zurückführen. Fichte († 1814), der an Stelle des Glaubens die Einsicht in die sittliche Weltordnung, in die Einheit des Endlichen mit dem unendlichen Allgeist setzte, hielt Christus für den Vermittler dieser höchsten Erkenntnis; auch ihm war das Historische an Christi Person gleichgültig. Schelling hingegen, der pantheistische Naturphilosoph, war der Meinung, daß die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her sei und in Christo ihren Höhepunkt gefunden habe, sodaß ihm Christus als der Repräsentant der in allen Frommen sich wiederholenden Menschwerdung Gottes galt. Die christlichen Grunddogmen sind ihm nur ein ahnungsvoller Versuch zur Lösung des Welträtsels. An diese Philosophie knüpfte dann Hegel an; vergl. § 5. Ihm ist der historische Gottmensch Christus nur das mythische Symbol für die Einheit Gottes und der gesamten Menschheit, und Gottes Menschwerdung in Jesu nur der symbolische Ausdruck für die von Ewigkeit her sich vollziehende Menschwerdung des Göttlichen in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Während die Hegelsche Linke (D. Strauß, Br. Bauer, Feuerbach 2c.) alle historischen Grundlagen des Christentums leugnete, wandte sich die Hegelsche Rechte einer spekulativen Theologie zu und suchte den historischen Christus mit dem ideellen zu vereinigen, aber sie kämpfte gegen die Neuhegelianer mit stumpfen Waffen (Daub, Marheinecke). Erst mit Schleiermacher trat ein Umschwung zum Bessern ein; wie verkehrt er selbst aber noch von Christo lehrte, wurde bereits § 5 erwähnt; vergl. auch § 2. — Seit der dreißiger Jahre erstarkte die konfessionelle Richtung in erfreulicher Weise und verwandte auf die Christologie besondern Fleiß. In den letzten Jahrzehnten hat jedoch wieder eine freisinnig-kritische Theologie die Oberhand gewonnen und macht der kirchlich überlieferten Lehre von Christi Person und Werk scharfe Opposition. Besonders ist es der moderne Rationalismus der Rischl'schen Schule, die es allen andern zuvorthut. Man lese nur die Lehre von der Gottheit Christi von Herm. Schultz 1881. Dort wird alles, was die Kirche von der Menschwerdung des Logos, von der communio naturarum, der communicatio idiomatum 2c. lehrt, als heidnische Vorstellungen verworfen, als schlechte Metaphysik, welche auf dem Boden der Theologie unberechtigt sei. Nach seiner Meinung „legt die Gemeinde nur deshalb Christo das Prädikat der Gottheit bei, weil er der Träger der vollendeten Offenbarung Gottes und der Stifter des Gottesreiches ist, weil er in seiner Person ein bis dahin nicht dagewesenes Verhältnis zu Gott erlebte, Gottes Gnade und Treue kund machte und die Stiftung des Reiches Gottes als der universellen sittlichen Gemeinschaft des Handelns aus dem Motiv der Liebe heraus als seine ihm von Gott zugewiesene Lebensaufgabe erfaßte, welcher er unentwegt bis in den Tod treu geblieben ist. So giebt seine historische Erscheinung, welche uns die Jahrhunderte nahe bringen, den Gliedern seiner Gemeinde fortwährend die Kraft, in dieselbe Stellung zu Gott zu treten, wie er sie besaß, und sich als geistige Persönlichkeiten der Welt und ihrem Druck gegenüber zu behaupten, wie Christus seine Weltmächtigkeit besonders durch seine Geduld in allen Leiden und Widerfahrnissen bewies." *Das alte Dogma soll illegitimer Herkunft sein, weil es sich auf den Buchstaben der* heiligen Schrift stützt, deren Inspiration und Glaubwürdigkeit man aber bestreitet, da die *Schrift Übernatürliches, Metaphysisches enthält,* was sich mit der modernen Weltanschauung nicht reimt. Darum muß erst aller hellenisch-rabbinisch-scholastischer Sauerteig aus Schrift und Kirchenlehre ausgeschieden werden; die Kritik und freie Geschichtsforschung muß erst ein geläutertes Schriftverständnis schaffen, dann findet man den rechten, historischen Christus, den die Apostel, und besonders Johannes nach unverstandenen Erinnerungen, oder auch wohl in tendenziöser Weise idealisiert und ausgeschmückt haben (Gottschick). Nur eine historisch-kritische Schriftbetrachtung, welche die Person Christi seines supranaturalen Charakters entkleidet (A. Harnack, Wesen des Christentums), ist im stande, uns das rechte Bild von Christo zu geben, während das von den Evangelisten gegebene Bild voll ist von Widersprüchen und von sagenhaften Ausschmückungen. Und so macht man sich denn nach der Weise von Kant, Fichte, Schelling und Hegel seinen eignen Christus zurecht in rein subjektiver Willkür; was unbequem ist, wie z. B. die Jungfrauengeburt, wird gestrichen. Daher denn auch der Kampf gegen das Apostolikum, besonders gegen den 2. Artikel (Harnack 2c.), das Dringen auf Revision der *alten Dogmen (Kaftan) u. a. m.*

Aber nicht bloß von den Ritschlianern, sondern auch noch von andern Theologen moderner Richtung wird die biblisch-kirchliche Lehre von Christi Person angefochten. So soll z. B. nach **Haupt** alles Geschichtliche in der Schrift als religiös gleichgültig anzusehen sein, sodaß der Geschichtsglaube nicht die notwendige Voraussetzung für den Heilsglauben ist; ja es soll dem Christentum eigentlich nichts abgehen, wenn auch Christus überhaupt nicht gelebt hätte. Der 2. Artikel kann also gestrichen werden. — Und noch eins: nach Behauptung vieler **Hofmannianer** soll, wie wir sahen, Gottes Wort auch neben der Schrift ein selbständiges Dasein haben. Hier legt man alles Gewicht auf das **christliche Bewußtsein**, das soll die nächste Erkenntnisquelle sein, die in Glaubenssachen den Ausschlag giebt und darüber entscheidet, was göttliche Wahrheit ist. Nur das, was man im Umgang mit Christo innerlich als Gottes Wort erfahren hat, was mit unserer subjektiven Glaubensanschauung übereinstimmt, soll noch als Gottes Wort gelten; was aber durch diesen „Engpaß" des subjektiv Erlebten nicht hindurchgegangen ist, soll fallen. Es ist dies die vielgerühmte **Erfahrungstheorie**, welche die Schrift unter die Kontrolle des christlichen Bewußtseins stellt und allen Nachdruck auf die subjektiv-idealistische Auffassung legt, eine Theorie, welche lebhaft an das innere Licht des Quäkertums erinnert. Schwerlich wird sich durch diesen „Engpaß" die biblisch-kirchliche Lehre von der Person Christi hindurchzwängen lassen. Vergl. Schnedermann „Über das Verhältnis des christlichen Bewußtseins zur christlichen Glaubenslehre".

§ 26.

Das dreifache Amt des Erlösers.

(Officium Christi triplex).

Zur Erlösung der Welt, zur Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, war der ewige Sohn Gottes Mensch geworden und hat als Gottmensch das mittlerische Werk unserer Versöhnung vollbracht (1. Tim. 2, 5, ὁ μεσίτης). Dieses Mittlerwerk umfaßt alles, was er zu unserm ewigen Heil gethan hat, und noch thut.

1. Während seines Erdenwandels hat er den göttlichen Ratschluß von unserer Erlösung den Menschen **verkündigt**, und auch nach seiner Rückkehr zum Vater sorgt er dafür, daß derselbe noch immer verkündigt wird.

2. Durch seinen thätigen und leidenden Gehorsam hat er die Erlösung selbst **vollbracht**, welche ewig gilt, und er vermittelt fortgesetzt die Aneignung derselben durch seine Fürbitte beim Vater.

3. Die zu einem Reich gesammelte Gemeinde, welche der Erlösung teilhaftig geworden ist, **erhält**, leitet und schützt er.

Munus (opus, officium) Christi salutare s. mediatorium est complexus omnium, quae Christus ad homines salvandos e Patris consilio peregit peragetque; absolvitur munere triplici: prophetico, sacerdotali et regio. — Christus est mediator secundum utramque naturam.

Diese drei Funktionen der Heilsbezeugung, der Heilsverwirklichung und Heilsaneignung entsprechen denen der alttestamentlichen Propheten, Hohenpriester und Könige. Man teilt deshalb das Mittleramt Christi ein in die dreifache Thätigkeit des **prophetischen, hohenpriesterlichen** und **königlichen** Amtes. Schon der Amtsname des Mittlers „Christus" weist auf jene 3 alttestamentliche Funktionen hin, deren Träger bekanntlich zur Aussonderung und Weihe für ihren Beruf die Salbung empfingen; das heilige Öl galt hierbei als Symbol der Geistesmitteilung, vergl. 1. Kg. 19, 15—18; Jes. 61, 1; Ex. 29, 7; 1. Sam. 10, 1; 16, 13 2c. In einem viel höheren Grade ist aber auch Christus für sein dreifaches Mittleramt

gesalbt worden, nicht mit irdischem Salböl, sondern mit dem heiligen Geiste ohne Maß (Luk. 4, 18—19; Johs. 1, 41; Ap. 10, 38).

Wohl hatte der Sohn Gottes den heiligen Geist von Ewigkeit her, wohl war er als das fleischgewordene Wort vom heiligen Geist empfangen worden und hatte in der Kraft dieses Geistes nach seiner Menschheit an Gnade und Weisheit zugenommen; ja in ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig, sodaß er zu keiner Zeit, auch nicht in seiner tiefsten Erniedrigung des heiligen Geistes ermangelte. Aber Christus sollte den Geist nicht bloß für sich haben auf ewige Weise, sondern zwiefach sollte er ihn besitzen: für sich und auch für uns, — als Geist des Lebens und als Geist des Amtes. Und eben diesen Geist des Amtes empfing er bei seiner Taufe, zur Ausrüstung für sein Mittleramt (Matth. 3 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22; Johs. 1. 32 ff.; Ap. 10, 38). Um unsertwillen ist Christus bei seiner Taufe mit dem heiligen Geiste gesalbt, daß er uns mit demselben taufe (Johs. 1, 33; Ap. 1, 5) und uns so zu Gottes Kindern umschaffe. Als des Menschen Sohn war er gekommen, um denen den heiligen Geist zur Wiedergeburt mitzuteilen, welche bisher den bösen Geistern gedient hatten. Damit aber jedermann erkennen könnte, daß er der verheißene Messias sei, welcher mit dem heiligen Geist taufen werde, trat der an sich unsichtbare heilige Geist bei Christi Taufe sichtbar in Erscheinung (Johs. 1, 32 ff.), wie dies auch bei der Geistesausgießung am Pfingstfeste der Fall war. So empfing denn der Herr als Mensch den Geist ohne Maß gerade zu der Zeit, da er öffentlich in sein prophetisches, hohepriesterliches und königliches Mittleramt eintreten sollte, die Salbung mit Geist und Kraft (Ap. 10, 38), die göttliche Amtsweihe zu seinen Christuswerken. Zugleich proklamiert ihn Gott selbst als seinen Sohn; der heilige Geist aber geht in die menschliche Person des Mittlers dauernd über und wohnt fortan in ihm in absoluter Fülle (Johs. 3, 34; 1, 32 ff.; Luk. 4, 1; 18—19: Jes. 11, 1), sodaß bei allen Amtswerken die ganze Person Christi nach seiner Gottheit und Menschheit beteiligt ist (vergl. Osiander und Stankar). Mit dieser seiner Amtsweihe ist er der Prophet, Hohepriester und König *κατ᾽ ἐξοχήν*; er ist das Urbild alles Prophetentums, ist der Hohepriester, in welchem alles Priester- und Opferwesen seine Erfüllung findet, ist der König über alle Könige, den der Vater zum Herrn über alles bestellt hat. — Wenn nun auch Christi Amtswirksamkeit mit seiner prophetischen Thätigkeit beginnt, so sind doch die Ämter nicht streng successiv zu fassen, sondern mehr simultan.

Die Dreiteiligkeit des Mittleramtes Christi ist nicht ein Produkt menschlicher Spekulation, sondern sie ist in der Schrift wohl begründet. *Schon das Alte Testament* weissagt von Christo als dem Propheten (Deut. 18, 15—18; Jes. 40), dem Priester (Ps. 110; Sach. 3, 8; 6, 9 ff.; Ezech. 40) und dem Könige (Ps. 2; 45; 72; 110; 2. Sam. 7; Mich. 2, 13; 5, 3). Ebenso wird im Neuen Testament Christus als Prophet (Matth. 13, 57; Luk. 13, 33; 24, 49; Ap. 3, 22; 7, 37), als Priester (Hebr. 4, 14; 2, 17; 5, 1—5; 7, 26—28; Matth. 20, 28; Johs. 17, 19) und als König (Matth. 27, 11; 25, 31—34; Luk. 19, 12 f.; Johs. 18, 33—36; Off. 17, 14; 19, 16) bekundet. Daher wird diese Einteilung schon frühe bei den Kirchenvätern erwähnt; schon Eusebius, Cyrill von Jerus., Augustin u. a.

haben sie; im Mittelalter Thomas Aquin, und seit Gerhard fand sie auch bei den lutherischen Dogmatikern Aufnahme, während z. B. Hutter noch das prophetische Amt in das priesterliche einschließt. Der Rationalismus lehnte jedoch diese Ämterunterscheidung als wertlos ab, man wollte die Amtsbezeichnungen als Tropen aufgefaßt wissen (Ernesti), oder man ersetzte sie durch die Begriffe: Lehren, Leben, Sterben (Ammon) u. a. m. Von neueren Dogmatikern ist besonders Frank dieser Ämterunterscheidung abgeneigt; er hält sie für ungeeignet und irreführend, weil das prophetische und königliche Amt nicht auf gleiche Linie mit dem priesterlichen zu stellen sei, sondern nur auf das letztere hin- oder zurückweise (S. d. W. II, 202). — Ritschl will das prophetische und hohepriesterliche Amt unter den Namen „königliches Prophetenamt" und „königliches Priesteramt" fortbestehen lassen, aber vom königlichen Amt selbst will er nichts wissen, er läßt es ganz in dem prophetisch-priesterlichen Amte aufgehen.

§ 27.

Das prophetische Amt Christi.

Das prophetische Amt Christi (munus s. officium propheticum) ist diejenige Verrichtung des Mittlers, nach welcher er während seines Erdenwandels im Auftrage des Vaters und in Kraft des heiligen Geistes den göttlichen Gnadenwillen von unserer Erlösung auf das vollkommenste enthüllt und verkündigt hat, und auch nach seiner Rückkehr zum Vater diese Verkündigung durch das von ihm bestellte Gnadenmittelamt bis ans Ende der Tage fortsetzt.

Officium propheticum est functio Christi θεανθρώπου, qua is ex sacrosanctae Trinitatis consilio divinam de redemtione et salute hominum voluntatem sufficientissime nobis revelavit, ea seria intentione, ut in universum omnes ad agnitionem veritatis coelestis perveniant (Quenstedt).

1. Die Propheten des Alten Bundes waren von Gott berufene und gesandte Boten, welche auf Antrieb des heiligen Geistes (2. Petr. 1, 21) Gottes Rat und Willen zu offenbaren und zu bezeugen hatten, und Gottes Befehle auszurichten. Sie waren die Wächter des Gesetzes (Hes. 3, 17), Warner, Bußprediger und Tröster des Volkes, Ausleger der Bundesverheißungen und Verkündiger dessen, was Gott gethan hat, thut und noch thun wird. In letzterer Beziehung hatten sie das Volk vor allem auf den kommenden Messias vorzubereiten, und zwar mit Wort und That, denn auch Vorbilder im Wandel sollten sie sein. Zur Beglaubigung ihrer göttlichen Sendung aber war ihnen die Gabe der Weissagung und der Wunderkraft verliehen. Vergl. S. 45.

2. Was durch das Wirken der alttestamentlichen Propheten vorbereitet war, kam in Christo zur Erfüllung und Vollendung. Daß er der von Gott verheißene Prophet war (Deut. 18, 15—19; Jes. 42, 1—4; 49, 1—6; 6, 1—2; 11, 2), wird uns nicht bloß durch sein eignes Zeugnis bestätigt (Matth. 13, 57; Johs. 4, 44), sondern auch durch seine Jünger und Zeitgenossen (Luk. 24, 19; 7, 16; Johs. 4, 19; 6, 14; 7, 40; Ap. 3, 22 ff.). Er ist der rechte, der große, der höchste Prophet (προφήτης

μέγας, Luk. 7, 16), mächtig von Thaten und Worten (Luk. 24, 19; Matth. 7, 29), dem kein anderer gleich kommt, der sie alle überragt und von dem sie alle zeugen (Ap. 10, 43). Er ist im wahren Sinne ein Meister in Israel, ein Rabbi, ein Lehrer, von Gott gekommen (der griechische Urtext hat hierfür verschiedene Ausdrücke, nämlich ῥαββί, διδάσκαλος, καθηγητής und ἐπιστάτης, welche Luther alle mit „Meister" übersetzt; vergl. Johs. 1, 38; Matth. 10, 24; 1. Tim. 1, 7; Matth. 23, 8; Luk. 8, 24). Ja noch mehr: er ist nicht bloß des Vaters Bote (Johs. 3, 17; 4, 34; 6, 39—40; 10, 18; 8, 29; 12, 49—50; 14, 24), sondern der Sohn selbst, der aus des Vaters Schoß kam (Johs. 1, 18; Matth. 11, 27); er ist das persönliche Wort Gottes selbst (Johs. 1, 1). — Was die alttestamentlichen Propheten redeten, weissagten und an Wundern thaten, das war ihnen als etwas Fremdes und nur vorübergehend von Gott gegeben, das thaten sie im Auftrage Gottes. Christus aber redete, weissagte und that Wunder aus seinem Eignen, kraft der ihm inne wohnenden göttlichen Natur und seiner völligen Wesenseinheit mit dem Vater (Johs. 3, 11 und 32; 10, 30; 12, 45; 1, 19 ff.; 3, 31 ff.). Jene konnten nur von der Wahrheit, vom Himmelswege zeugen; Christus aber war selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben (Johs. 14, 6), war die absolute Wahrheit (Johs. 8, 31 ff.). Jene verkündigten das, was ihnen der Geist eingab (Inspiration), Christi Worte aber sind selbst Geist und Leben (Johs. 6, 63) kraft seiner Inkarnation. Während jene sagen mußten: So spricht der Herr! durfte Christus aus eigner Machtvollkommenheit sagen: Wahrlich, Ich sage euch! So predigte er denn gewaltiglich, nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 28—29), und sein Zeugnis war nicht bloß für Israel bestimmt, sondern für die ganze Welt (Johs. 12, 46—48; 17, 18—20).

Das prophetische Auftreten Christi bezeichnet einen bedeutsamen Wendepunkt in der göttlichen Heilsökonomie, denn Christus ist nicht bloß das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4), sondern auch das Ende des Prophetentums (Hebr. 1, 1—2). In ihm ist das alttestamentlich vorausverkündigte Messiasbild vollkommen verwirklicht, das Himmelreich ist nun herbeigekommen, und die Schrift ist erfüllt (Luk. 4, 16—21). Fortan hört das Prophetentum an sich auf, es setzt sich nur noch fort als Prophetentum Christi, und zwar in seinen Jüngern, denen er hierzu den heiligen Geist, den Tröster giebt (Johs. 16, 15). Ein Prophetentum, welches außer und neben Christus neue Offenbarungen bringen will, wie das der Irvingianer, ist montanistische Schwarmgeisterei. —

3. Der Gegenstand der prophetischen Lehrthätigkeit Christi ist sowohl die Verkündigung des Gesetzes als des Evangeliums.

Was zunächst **das Gesetz** (νόμος) betrifft, so hat Christus in seiner Bergpredigt (Matth. 5—7) das ewig gültige Sittengesetz*) nicht nur von der oberflächlich mechanischen Buchstabenbedeutung der jüdischen Schrift-

*) Christus hat das Gesetz nicht aufgelöst, sondern erfüllt. Dies gilt auch von den 2 partikularen Gesetzeskreisen, dem Ceremonialgesetz und dem bürgerlichen Gesetz. Das erstere ist durch das vollkommene Opfer Christi erfüllt und in eine vollkommnere Gestalt umgekleidet, sodaß wir uns noch immer an diesem Opfer beteiligen können und müssen, nämlich durch die Selbstopferung in täglicher Buße und Erneuerung. Das andere, welches sich auf den Besitz von Kanaan und auf das bürgerliche und häusliche Leben des Bundesvolkes bezog, ist umgekleidet in die Herrschaft der Welt, welche den Sanftmütigen verheißen ist, Matth. 5, 5. — In ihrer ursprünglichen Gestalt haben allerdings beide Gesetzeskreise für das neutestamentliche Bundesvolk keine Gültigkeit mehr.

gelehrten gereinigt, und jede Verunstaltung desselben abgewiesen, sondern auch den ethischen Kern des Dekalogs in seiner ganzen Tiefe und Fülle dargelegt, und von neuem eingeschärft (Matth. 5, 18 - 19; vergl. Kap. 23, 23).

Aber noch mehr. Matth. 5, 17 sagt er ausdrücklich: er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten — *welche so nachdrücklich* die Erfüllung des Gesetzes fordern — aufzulösen (*καταλῦσαι*), d. h. aufzuheben, für abgethan zu erklären und an dessen Stelle ganz neue Gebote zu setzen, sondern zu erfüllen (*πληρῶσαι*). Ist aber der Gegensatz von „auflösen" „aufrechterhalten", so geht der Begriff des Erfüllens viel weiter; er involviert das Moment der Vervollkommnung. Schon die *alttestamentlichen Propheten weisen darauf* hin (Jer. 31, 31—34; vergl. Hebr. 7, 12 u. 18; 8, 6 — *νενομοθέτηται* —, sowie V. 8 ff.), daß die Sinaitische Gesetzgebung eine vorübergehende, unvollkommene Phase der Kundgebung des göttlichen Willens sei; sollte sie doch zunächst das Mittel sein, wodurch Gott sein Bundesvolk zum Träger des Heils erziehen wollte; und lag doch der Kern ihres geistlichen Inhalts noch *mannigfach verborgen* in der *Schale* einer statutarischen Form (Röm. 2, 20). Erst in Christo, auf den schon Moses sein Volk vertröstet hatte (Deut. 18, 18; Hebr. 10, 7; vergl. Johs. 5, 46), hat das Mosaische Gesetz seinen Endzweck und seine Erfüllung gefunden (Röm. 10, 4; 8, 3 - 4; Eph. 2, 14—15); er hat es in Wort und That erfüllt. Er hat das alte unvergängliche Sittengesetz nicht aufgehoben, sondern es erst recht in seiner wahren Gültigkeit und Bedeutung festgestellt (Röm. 3, 31); hat ihm eine neue Gestalt gegeben, indem er es von allen schattenhaften, partikularen und wandelbaren Hüllen befreite und als Kernpunkt desselben die Gottes- und Bruderliebe hervorhebt (Matth. 22, 40). So hat er an die Stelle des Schattenrisses von dem Zukünftigen die vollendete Gestalt gesetzt (Hebr. 10, 1; 8, 5; Kol. 2, 17), *wie sie dem neuen* Gnadenbunde entspricht (vergl. Johs. 4, 21 ff., wonach die Anbetung Gottes in Jerusalem aufhören und an deren Stelle eine universelle Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit treten soll). War das Gesetz durch Moses gegeben, so ist die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus gekommen. (Johs. 1, 17.) In ihm deckt sich die vollendete Gesetzesverkündigung mit der vollendeten Gesetzeserfüllung. Er ist des Gesetzes Endziel und Zweck (Röm. 10, 4; Gal. 3, 24), denn in ihm, als dem zweiten Adam, verwirklicht sich auf das vollkommenste die ursprüngliche gottgesetzte Menschenidee. „In ihm hat das Gesetz Fleisch und Blut und Leben gewonnen; aus dem Schattenriß ist das vollendete, ausgeführte, farbenreiche Gemälde geworden. Er war das wandelnde Gesetz, weil er die wandelnde Liebe war", und hat durch seinen Gehorsam unsern Ungehorsam gesühnt, hat für uns das Gesetz erfüllt und unsere Strafe getragen (Röm. 8, 2 ff.) Dazu giebt er auch allen denen, die an ihn glauben, Lust und Kraft zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz, sodaß es nun nicht mehr heißt: Du sollst! sondern: Ich will. Sie stehen also nicht mehr unter diesem Zuchtmeister, sondern sind frei vom Gesetz (Gal. 3, 25; 2, 19; Johs. 8, 36); *aber damit sind sie nicht* *ἄνομοι* geworden, sondern *ἔννομοι* **Χριστοῦ** (1. Kor. 9, 21; Röm. 6, 18 ff.). Vergl. § 38, betr. Erneuerung und Heiligung. —

Offenbar tritt der Herr Matth. 5 mit den Worten: „Ich aber sage euch" nicht nur einer falschen Gesetzesauslegung entgegen, sondern er geht auch in bestimmten Punkten über Moses hinaus, ja er korrigiert denselben zum Teil, so z. B. Matth. 19, 8 inbetreff der Ehescheidungsfrage. Wie schon gesagt, der neue Bund macht auch neue Forderungen notwendig, denn er soll ja alles zu dem ursprünglichen paradiesischen Anfang zurückführen. Da nun Christus als der Sohn Gottes auch Mitgesetzgeber auf Sinai war, und der Vater selbst Deut. 18, 18—19 verheißen hatte, daß er in Christo einen Propheten erwecken wolle, dem er seine Worte in den Mund geben und der zu den Menschen alles reden werde, was Gott ihm gebiete (vergl. Johs. 12, 49—50), so darf der Herr wohl das Sinaitische Gesetz in seine Hand zurücknehmen, um es den veränderten Verhältnissen entsprechend neu herauszugeben. Und so hebt denn Christus u. a. die von Mose den Juden bewilligte Erlaubnis, sich von seinem Weibe um irgend einer Ursache willen zu scheiden, ausdrücklich auf (Matth. 19, 7 ff.; 5, 31) und erklärt, daß er für sein Reich eine bislang um ihrer Herzenshärtigkeit willen gestattete Ehescheidung nicht mehr duldet, sondern nur noch Einen Ehescheidungsgrund gelten läßt, nämlich „wegen Hurerei" (Matth. 5, 32). Ebenso thut er die von Gott so lange geduldete simultane Polygamie ab (Matth. 19, 4—6; 2. Sam. 12, 8; vergl. Eph. 5, 31). Ferner spricht er Johs. 13, 34 (vergl. 15, 12 u. 17) von einem neuen Gebot, das er den Seinen gegeben hat, nämlich daß sie sich unter einander lieben sollen, wie er sie geliebt hat, — während das alttestamentliche Gebot nur forderte: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst (Lev. 19, 18). Er giebt hier also nicht nur einen neuen Maßstab, sondern auch ein neues Prinzip der Bruderliebe; denn nur der kann solche Bruderliebe haben, in welchem Christus wohnt (Johs. 15, 9; 17, 26). In dieser Form der Jesusliebe und Bruderliebe ist das alte Gebot der Gottes- und Nächstenliebe neu geworden. Und auch sonst redet die Schrift vielfach von Geboten, welche Christus gegeben hat (Johs. 14, 15 u. 21; 15, 10 u. 14; 1. Johs. 2, 3 ff.; Matth. 28, 20). Wo aber ein neu Gebot ist, da ist auch ein neues Gesetz, obwohl dieses in gewisser Hinsicht schon das alte ist; nur daß das alte auf neue Weise und mit neuen Motiven gegeben ist und sich dem neuen Bunde anpaßt (vergl. zum 3. Gebot betr. Sabbatsfeier Matth. 12, 1 ff.; Kol. 2, 16; sowie zum 4. betr. heidnische Obrigkeit Matth. 22, 21; Röm. 13; und betr. Leibeigene 1. Kor. 7, 22; Kol. 3, 11; Gal. 3, 28 ꝛc. ꝛc.). Und so redet denn auch Paulus Gal. 6, 2 von einem „Gesetz Christi". Er versteht aber darunter nicht etwa die Anordnungen des Herren bezüglich der Wortverkündigung, der Gnadenmittelverwaltung (Matth. 28, 18—20; 1. Kor. 11, 23 ff.), des Schlüsselamtes und der Kirchenzucht (Johs. 20, 23; Matth. 18, 15 ff.), des Almosengebens und des Gebets (Matth. 6), der Eheordnung u. a. m., sondern solche, die sich auf den christlichen Wandel beziehen; er sagt nämlich: Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi (= sein Liebesgebot) erfüllen. Ebenso lesen wir 1. Kor. 9, 14: Christus habe befohlen, daß, die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelio ernähren; vergl. Luk. 10, 7.

Nach all diesen Aussprüchen der Schrift ist es uns unmöglich, der so oft gehörten Behauptung beizupflichten: Christus sei zwar ein kompetenter Interpret des Gesetzes, aber n e u e G e s e t z e habe er n i c h t ge-

geben. Dies ist nur teilweise richtig. Gewiß, der Herr ist kein neuer Moses und Gesetzgeber im Sinne der Papisten, Socinianer und Rationalisten, welche das Evangelium zu einer Werklehre machen. Das spricht auch die Apologie ausdrücklich aus (S. 273, 15—17; 151, 271), und zwar im bestimmten Gegensatz zu der falschen Lehre der Römischen, welche behaupten, daß Christus Gebote, Regeln, evangelische Ratschläge ꝛc. gegeben habe, durch deren Befolgung man die Seligkeit verdienen könne. Aber nirgends behaupten die lutherischen Bekenntnisse, daß der Herr alles beim Alten gelassen habe. Am wenigstens sagt dies Luther. Schon Th. Harnack (Luthers Theologie I, S. 475 ff.) hat nachgewiesen, daß Luther für das Gesetz, d. h. für die sittliche Norm des ewigen und unverbrüchlichen Willens Gottes, „eine Geschichte statuiert, die ihm parallel geht mit den Hauptepochen der Geschichte der Menschheit", und daß das verschiedene Verhalten des Menschen (im status corruptionis und gratiae) gegen diese Norm auf dieselbe zurückwirkt, sodaß sie, substantiell zwar dieselbe bleibend, doch eine andere wird, auch ihrem objektiven Bestande nach. Und zwar wird sie ihm zum Gesetz im eigentlichen Sinne erst nach Eintritt der Sünde, wie sie denn auch nach Beseitigung derselben wieder aufhört, Gesetz zu sein."*)

Das neutestamentliche Wort ist wesentlich **Evangelium** (εὐαγγέλιον), d. i. die frohe Botschaft vom Heil des Sünders im Glauben an Christum, das Selbstzeugnis des Herrn von seiner Person, seinem Erlösungswerk und seinem Reich (letzteres zumeist in Form von Gleichnissen). Hier verkündigt er der Welt, daß er sei der Sünder Arzt und Helfer (Luk. 5, 31—32), der gute Hirte, welcher sein Leben läßt für die Schafe (Joh. 10, 12; 1. Petri 2, 25 heißt er der Bischof der Seelen), daß er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), das Licht der Welt (Joh. 12, 46), das Brot des Lebens (Joh. 6, 51), der Weinstock (Joh. 15, 5) ꝛc., ferner daß in und mit ihm das verheißene Reich Gottes gekommen sei, dessen Mittelpunkt er selbst ist (Mark. 1, 14—15; Matth. 4, 17; 13), und bei ihm alle fluchbeladenen Sünder Friede und Seligkeit finden sollen, so sie an ihn glauben (Matth. 11, 28—30; Joh. 5, 40; 6, 35).

4. Dieses sein Lehramt setzt der Herr auch nach seiner Auffahrt fort, zunächst durch seine Apostel und noch heute durch deren Nachfolger im Gnadenmittelamt in Kraft des heiligen Geistes, sodaß er im Wort und Sakrament noch immer wirksam ist (Joh. 16, 12—13; 15, 26—27; 14, 26; Ap. 2; 1. Joh. 2, 27; Matth. 28, 18—20; 20, 21; Luk. 10, 16; 2. Kor. 5, 20; Eph. 4, 11—12).

Die meisten Dogmatiker unterscheiden deshalb eine unmittelbare und mittelbare Ausübung des munus propheticum, eine functio immediata (durch Christus selbst während seiner dreijährigen Amtswirksamkeit auf Erden), et mediata (die durch den heiligen Geist vermittelte Fortführung im kirchlichen Lehramte). —

5. Wie bei den alttestamentlichen Propheten erstreckte sich auch bei Christus die prophetische Lehrthätigkeit nicht bloß auf die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft. Auch im Stande seiner Erniedrigung war das Wissen des Herrn dem Besitz nach ein vollkommenes

*) Man vergl. u. a. Luthers Auslegung der 10 Gebote, Erl. Ausg. 36, S. 2 ff.; 33—40, sowie seine 5 Disputationen über Röm. 3, 28, These 17, 18 u. 30.

(Joh. 2, 24—25; 16, 30; 21, 17), sodaß er mit einer Klarheit in die Zukunft schaut, wie kein Prophet vor ihm. Indem er sich jedoch des Gebrauches dieses Besitzes entäußert, erscheint es teilweise als ein beschränktes (Mark. 13, 32). Seine Weissagungen aber stehen sämtlich mit seiner Person und der zukünftigen Entwicklung seines Reiches in Verbindung; sie betreffen sein Leiden, Sterben und Auferstehen, Judä Verrat, Petri Verleugnung, seine Himmelfahrt, die Ausgießung des Geistes, die Zerstörung Jerusalems, das Weltende, seine Wiederkunft zum Gericht. Ihre spätere Erfüllung sollte für die Jünger eine glaubenstärkende Bestätigung seiner göttlichen Sendung sein und eine Bürgschaft für die Wahrheit seiner Lehre (Joh. 13, 19).

6. Dasselbe *gilt auch von den* Wundern, die er gethan hat; sie sollen ihn als den von Gott gesandten Messias beglaubigen (Luk. 24, 19; Ap. 2, 22; Joh. 5, 36; 10, 37—38; 20, 31) und der Welt seine in menschlicher Niedrigkeit verborgene Herrlichkeit offenbaren. Sie greifen unverkennbar in seine Amtswirksamkeit ein (Joh. 5 u. 6; Matth. 11, 20) und wollen die Herzen für das viel höhere geistliche Wunder der Heilung von der Sündenkrankheit vorbereiten und empfänglich machen. Christi Wunder überragen die der alttestamentlichen Propheten nicht bloß an Zahl und Mannigfaltigkeit, sondern auch darin, daß er sie nicht in fremder, sondern in eigener Kraft verrichtete. Ja er selbst ist als Mensch gewordener Gott das Wunder aller Wunder, dessen Wandel denn auch vollkommen mit seiner Lehre übereinstimmt; darum darf er denn auch wie kein anderer Prophet fordern, daß jedermann seinem Vorbild nachfolge und von ihm lerne (Joh. 13, 15; 8, 31—32; Matth. 11, 29; 1. Petri 2, 21; Joh. 6, 68). —

Der Rationalismus wollte, weil er die Wunder leugnet, von einem prophetischen Amte Christi nichts wissen; er redet statt dessen „vom Wandel Christi auf Erden", von Christi Beispiel und Tugendspiegel.

§ 28.

Das hohepriesterliche Amt Christi.

Das priesterliche Amt Christi (munus sacerdotale) ist diejenige Verrichtung des Welterlösers, nach welcher er stellvertretungsweise für die sündige Menschheit zu deren Versöhnung mit Gott ein vollgültiges Opfer gebracht hat, dessen Segensfrucht er fort und fort durch seine Fürbitte der Welt vermittelt und den Gläubigen zueignet.

Officium Christi sacerdolate est, quo Christus mediator et sacerdos novi testamenti exactissima legis impletione et sacrificio corporis sui nostri causa laesae justitiae divinae satisfecit et efficacissimas pro salute nostra preces Deo offert (Hollaz).

1. Der alttestamentliche Hohepriester (כֹּהֵן = vates, sacerdos) hatte mit der ganzen levitischen Priesterschaft das Amt eines Mittlers zwischen Gott und dem sündigen Bundesvolk (Num. 16, 5). Als oberster Inhaber des priesterlichen Amtes „nahete er sich zu Gott mit Opfern, war bei Gott mit seiner Fürbitte für das Volk und kehrte von Gott zum Volk zurück, es zu segnen." Um sich aber Gott nahen zu können,

mußte er zuvor geheiligt und gereinigt sein (Ex. 19, 5—6 u. 22). Nach göttlicher Bestimmung wurde er aus dem Stamme Levi genommen, welcher die priesterliche Würde erblich besaß, sodaß menschliche Wahl und Willkür ausgeschlossen blieb. Vor Einsetzung des ständigen Priesteramtes bekleidete in der Familie der Erstgeborne das Priesteramt (Gen. 49, 3). — Dem Volk gegenüber vertrat der Hohepriester Gott, denn er war der Wächter des göttlichen Gesetzes und der Spender des göttlichen Segens; Gott gegenüber vertrat er das Volk, für das er opferte und räucherte (betete). So gehörte denn zum priesterlichen Mittlergeschäft Opfern, Räuchern und Segnen. Im Mittelpunkt des jüdischen Kultus stand das **Opfer**, vor allen das große Sühnopfer, welches der Hohepriester am jährlichen Versöhnungsfeste für das ganze Volk darbrachte (Lev. 19). —

2. Wo noch im Menschen das sittliche Bewußtsein vorhanden ist, daß die Sünde von Gott trennt, daß sie Gottes strafende Gerechtigkeit herausfordert, da ist auch das Bedürfnis nach Vergebung der Sünde vorhanden und eine Ahnung, daß die Vergebung eine **Sühne** zur Voraussetzung hat, wodurch das gestörte Verhältnis zu Gott wiederhergestellt werden kann. Und so findet sich denn selbst bei den Heiden noch dies allgemein menschliche Bedürfnis nach Sühne, was sich schon in ihren selbsterdachten Bußübungen und besonders in ihrem Opferkultus kund giebt. Daß sich das Opfer (offerre = darbringen) als Mittel der Sühne in fast allen Religionen findet, ist eben ein Beweis dafür, wie sehr das menschliche Herz nach Versöhnung verlangt. Nun beruht aber das heidnische Opfer auf dem großen Irrtum, als bedürfe die Gottheit dieser Darbringung, und als könne sich der Mensch die Huld der erzürnten Gottheit durch Geschenke erkaufen, durch rein materielle Gaben, ohne sühneverlangende Herzensgesinnung (opus operatum), was die alttestamentliche Prophetie so scharf rügt (Mich. 6, 7—8; Jes. 1, 11 ff.; Jer. 7, 21 ff.; Ps. 50, 10 ff.; 51, 18). Das Heidentum, welches sich sogar zum Menschenopfer verirrt hat (Deut. 12, 31; Lev. 20, 2 ff.), besitzt in seinen Opfern nur noch kümmerliche Reste des von Gott gesetzlich geordneten Opfers. Aber auch dies alttestamentliche Opfer hatte an sich keine sühnende Kraft, es wies über sich selbst hinaus und war eine Verheißung auf das vollkommene Sühnopfer, was der gottmenschliche Mittler für die Sünden der Welt bringen sollte.

3. Den Schlüssel zum Verständnis des alttestamentlichen Opfers giebt uns Lev. 17, 11; dort heißt es: „Des Leibes Leben (Seele) ist im Blut, und ich habe es auf den Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnt (sühnend bedeckt לְכַפֵּר) werden, denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben" (sühnt mittels der darin wohnenden Seele). — Alles Opfer ist wesentlich Sündensühne. Vor dem Sündenfall konnte von einem Opfern keine Rede sein. Erst als der ursprüngliche Zusammenhang gestört war, und der Mensch also einer Versöhnung bedurfte, tritt das Opfer auf. Als Sündensühne ist auch das Dankopfer anzusehen; beruht es doch auf dem Bewußtsein, daß man als Sünder auf Gottes Wohlthaten keinen Anspruch machen könne, sondern den Tod verdient habe. Nun erleidet aber diese Strafe für den Sünder ein Tier, und zwar ein dem Menschen nahestehendes, reines und fehlerfreies Tier, auf

das der Opfernde durch Handauflegung seine Sünde gleichsam überträgt. Stellvertretend stirbt das Tier für den Menschen, und Gott nimmt diese Stellvertretung an. Doch ist hierbei das Versöhnende nicht das Töten an sich, sondern das entströmende Blut, in welchem des Tieres Seele Gott als Sühne dargebracht wird, — denn ohne Blutvergießen geschieht keine Versöhnung (Hebr. 9, 22). Dieses Blut wird aber mit Gott dadurch in Verbindung gebracht, daß es vom Priester an die Hörner des gottgeweihten Altars, bezw. an den Gnadenthron Gottes (Kapporeth) gesprengt wird. Desgleichen wird das Fleisch samt den Fettstücken des Opfertieres ganz oder zum Teil auf dem Altar verbrannt, damit es als Opfergabe zu süßem Geruch aufsteige dem Herrn (Lev. 1, 9). Gott aber sieht alles so an, als habe sich die im Blut wohnende Seele des Opfertieres schützend zwischen ihn und den Sünder gestellt und dessen Seele bedeckt. Nun ist ja die Opferung eines substituierten Tieres gewiß kein ausreichendes Äquivalent, um schon an sich Sündenvergebung bewirken zu können (Hebr. 10, 4), — giebt doch das Opfertier sein Leben nicht freiwillig in den Tod, und ist die Seele, welche im Blute des Tieres wohnt, ungleich geringer, als eine Menschenseele; darum mußte denn auch das Tieropfer fortgesetzt wiederholt werden. Nicht an sich hatte das Tieropfer eine sühnende Kraft, sondern insofern, als es hinwies auf das vollkommene Opfer des Lammes Gottes, das für uns sein Blut vergossen hat. Alle alttestamentlichen Opfer waren sozusagen nur Schuldscheine, welche erst von Christo, auf dessen Namen sie ausgestellt waren, eingelöst werden mußten. Sie waren ein Schatten von den zukünftigen Gütern (Hebr. 10, 1), eine Verheißung auf das vollgültige, satisfaktorische Opfer des großen Hohenpriesters, welches durch seine rückwirkende Kraft den alttestamentlichen Opfern erst ihren versöhnenden Wert giebt. Im Hinblick auf dies verheißene vollkommene Opfer war der mosaische Opferkultus genau geordnet.

Man unterscheidet bekanntlich blutige und unblutige Opfer. Die unblutigen Opfer sind teils Speisopfer, teils Trankopfer. Zu den Speisopfern (מִנְחָה) verwandte man feines Rohmehl, oder aus feinem Mehl gebackene Kuchen, die man mit Öl begoß und mit Weihrauch bestreute, oder Getreidekörner, geröstete Ähren und dergl. Alles dies mußte aber gesalzen sein (Lev. 2). Die Speisopfer wurden ganz oder nur teilweise verbrannt. Zu den Trankopfern (נֶסֶךְ), welche an die heidnischen Libationen erinnern, gebrauchte man Wein (Ex. 29, 40). Beide Opfer wurden stets in Verbindung mit blutigen Opfern gebracht; sie waren Dankopfer für den empfangenen Segen und zugleich eine Bitte um ferneren Segen.

Ungleich wichtiger sind die blutigen Opfer (זֶבַח). Zu ihnen gehören vornehmlich das Brandopfer, Dankopfer, Sündopfer und Schuldopfer. — 1. Das Brandopfer (עֹלָה, vergl. Ex. 29, 38; Lev. 1, 1 ff.; Num. 38, 3 ff.) will die Idee der steten Anbetung Gottes, die gänzliche Hingabe an ihn zum Ausdruck bringen. Darum durfte denn auch dies Opfer niemals aufhören. Jeden Morgen und jeden Abend wurde ein Lamm, und zwar ein männliches, geschlachtet und auf dem Brandopferaltar ganz verbrannt — daher auch Ganzopfer genannt —; selbst die Nacht über durfte das Brandopferfeuer nicht erlöschen (Lev. 6, 9). Das Blut des Brandopfers wurde rings um den Altar ausgegossen. Dies Opfer war das eigentliche Amtsopfer der Priester. — 2. Das Friedensopfer (שְׁלָמִים) oder, wie es Luther nennt, das Dankopfer (vergl. Lev. 7, 11 ff.; 3, 1 ff.) ruht auf dem Bestreben, das rechte Friedensverhältnis (שָׁלֹם) mit Gott zu erlangen, sich

Gott zu weihen, daher auch wohl Weihopfer genannt. Hierher gehört außer dem Lob- und Dankopfer auch das Gelübdeopfer und das freiwillige Opfer (Lev. 7, 16; 22, 18). Der äußere Ritus war derselbe wie beim Brandopfer; aber nur die Fettstücke kamen auf den Altar zum Verbrennen, während die Priester das rechte Schulterstück und die Brust erhielten (hiermit war das sog. „Heben und Weben" verbunden, Lev. 8, 27; 10, 15). Alles übrige Fleisch erhielt der Opfernde zu einem Familienmahl. Bei dieser feierlichen Opfermahlzeit erschien Jehovah als der Gastgeber, die Teilnehmer am Mahl als seine Gäste und das Mahl selbst als Unterpfand des Friedensverhältnisses mit Gott, dem man für empfangene Wohlthaten das gebührende Lob darbrachte. Ein besonderes Opfer dieser Art war das Passah (Ex. 12), das zugleich auch den Charakter eines Sühnopfers hatte. — 3. Das Sündopfer (חַטָּאת, Lev. 4, 1—5; 6, 25 ff.) wurde nur bei besondern Veranlassungen gebracht, und zwar sowohl für das ganze Volk, nämlich am großen Versöhnungstage und auch an andern Festen, als auch für einzelne Personen; es diente zur Wiederherstellung des gestörten Bundesverhältnisses mit Gott. In gewöhnlichen Fällen wurde das Blut des Opfertieres, welches hier auch ein weibliches sein konnte, gegen den Vorhang vor dem Allerheiligsten gesprengt und an die Hörner des Rauchaltars gestrichen, am großen Versöhnungstage aber zuerst 7 mal gegen den Gnadenstuhl (Kapporeth) gesprengt und dann ebenso vielmal an die Hörner des Brandopferaltars. Das Fett des Opfers wurde verbrannt, das Fleisch fiel den Priestern zu. War das Sühnopfer für einen Priester oder für das ganze Volk gebracht, so wurde der Rest des Opfertieres außerhalb des Lagers verbrannt (Lev. 16). — 4. Das Schuldopfer (אָשָׁם, Lev. 7, 1—10; 5, 14 ff.) diente zur Sühnung einer besondern Rechtsverletzung, womit zugleich ein irdischer Schadenersatz verbunden war. Das Opferritual war so ziemlich dem des Brandopfers gleich. Der Widder, welcher geopfert wurde, mußte dem zu sühnenden Schaden an Wert entsprechen.

4. In Christo hat das levitische Opfer und Priestertum sein Ziel und Ende gefunden (Hebr. 9, 11—26; 1. Kor. 5, 7). Er ist der wahre, der absolut vollkommene, der große Hohepriester (ἀρχιερεὺς μέγας, Hebr. 4, 14; 2, 17; 5, 1—5; 7, 26—28), der melchisedekische Priester (Hebr. 7), der alle andern überragt, und in dem sich alles erfüllt hat, was das Vorbild des levitischen Priestertums nur abschattete. Er war aus den Menschen genommen (Hebr. 5, 1 ff.), um als Mensch seine Brüder vertreten zu können (Hebr. 2, 17); aber kein sündhafter Mensch war er, wie jene, sondern heilig, unschuldig und unbefleckt und von den Sündern abgesondert (Hebr. 7, 26—27; 9, 27), sodaß ihm nicht not war, zuerst für eigne Sünde Opfer zu thun. Er war der erstgeborne, der eingeborne Sohn Gottes (Hebr. 1, 6), der Gottmensch, welcher sich dem Vater nahen durfte wie kein anderer (Heb. 9, 24). Er war Priester und Opfer zugleich, er hat sich selbst geopfert als Gottes Lamm (1. Petr. 1, 19; Off. 5, 6) und mit seinem Gottesblut (1. Johs. 1, 7; Ap. 20, 28) die ganze Welt (Kol. 1, 20; Eph. 1, 7; Röm. 5, 9; Hebr. 13, 12) von Sünden rein gemacht und mit Gott versöhnt, was kein anderes Opfer vermochte (Hebr. 9, 13—14). Sein einmaliges Opfer am Kreuz (Hebr. 9, 25—26; 10, 11—15; 1. Ptr. 3, 18) gilt für alle Zeit, und aller Opferdienst hat fortan ein Ende, sodaß es keines weitern Opfers und Priesters mehr bedarf (vergl. kath. Meßopfer).

5. Sein hohepriesterliches Amt setzt aber der Herr auch nach seiner Himmelfahrt fort. Denn wie er schon während seines Erdenlebens die Seinen fürbittend auf dem Herzen trug, was insbesondere sein hohepriesterliches Gebet bezeugt (Johs. 17), wie er noch am Kreuze selbst für seine Feinde betete (Luk. 23, 34), so ist er noch immer als unser **Fürsprecher** beim Vater thätig (1. Johs. 2, 1; Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34) und segnet uns mit geistlichem Segen in himmlischen Gütern (Eph. 1, 3; Luk. 24, 50—51; Ap. 3, 26; Johs. 16, 7; 20, 22—23; Hebr. 8, 1—2). Im Wort und Sakrament ist er geschäftig, sich ein priesterliches Volk zu

sammeln, welches geistliche Opfer bringt, die Gott gefällig sind (1. Petr. 1, 2, 9 u. 24; Röm. 12, 1; Eph. 5, 2; Hebr. 10, 19—24; 4, 14).

I. **Satisfactio.** Das hohepriesterliche Amt Christi steht so recht im Mittelpunkt seines Erlösungswerkes, und darum auch im Mittelpunkt der ganzen heiligen Schrift, insbesondere des Neuen Testaments*). Schon bei den Propheten des Alten Bundes kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß nicht die Tieropfer den Sünder versöhnen können, sondern daß dazu ein vollkommenes Opfer nötig sei. In ihren Weissagungen reden sie vielfach von einem leidenden Messias (Ps. 22), von einem Knecht Gottes, welcher die Sünden der Welt tragen und durch seinen Tod büßen wird (Jes. 53), und welcher nach vollbrachtem Erlösungswerk aus seiner Niedrigkeit wieder zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit emporsteigen wird (Jes. 53, 8 ff.). Man vergl. mit Ps. 22 und Jes. 53 z. B. Ps. 41, 8—10; 69, 22; Jes. 50, 6; 43, 24—25; Dan. 9, 24—27; Mich. 6, 3 ff.; Sach. 11, 12; 12, 10; 13, 7; 3, 8—10; 9, 9—11; 31, 1; Jer. 23, 5—6; Jes. 60, 1—6, sowie auch besonders das Protevangelium Gen. 3, 15: den Schlangenzertreter wird die Schlange in die Ferse stechen; ferner die vielen alttestamentlichen Typen auf Christum: Melchisedek (Ps. 110; Hebr. 7), Isaaks Opferung (Hebr. 11, 19), Joseph, Moses, die eherne Schlange (Johs. 3, 14—15), Josua (Hebr. 4), Jonas (Matth. 12, 40), das jährliche Passahlamm (1. Kor. 5, 7) u. a. — Gleicherweise ist Christi Leiden auch von Simeon (Luk. 2, 34 f.) und vom Täufer Johannes vorausverkündigt; letzterer bezeichnet Christus als das Lamm Gottes (*ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, Johs. 1, 29, vergl. 1. Petr. 1, 19; Off. 5, 6 ꝛc.).

Aber auch Christus selbst hat wiederholt auf sein bevorstehendes Leiden und Sterben hingewiesen (Matth. 16, 21; 17, 22; 20, 18; 26, 1—2) und es als eine Sühnethat für die Sünden der Welt bezeichnet (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*; Johs. 10, 11 u. 15: *ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*). Und zwar giebt er sein Leben freiwillig hin (Johs. 10, 18), er heiligt sich selbst für die Seinen zu einem Opfer (Johs. 17, 19: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν*), denn nach Gottes ewigem Liebesrat muß er ans Kreuz erhöht werden (Johs. 3, 14; 8, 28), und es muß alles geschehen, was Moses und die Propheten über die Leiden des Messias geweissagt haben (Luk. 24, 44 ff.). Ebenso spricht es der Herr in den Einsetzungsworten des Nachtmahles aus, daß sein Blut vergossen werde für**) viele zur Vergebung der Sünden (Matth. 26, 26; Mark. 14, 24; *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον*), und daß sein Leib gebrochen werde (*ὑπὲρ ὑμῶν*, Luk. 22, 20; 1. Kor. 11, 24).

Daß alle diese Vorausverkündigungen ihre Erfüllung gefunden haben und das von den Propheten entworfene Bild eines leidenden Messias dem Leben Jesu vollkommen entspricht, das bezeugen uns, nachdem das Heilswerk

*) Am eingehendsten und mit besonderer Bezugnahme auf den alttestamentlichen Opferkultus wird das mittlerische Versöhnungswerk des Erlösers im Hebräerbrief behandelt; derselbe führt den Nachweis, daß Christus *der wahre Hohepriester ist, in welchem das* unvollkommene levitische Opferwesen und Priestertum seine Erfüllung und Vollendung gefunden hat.

**) Man beachte die Bedeutung der verschiedenen Präpositionen *ἀντί*, *ὑπέρ* und *περί*: *ἀντί* = anstatt (das stellvertretende Moment wird hier am nachdrücklichsten hervorgehoben); *ὑπέρ* = zum Besten für (den, welchem der Erfolg, die Frucht zu gute kommt); *περί* = in Bezug auf (Gott wird durch den Mittler versöhnt in Bezug auf die Sünde oder den Sünder).

vollbracht war, die **Apostel** in der ausgiebigsten Weise. Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene ist der wesentliche Inhalt ihrer Predigt (1. Kor. 1, 23; 2, 2; 15, 3), und das Kreuz ist ihnen der Inbegriff aller Heilswirkungen (Gal. 6, 14; Eph. 2, 16; 1. Kor. 1, 17—18). Im Einzelnen aber betrachten sie das mittlerische Versöhnungswerk unter verschiedenen Gesichtspunkten, indem sie bald die eine, bald die andere Seite desselben besonders hervorheben. Vorzugsweise fassen sie es als eine freiwillige Gehorsamsthat, als eine stellvertretende Rechtsleistung, und als ein satisfaktorisches Opfer auf. Alle diese Auffassungsweisen hängen aufs engste zusammen, sie greifen in einander ein und gipfeln im Begriff des Opfers*).

a) Das heilsmittlerische Werk Christi ist eine **freiwillige Gehorsamsthat.** Analog der Unterscheidung zwischen unblutigen und blutigen Opfern kann man einen thätigen und einen leidenden Gehorsam in Christo unterscheiden. Nach seinem thätigen Gehorsam (obedientia activa) hat sich Christus, obwohl Herr des Gesetzes, demselben freiwillig unterstellt, um es an unserer Statt zu erfüllen und den Forderungen desselben Genüge zu leisten (Gal. 4, 4—5; Johs. 5, 20; Röm. 5, 18—19; Matth. 5, 17). Nach seinem leidenden Gehorsam (obedientia passiva) hat er den Fluch des Gesetzes auf sich genommen und die Strafe, die wir als Übertreter des Gesetzes hätten leiden sollen, für *uns gebüßt* (2. Kor. 8, 9; Hebr. 5, 7—8; Jes. 53, 4—6; Gal. 3, 13: *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*; Phil. 2, 8).

So hat er im Gehorsam gegen den göttlichen Gnadenratschluß an unserer Statt den Forderungen des Gesetzes Genüge geleistet und stellvertretend eine vollkommene Genugthuung für die Sünden der ganzen Welt Gott dargebracht (satisfactio), sodaß Gott in ihm, welcher als 2. Adam das Haupt und der Repräsentant der Menschheit ist, und um seines Gehorsams willen, nun auch die Menschheit selbst wieder mit Wohlgefallen anschauen kann (Eph. 1, 6). — Es ist aber derselbe Gehorsam, den das ganze heilsmittlerische Werk umschließt, nur daß er sich nach zwei Seiten hin kund giebt: im Thun und im Leiden. War doch das ganze Erdenleben des Erlösers eine Kette von Leiden, Anfechtungen und Kämpfen mit dem Satan und seinen Organen, in denen er reichlich das Elend des menschlichen Geschlechtes, die Folge und Wirkung der Sünde zu erfahren hatte. Alles, was der Mensch gewordene Gottessohn in seiner Niedrigkeit that, sein ganzes heiliges Leben, war eben ein Beweis von Gehorsam, den er leidend lernte und bethätigte (Hebr. 5, 8; Phil. 2, 8). Sein Leiden und Sterben aber war das größte Werk seines Mittleramtes, in welchem sein Gehorsam den Höhepunkt erreichte. Schon als sündloser Mensch, als zweiter Adam,

*) So gebrauchen sie denn für dieselbe Sache verschiedene Bezeichnungen wie *ὑπακοὴ τοῦ ἑνός*, Röm. 5, 19; *ἱλασμός* = propitiatio, expiatio, Versöhnung im Sinne des Gottgnädigmachens, zur Beschwichtigung des göttlichen Zornes, 1. Johs. 2, 2; Röm. 3, 25; Hebr. 2, 17; — *καταλλαγή* = reconciliatio, Sinnesveränderung, Versöhnung zur Wiederherstellung der Friedensgemeinschaft mit Gott, Beseitigung der menschlichen Feindschaft gegen Gott, die fortdauernde Folge des *ἱλασμός*, Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 18—20; Kol. 1, 20—21; — *λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, ἀντίλυτρον* = redemtio, Erlösung, Befreiung von einem Übel, Loskaufung aus einer Gefangenschaft, Luk. 1, 68; Kol. 1, 14; Hebr. 9, 12; 1. Tim. 2, 6; Tit. 2, 15; *λύτρον* = Lösegeld, Matth. 20, 28. Die gleiche Bedeutung hat auch *ἐξαγόρασις, ἀγόρασις, ἀγοράζειν* Gal. 3, 13; Ap. 5, 9; — *σωτηρία, σώζειν* = servare, heilen, gesund machen, *σωτήρ* = Heiland, Johs. 3, 17; Ap. 4, 2; — *ῥύεσθαι* = eripere retten, aus einer feindlichen Gewalt reißen, Matth. 6, 13; Röm. 7, 24. — Alle diese Ausdrücke hängen mit dem Begriff des Opfers zusammen.

konnte der Herr gar nicht anders, als dem Vater gehorsam sein (Johs. 4, 34; 6, 38; Hebr. 10, 7 ff.). Aber als bloßer Mensch ohne Sünde würde sein Gehorsam nicht imstande gewesen sein, den ganzen Ungehorsam der sündigen Welt zuzudecken. Dagegen hatte sein gottmenschlicher Gehorsam unendlichen Wert (Ap. 20, 28), daß er den Fluch des Gesetzes von uns nahm (Gal. 3, 13), indem er unsern Ungehorsam (*παρακοή*) durch seinen Gehorsam (*ὑπακοή*) sühnte und so uns die Rechtfertigung des Lebens erwarb (Röm. 5, 18—19). Vornehmlich aber bewies er darin seinen Gehorsam, daß er, obwohl ohne Sünde, die Strafe für unsere Sünde (Gesetzesübertretung) nach Gottes Rat und Willen stellvertretend trug und so mit seinem Todesleiden Gotte und dem göttlichen Gesetz Genüge leistete (Jes. 53; Phil. 2. 8). Und das that er freiwillig (Johs. 10, 18), ohne von Gott dazu genötigt zu sein; ist doch sein Wille mit dem des Vaters identisch (Johs. 5, 19; 18, 11; Matth. 26, 39). So ist denn Christi Tod ein aus freier Liebe zu seinem himmlischen Vater und zu seinen irdischen Brüdern geschehene Gehorsamsthat der Hingabe seines Lebens zur Erlösung für viele. Sein Gehorsam hat darum sühnende, heilsmittlerische Kraft, und zwar nicht bloß sein leidender, sondern auch schon sein thätiger Gehorsam*).

Vergl. Luther (Kirchenpost., Erl. Ausg. VII, 282): „Auf daß wir aber desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum 1. unter die Werke des Gesetzes. Er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern und reinigen; er ist Vater und Mutter unterthan gewesen und dergleichen; und ist's doch nicht schuldig gewesen, denn er war ein Herr über alle Gesetze. Er hat's aber williglich gethan . . . Zum andern hat er sich auch gethan unter die Strafe und Pein des Gesetzes williglich. Hat nicht allein die Werke gethan, die er nicht schuldig war zu thun, sondern hat auch gelitten die Strafe willig und unschuldig, so das Gesetz dräuet und urteilet über die, die es nicht halten."

b) Das Heilswerk Christi ist aber auch als **stellvertretende Rechtsleistung** aufzufassen. Durch die Sünde hatte sich der Mensch von Gott losgerissen und entfernt, er hatte sich in einen feindlichen Gegensatz zu Gott gestellt und sich in die Gewalt eines andern Herrn begeben, dem er diente; er war in die Knechtschaft des Satans und der Sünde geraten. Dadurch war die Ehre der göttlichen Majestät verletzt. Verdankte doch der Mensch alles, was er war und hatte, Gott allein, der es so gut mit ihm gemeint; aber das Geschöpf hatte seinem Schöpfer alle Liebe mit schnödem Undank und Ungehorsam vergolten. Da konnte Gottes Wohlgefallen nicht mehr auf den Menschen ruhen, vielmehr mußte sich seine Gnade in Ungnade, seine Liebe in Zorn verkehren. Seine Heiligkeit und Gerechtigkeit nötigten ihn, die große Sündenschuld entsprechend zu bestrafen (justitia vindicativa), denn die Sünde fordert Sühne, daß Gottes Zorn gestillt und der Gerechtigkeit Genüge geleistet werde (Hos. 2, 19—20; Jes. 1, 27; 59, 17; 40, 2; Röm. 5, 9; 3, 25; 1. Thess. 1, 10). Sollte dies in der Weise geschehen, wie es Gott selbst angedroht hatte (Gen. 2, 17), so hätte der Sünder den Tod, der Sünden Sold, erleiden müssen. Damit hätte aber Gott nicht nur sein eignes Werk vernichtet, sondern auch den Sünder für immer in die Gewalt des Satans gegeben. Dies erlaubte weder seine eigne Ehre, noch seine Liebe zu den Sündern. Gott mußte also ein Mittel suchen, durch

*) Dagegen wollen Thomasius u. a. das Gesamtwerk des Erlösers unter den Gesichtspunkt des leidenden Gehorsams stellen und den thätigen als noch in besonderer Weise stellvertretend nicht gelten lassen trotz Matth. 3, 15; 5, 17; Röm. 5, 10 u. 18—19 u. a. m.

welches beiden, seiner Gerechtigkeit und seiner Liebe Genüge geschehen könnte. Weil aber nach Gottes Heiligkeit ohne Blutvergießen keine Versöhnung möglich ist, weil ferner das Menschengeschlecht selbst außer stande war, eine genügende Sühne zu bringen, ließ Gott für dasselbe stellvertretungsweise seinen eingebornen Sohn eintreten, welcher als Mensch gewordener Gott sterben und doch leben, mithin eine vollgültige Sühne leisten konnte (Röm. 3, 25: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, — das an die Kapporeth gebrachte Opferblut war die Versöhnung = *ἱλασμός* des Volkes, sodaß Gottes Zorn weichen mußte, vergl. Hebr. 9, 5; 2, 17). Christus aber ist freiwillig für uns eingetreten, hat sich aus freier Liebe an unsrer Statt und zu unserm Heil in den Tod gegeben (1. Petr. 3, 18: *περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*) und so die auf uns liegende Schuld gebüßt, die Strafe getragen (Jes. 53, 5). Für uns ward er zur Sünde gemacht (2. Kor. 5, 21), da ihn Gott in das Reich der Sünder eintreten ließ, ihm die Gesamtschuld aller Menschen imputierte und sie an ihm heimsuchte; für uns ward er ein Fluch (Gal. 3, 13), indem er am Holz des Kreuzes den Fluch des Gesetzes zu erfahren hatte. Dorthin hat er unsere Sünde hinaufgetragen (1. Petr. 2, 24), damit sie Gott an seinem Fleische verdamme und strafe (Röm. 8, 3); dort hat er sein Blut als Lösegeld (*λύτρον* Matth. 20, 28; 1. Tim. 2, 6) für unsere Sündenschuld vergossen und so der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet. Sein Leiden war ein stellvertretendes Genugthuungsleiden sowohl für die Sünde selbst als auch für deren Folgen. Er hat für uns die Schuldzahlung geleistet und uns so mit Gott versöhnt (Röm. 5, 10; Kol. 1, 20) und gerecht gemacht (Röm. 5, 16 ff.); denn die Folge der Sühne ist Versöhnung und Erlösung (reconciliatio et redemptio), ist die Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Durch Christi vergossenes Blut ist unser Schuldbrief zerrissen und ans Kreuz geheftet (Kol. 2, 14), unsere Schuldhaft ist gelöst (Kol. 1, 13), und wir sind frei, sind aus der Knechtschaft der Sünde, aus der Obrigkeit der Finsternis errettet. So hat uns Christus erlöst, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels, der durch den Herrn besiegt und entwaffnet ist (1. Johs. 3, 8; Hebr. 2, 14; Gen. 3, 15).

Schon im Protevangelium war der Weibessame als der Schlangenzertreter bezeichnet, und auch im Neuen Testament erscheint das Erlösungswerk Christi durchweg als siegreicher Kampf mit dem Teufel, der sich ihm schon bald nach seinem Amtsantritt als Versucher nahte (Matth. 4). Satan hat alles aufgeboten, das Erlösungswerk zu hindern und den Sohn Gottes zum Ungehorsam gegen den Vater zu verleiten. Wußte er doch, daß Christus gekommen war, das Reich der Finsternis zu zerstören (1. Johs. 3, 8) und die Welt aus Satans Gewalt zu befreien (Luk. 13, 32; 9, 1). Dem wollte er entgegenarbeiten. Und so reizte Satan die Juden gegen den Herrn und sein Reich auf (Johs. 8, 44; Off. 2, 10), gab dem Judas den Verrat ins Herz (Luk. 22, 3) und brachte schließlich den Sohn Gottes ans Kreuz (Johs. 14, 30; Hebr. 2, 18). Satan hat Christum gemordet und seinen ganzen Zorn an ihm ausgelassen. Und Gott hat es nicht gehindert*), daß Satan seinen Sohn

*) Vergl. § 6, betr. permissio etc.

tötete; sollte doch nach Gottes Rat und Willen Christus für uns sterben (ἔδει παθεῖν, Luk. 24, 44—46). Aber während Gottes Wille auf unsere Erlösung zielte, war des Teufels Wille auf Christi Vernichtung gerichtet. Doch nur scheinbar erreichte Satan seinen Willen; denn gerade indem er den Sieg über den Sohn Gottes zu feiern meinte, ward er gerichtet und besiegt (Johs. 12, 31; 16, 11) mit seinem ganzen Reich (Kol. 2, 15; Hebr. 2, 14). Christi Tod war der Sieg über Satans Macht und brachte uns die Erlösung aus des Teufels Gewalt. Christi Blut hat den Zwiespalt zwischen Gott und Mensch wieder aufgehoben (Eph. 2, 14 ff., ἀποκαταλλαγή), und Gott hat mit uns Friede gemacht (Kol. 1, 20, an Stelle der ἔχθρα, des Zornes Gottes, ist nun εἰρήνη getreten), kurz, es ist uns durch Christi stellvertretendes Strafleiden unsere Sündenschuld und Strafe abgenommen (negativ), und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erworben (positiv).

An diesem Orte mögen gleich zwei Fragen zur Erörterung kommen, welche man so oft gegen die satisfaktorische Versöhnungslehre aufgeworfen hat, nämlich: wie es sich mit Gottes Heiligkeit reime, daß Gott an einem Unschuldigen die Sündenschuld der ganzen Welt strafe? und ferner: wie das von Christo erduldete Strafleiden, das doch ein zeitliches war, ein vollgültiges Lösegeld für die ewigen Strafen, die wir verdient hatten, habe sein können? — Hierauf ist zu antworten: Christi Leiden und Tod war eine freiwillige Gehorsamsthat, die er stellvertretend aus freier Liebe für die Sünder auf sich nahm. War nun auch das von ihm erduldete Strafleiden extensiv ein zeitliches, so war es intensiv ein unendlich schweres (Ps. 22; Matth. 26, 39 ff.) und ein unendlich wertvolles, sodaß es vollkommen die Sünden der ganzen Welt aufwog. Christi Todesleiden war die Erduldung der Höllenstrafen, die wir verdient hatten. Wohl starb nur Einer für alle (2. Kor. 5, 15: εἷς ὑπὲρ πάντων), aber dieser Eine repräsentierte das ganze Menschengeschlecht, sodaß wir alle in ihm, in seiner Person, den verdienten Tod erlitten, und er für jeden einzelnen Sünder den Tod schmeckte (Hebr. 2, 9). Nicht der Mensch Jesus war es, sondern der Gottmensch Christus (vergl. communicatio naturarum et idiomatum), welcher den Tod erlitt, und zwar als etwas ihm völlig Fremdes, also unendlich schwerer, als ein sündiger Mensch des Todes Schrecken kostet. Mit seinem Tode schmeckte der sündlose Gottessohn den ganzen Zorn Gottes, der auf dem abgefallenen Menschengeschlechte lag. Dieser Todesfluch ruhte so schwer auf ihm, daß sein Schweiß wie Blutstropfen*) auf die Erde fiel (Luk. 22, 44), daß er vor dem Tode zurückbebte und den Vater um Verschonung anflehte (Luk. 22, 42; Hebr. 5, 7; Christus hat zwei Willen), daß er der Stärkung eines Engels bedurfte. Zermarterte doch die Schwere seiner Leiden nicht bloß seinen sündenreinen Leib, sondern auch seine heilige Seele, bis zur Spitze der Gottverlassenheit. Gottesblut war es (1. Johs. 2, 7), welches zur Erlösung der Welt geflossen ist; das konnte wohl ein vollkommen ausreichendes Äquivalent, eine ausreichende Rechtsleistung für die Sünden der ganzen Welt sein,

*) „Nicht blutähnlich, sondern wirkliches Blut war sein Schweiß, und dies ergoß sich so reichlich, daß es wie in geronnenen Tropfen auf die Erde fiel“ (Besser).

mit welcher der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes Genugthuung geleistet wurde.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß bei dem satisfaktorischen Erlösungswerk Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe zusammenwirkten. Denn wenn auch die vindicative Gerechtigkeit Gottes im Vordergrunde steht, so vollzieht sie sich doch in der Liebe (Johs. 3, 16; 10, 15; 15, 13; Röm. 8, 32; Gal. 2, 20). Gott hält Gericht über die sündige Menschheit, aber er steigt selbst in das Gericht hinab; denn indem er seinen Sohn in den Tod giebt, vollzieht er die Strafe an sich selbst (2. Kor. 5, 19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ). Schon im Alten Bunde stand es fest, daß Zion durch Recht (= Strafgericht der göttlichen Gerechtigkeit) erlöst werden müsse (Jes. 1, 27, 40, 2), und daß die Verlobung Gottes mit seinem Volke einerseits durch Gerechtigkeit und Gericht, andererseits aus Gnaden und Barmherzigkeit geschehen solle (Hos. 2, 19). Dasselbe gilt auch vom neutestamentlichen Erlösungswerk; auch hier vereinigt sich die göttliche Liebe mit der göttlichen Heiligkeit. Leider läßt die Anselm'sche Satisfaktionstheorie die Liebe Gottes gegen die Gerechtigkeit Gottes etwas zu kurz kommen, indem sie in allzu abstrakter, einseitiger Weise das juridische Moment betont. Vergl. später. —

Wie kein anderer hat Luther die stellvertretende Genugthuung, welche Christus für uns geleistet hat, betont. Christi hohepriesterliches Amt steht so recht im Mittelpunkt seiner Lehre, sodaß er's immer wieder hervorhebt: Für uns hat er gelitten, für uns ist er gestorben; nicht durch des Gesetzes Werk wird der Mensch gerecht, sondern allein durch Christi Verdienst, der für uns die Schuld bezahlt und uns mit Gott versöhnt hat. So sagt er z. B. in einer seiner Passionspredigten (Erl. A. 4, 449 ff.): „Wir, unserer Sünde halb, sind ein Fluch und in Gottes Ungnade. Christus, der eingeborne Sohn Gottes, ist voller Gnade und Wahrheit. Wie kommt er nun an das Holz? warum wirft er sich unter den Fluch Gottes? warum läßt er sich kreuzigen? Um unseretwillen, spricht Paulus: Er ist für uns ein Fluch worden, er hat Gottes Zorn getragen, und für unsere Sünde bezahlen wollen." Auch hebt Luther die Notwendigkeit und den unendlichen Wert der stellvertretenden Genugthuung Christi hervor, wenn er u. a. sagt: „Es muß so große Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist." Ferner: „So aber Gottes Zorn von mir genommen und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden; denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen. Nun hat für den ewigen, unwiederbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Statt trete, unsere Sünde auf sich nehme und als selbst schuldig dafür antwortet" 2c. (K.-Post. Erl. A. 11, 317.)

c) Im engsten Zusammenhange mit dieser zweiten Auffassung steht die dritte, welche das Versöhnungswerk Christi und dessen Selbsthingabe in den Tod unter dem Gesichtspunkte eines **stellvertretenden Sühnopfers** darstellt. Wie bereits erwähnt wurde, sind alle Opfer des Alten Testaments schattenhafte Vorbilder auf Christi Opfer, in welchem sie ihre Erfüllung finden. Wenn der Täufer Johannes den Heiland als *ἄμνος τοῦ θεοῦ* bezeichnet (Joh. 1, 27), welches der Welt Sünde trägt, so will er ihn damit ohne Zweifel als Antitypus des alttestamentlichen Passahlammes bezeichnen; als solcher erscheint der Herr auch Joh. 19, 33; 1. Kor. 5, 7; 1. Petri 2, 24. Und in der That trägt Christus, welcher am Passahfest gekreuzigt wurde, deutlich das Gepräge des wahren Osterlammes. Nach Ex. 12, 5 ff. mußte das Passahopfer ein Lamm sein, und zwar ein männliches, ohne Fehl, unter einem Jahr, es mußte von der Herde abgesondert

sein, zwischen Abends geschlachtet und an kreuzweise befestigten Holzspießen im Feuer gebraten werden, es durfte ihm kein Bein gebrochen werden und mußte bei der Passahmahlzeit ganz aufgezehrt werden mit bittern Kräutern; mit dem Blute desselben aber wurde die Oberschwelle der Thür bestrichen. Alles dies hat in Christo, dem rechten, dem urbildlichen Osterlamm, seine Erfüllung gefunden. Er ist das Lamm Gottes (Joh. 1, 29; Jes. 53, 4), ist aus dem männlichen Geschlecht genommen (Jes. 7, 14; 9, 6; Zach. 6, 12; Joh. 1, 30), ist fehlerfrei (1. Petri 1, 19; Hebr. 7, 26) und von den Sündern abgesondert, ist in der Blüte seiner Jahre gestorben, hat im Feuer des Zornes und der Liebe Gottes für uns gelitten, denn auf ihm lagen unsre Sünden (2. Kor. 5, 21), für uns ist er geschlachtet (1. Kor. 5, 7; Off. 5, 6) und auf dem Altar seines Kreuzes geopfert, dorthin hat er unsere Sünde hinaufgetragen an seinem Leibe (1. Petri 2, 24), doch durfte ihm kein Bein gebrochen werden (Joh. 19, 36); mit seinem für uns vergossenen Blute hat er uns besprengt und gereinigt (1. Petri 1, 2; Hebr. 12, 24; 1. Joh. 1, 7) und aus der Gewalt des höllischen Würgeengels befreit, und im heiligen Abendmahl, welches er bei der Feier des letzten Osterlammes einsetzte, giebt er uns noch immer sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken zur sakramentlichen Versiegelung unserer Erlösung (Joh. 6, 54; Matth. 26, 26 f.).

So hat denn in Christo das alttestamentliche Passah seine Erfüllung gefunden, aber nicht bloß dieses, sondern alle Blutopfer des Alten Bundes; alle Sünd- und Schuldopfer, zumal das Sühnopfer des großen Versöhnungstages, finden in Christi Opfer ihr Ziel (vergl. Hebr. 5 u. 7—9 u. 10). Er, der Opfer und Priester zugleich ist, hat sich selbst geopfert, hat sich selbst für uns dargegeben als Opfergabe und Schlachtopfer (*προσφορὰ καὶ θυσία*, Eph. 5, 2), Gott zum süßen Geruch. Vollzog sich schon im alttestamentlichen Opfer eine Hingabe des Menschen an Gott, eine Selbsthingabe, welche sich im Auflegen der Hand auf das Opfertier kund gab (*ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς*) und das Opfer erst vor Gott wertvoll machte (vergl. Ps. 50, 8 ff. u. a.), so ist dies bei Christi Opfer in vollkommenster Weise geschehen; es ist die höchste Gehorsamsthat (Hebr. 5, 7; 9, 14; 10, 5—10), eine freiwillige Selbstdargabe. Darum kann denn auch Christi für uns vergossenes Blut die volle gottversöhnende Sühne*) geben. Dies sein Blut hat der Herr in das himmlische Heiligtum Gott als Sühne dargebracht (Hebr. 9, 12—14), gleich wie der alttestamentliche Hohepriester mit dem Opferblut in das Allerheiligste ging, um es zur Versöhnung des Volkes an die Kapporeth zu sprengen; Gott aber hat das Blut Christi, welches noch immer für uns redet, als vollgültige Sühne angenommen (Hebr. 12, 24). So ist denn die Wirkung des mittlerischen Sühnopfers unsere Versöhnung (*καταλλαγή*).

„Durch sein heiliges und teures Blut, sagt Luther (Erl. A. 50, 404), am Kreuz vergossen, hat unser lieber Herr J. Chr. bezahlet alle unser Schuld, ewigen Tod und Verdammnis, darin wir unser Sünde halben stecken. Dasselbe Blut Christi vertritt uns bei Gott, und rufet für uns ohn Unterlaß zu Gott: Gnade, Gnade! vergieb, vergieb! Ablaß, Ablaß! Vater, Vater! und erwirbt uns Gottes Gnade, Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit und Seligkeit. So rufet das Blut Jesu Christi, unsers einigen Mittlers und Fürsprechers, ohn Aufhören und für und für, also, daß Gott der Vater solchs seines

*) Man beachte wohl, nicht der Mensch, sondern Gott versöhnt; Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt der Sühnung; das Objekt ist die Sünde, vergl. Hebr. 2, 17; 2. Kor. 5, 19: Gott versöhnte sich die Welt.

geliebten Sohnes Rufen und Fürbitt für uns ansiehet, und uns armen, elenden Sündern gnädig ist. Denn er kann an uns keine Sünde sehen, ob wir schon voller Sünde stecken, ja eitel Sünde sind, inwendig und auswendig, an Leib und Seel, vom Schädel bis auf die Fersen; sondern siehet allein das teuer, köstliche Blut seines lieben Sohnes, damit wir besprengt sind. Denn dasselb Blut ist der gülden Gnadenrock, damit wir angezogen sind, und darin wir vor Gott treten, daß er uns nicht anders ansehen kann noch will, denn als wären wir der liebe Sohn selbst, voll Gerechtigkeit, Heiligkeit und Unschuld."

Sämtliche oben beschriebenen Momente der Satisfaktionslehre kommen auch in den lutherischen Bekenntnissen zum Ausdruck.

a) Die freiwillige Gehorsamsthat: Gott hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, da Christus ein Fluch für uns ward; sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt (Apol. S. 118, 58). — Christi Gehorsam erstreckt sich aber nicht bloß auf sein Leiden und Sterben, sondern auch darauf, daß er sich freiwillig an unserer Statt unter das Gesetz gestellt und dasselbe vollkommen erfüllt hat. Durch seinen Gehorsam im Thun und Leiden, im Leben und Sterben (agendo et patiendo, in vita et morte sua) hat er für uns genug gethan (Konf.-Form. 612, 15). — Dieser sein Gehorsam wurde von beiden Naturen geleistet, (tota totius personae Christi obedientia; vergl. Konf.-Form. 622, 56; 527, 3; 611, 4; 623, 58), ganz besonders auch von der göttlichen (683, 44). — Der Gehorsam, den Christus dem Vater von seiner Geburt an bis in den allerschmählichsten Tod für uns geleistet hat, wird den Gläubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet (tota et perfectissima obedientia est nostra justitia, Konf.-Form. 614, 22; 611, 4). — So hat denn Christus den Fluch des Gesetzes für uns auf sich genommen und getragen; damit hat er alle unsere Sünde gebüßt und bezahlt, daß wir Gnade und Vergebung erlangen, wenn wir glauben (Konf.-Form. 637, 20). —

b) Stellvertretende Rechtsleistung. Grimmig ist Gottes Zorn (horrenda ira) gegen den Sünder (Konf.-Form. 593, 21) — und wenn Gott uns in seiner Zorneswage wiegt, sinken wir mit unserer Schüssel zu Grunde; aber wenn Gottes Tod, und Gott gestorben, in der Wagschüssel liegt, so sinket er unter, und wir fahren empor, als eine leichte, ledige Schüssel (Konf.-Form. 683, 44, aus Luthers Schrift: Von den Concilien). — Gottes Zorn wird allein gestillt durch Christus, der unser mediator et propitiator ist (Apol. 95 u. 101). — Subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est; ipse est propitiatio (Apol. 118, 58). — Wir haben nur propter satisfactionem Christi einen versöhnten Gott, nicht durch unsere Werke (Apol. 117 ff.; 274, 17). Durch Werke kommt unser Gewissen nicht zum Frieden (A. Konf. S. 45), die können Gottes Zorn nicht stillen (Apol. 101; 123), die sind wie ein Federlein gegen einen Sturmwind zu rechnen (Apol. 195). — Aber Christi Verdienst (merita) hat für uns die Schuld bezahlt, und das wird uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, wird unser eigen, so wir nur an ihn glauben (Apol. 226, 19; 95; 261, 55; 228, 31). — Sein Blut und Verdienst ist der Schatz, durch welchen die Sünde bezahlt ist (Ap. 96, 53; 97, 58). — Sein Tod ist aber nicht allein eine Genugthuung für die Sündenschuld, sondern auch für die Sündenstrafe, denn er ist die rechte Bezahlung für den ewigen Tod (Apol. 193, 43; 195), sodaß es keiner andern Satisfaktionen, wie z. B. Fegefeuer, mehr bedarf. Auch aus der Gewalt des Teufels hat uns Christi Tod und Blut errettet, kurz ab omni et peccati et mortis et diaboli captivitate in libertatem adoptionis suae (Gr. Kat. 453, 29). —

c) Stellvertretendes Sühnopfer. Christus ist wahrer Gott und Mensch, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben und begraben, daß er ein Opfer (hostia) wäre, *nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde*, und Gottes Zorn versühnete (ut reconciliaret nobis Patrem); — hiernach fließt unsere Erlösung und Rechtfertigung nicht aus Christi Tode allein (A. Konf. III, S. 39). — Vergebung und Gerechtigkeit erlangen wir allein aus Gnaden, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat (qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit, A. Konf. IV). — Für die Erbsünde und andere Sünden giebt es kein anderes Opfer, als der einige Tod Christi; die passio Christi fuit oblatio et satisfactio (A. Konf. XXIV, S. 52, 25 und Christus victima pro nobis factus est (Apol. 118, 58). — Das einige Opfer Christi am Kreuz (sacrificium Christi morientis in cruce) hat genug gethan für aller Welt Sünde, sodaß wir *keines andern Opfers und Priesters mehr* bedürfen (Apol. 203, 8). Christi Tod ist das unicum sacrificium propitiatorium, durch das *auch* schon die Heiligen des Alten Bundes versöhnt wurden (Apol. 261, 53 ff.), denn die levitischen Opfer waren nur ein Vorbild auf Christi Opfer und konnten keine Vergebung bringen. Das kann nur Christi Opfer (piaculum) allein (Apol. 253, 23). —

II. **Intercessio.** Die zweite Funktion des hohenpriesterlichen Amtes Christi ist die mit dem Opfer verbundene **Fürbitte**, deren Symbol im Alten Bunde das Räuchern war, vergl. Ex. 30; 28, 12 u. 29 ff.; Lev. 16, 11—13 u. 17—18. Diese schon oben erwähnte Funktion hat der Herr bereits im Stande seiner Erniedrigung geübt; so besonders in seinem großen hohenpriesterlichen Gebet Johs. 17, in seiner Fürbitte für Petrus Luk. 22, 32, für seine Mörder Luk. 23, 34 (vergl. Jes. 53, 12; Hebr. 5, 7) und auch sonst (Johs. 14, 16; Matth. 11, 25). Er übt sie aber erst recht im Stande seiner Erhöhung, und zwar in Kraft seiner Genugthuung und auf Grund seines vollgültigen Verdienstes. Nachdem er als Mittler sein eignes Blut dem Vater dargebracht hat, bittet er fort und fort durch dieses sein Blut (Hebr. 12, 14), daß der Menschheit alles, was er durch sein Leiden und Sterben erworben hat, zu Gute komme (intercessio generalis) und dem Sünder noch Frist zur Buße gewährt werde (Luk. 13, 8). Insonderheit aber bittet Christus für die Seinen (int. specialis), die sich im Glauben bereits sein Verdienst angeeignet haben, daß sie Gott trotz ihrer Sündhaftigkeit in Gnaden ansehen und fest behalten wolle im Glauben, in der Einigkeit des Bekenntnisses (vergl. Johs. 17, 11 u. 21—22), daß er sie zur Überwindung der Welt und des Teufels stärken wolle (Johs. 17, 13 u. 15) und in allen Nöten dieses Lebens schützen, daß er sie durch das Wort der Wahrheit heilige (Johs. 17, 17 u. 23) und endlich selig machen wolle (Johs. 17, 21—24). So ist er denn unser Fürsprecher bei dem Vater, der uns vertritt (1. Johs. 2, 1; Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25, *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν*; 9, 24). Und zu solcher Fürbitte*) ist er um so mehr geschickt und willig, weil er selbst versucht ist allenthalben gleich wie wir, doch ohne Sünde, und deshalb Mitleid haben kann mit unserer Schwachheit in allen Nöten und Versuchungen dieses Lebens (Hebr. 4, 14—16). Er bittet aber

---

*) Hiermit ist die Röm. 8, 26 erwähnte Fürbitte des heiligen Geistes nicht zu verwechseln; der heilige Geist intercediert nicht, wie Christus, im Himmel, sondern in unserm Herzen, indem er uns zum Gebet erweckt.

nicht bloß für uns, daß uns die Frucht seines Versöhnungswerkes zugeeignet werde, sondern sendet uns dazu auch den heiligen Geist, der im Wort und Sakrament uns zur gläubigen Annahme des Heiles befähigt. So werden wir der Sühnekraft seines Todes teilhaftig, die er uns in unmittelbarster Weise im heiligen Abendmahl schmecken läßt. —

Mag sich nun auch diese Intercession im Stande der Erhöhung vollziehen, *so darf sie doch nicht* (wie z. B. *von Luthardt* geschieht) zum königlichen Amte Christi gerechnet werden; dem widerspricht schon die alttestamentliche Parallele des priesterlichen Rauchopfers ꝛc., sowie besonders der Hebräerbrief, welcher die Fürbitte Christi seinem hohenpriesterlichen Amte zuschreibt. Noch weit verkehrter aber ist es, die Intercession zu einem bloßen Bilde „der ununterbrochenen Thätigkeit Jesu für unser geistiges Heil" und der fortdauernden Gültigkeit seines Erlösungswerkes zu verflüchtigen. Freilich wird uns der innertrinitarische Verkehr zwischen Vater und Sohn zur Zuwendung der Erlösungsgnade ein Geheimnis bleiben. „Wie Christus als unser Sachwalter beim Vater mit ihm darüber redet, das ist unausforschlich und dem Menschenverstand auf Erden unbegreiflich. Doch hat er sein Beten, wie er's dem Herzen seines Vaters hinlegt, einmal auf Erden mit Menschenworten (Johs. 17) ausgesprochen und es mit lauter Stimme hören lassen, damit wir wissen möchten, was der Sinn seines Herzens über uns beständig sei und was er nun in göttlicher Art vorbringe, nachdem er vom Vater verklärt worden ist" (Steinhofer). —

Da wir an Christo den rechten Fürsprecher beim Vater haben, bedarf es keiner weiteren Intercessoren. Mit Recht wird deshalb die katholische Heiligenverehrung in den lutherischen Bekenntnissen als eine *Verunehrung des göttlichen Mittlers verworfen.* Jesus Christus ist „der einige Heiland, der einige oberste Priester, Gnadenstuhl und Fürsprecher bei Gott" (A. Konf. XXI, S. 47). „Für die Anrufung der Heiligen können die Widersacher kein Gottesgebot, kein Exempel der Schrift fürbringen . . . Itaque quum Christus sit constitutus intercessor et pontifex, cur quaerimus alios"? (Apol. 226 f.). —

Unter Anlehnung an die altdogmatische Terminologie fassen wir das Wichtigste aus dem vorliegenden Lehrstück dahin zusammen:

I. Satisfactio est actus officii sacerdotalis, quo Christus ex decreto divino consummatissima obedientia, activa et passiva, justitiae divinae, peccatis hominum laesae, satisfecit, in laudem justitiae et misericordiae divinae, et acquisitionem nostrae justitiae atque salutis (Hollaz).

Diese Genugthuung war notwendig, weil von Gottes justitia vindicatrix gefordert, — war aber nur möglich durch Gottes misericordia. Beide Momente wirkten im mittlerischen Versöhnungswerk zusammen. — Aus freier Liebe trat Gottes Sohn stellvertretend für uns ein und leistete an unserer Statt der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung (satisfactio vicaria). — Dieselbe vollzog sich im aktiven und passiven Gehorsam: obedientia activa = perfectissima legis impletio vicario nomine pro hominibus suscepta, — obed. passiva = sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutio, per mortem imprimis vicariam.

Das von dem gottmenschlichen Mittler gebrachte Versöhnungsopfer, sein *allervollkommenster Gehorsam,* den er im Thun und Leiden

bewiesen hat, ist unendlich verdienstvoll (meritum Christi). Doch hat er dadurch nichts für sich verdient, brauchte es auch nicht, sondern alles für uns. Sein meritum ist unicum (1. Petr. 3, 18; 1. Tim. 2, 5; Hebr. 10, 1 ff.), perenne (Hebr. 9, 12) und universale (1. Johs. 2, 2; 1. Tim. 2, 6); es wiegt die Sünden der ganzen Welt auf und wird von Gott auf die Sünder übertragen (imputatio).

Die von Christo geleistete Sühne hat daher zur Folge die Versöhnung der Welt = reconciliatio, expiatio, d. h. die Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Nachdem Christus für die Sünden der Welt genug gethan hat, ist Gott nun wieder zufrieden gestellt; anstelle seines Zornes ist Liebe und Gnade getreten; sein heiliges Mißfallen an der sündigen Menschheit ist aufgehoben, sie ist nun wieder der Gegenstand seines Wohlgefallens. Dadurch erlangt sie

a) Vergebung: Gott rechnet der Welt ihre Sünden nicht zu, sondern spricht sie um Christi willen (ob. pass.) von Schuld und Strafe los, sodaß die Sündenschuld getilgt, die Sündenmacht gebrochen ist, ebenso auch die Macht des Todes und Teufels.

b) Gerechterklärung: Gott rechnet der Welt die vollkommene Gerechtigkeit Christi zu (ob. act.), die Welt gilt nun vor Gott als gerecht und steht nicht mehr unter dem göttlichen Zorn. Die Rechtfertigung der Menschheit ist also durch Christi Versöhnungswerk nicht bloß ermöglicht, sondern objektiv wirklich geschehen; sie kann aber nur denen zu gute kommen, welche sich das innergöttliche Rechtfertigungsurteil subjektiv im Glauben aneignen und die bereits vorhandene Gnade annehmen, wozu sie der heilige Geist durch die Gnadenmittel befähigt. Vergl. 2. Kor. 5, 19 (Gott war in Christo und versöhnte mit ihm selber die Welt, — also nicht bloß die Gläubigen, oder die zur Seligkeit Prädestinierten, oder die, deren Glauben er voraussah, sondern das ganze Menschengeschlecht, ohne auf ihren Glauben Rücksicht zu nehmen); Röm. 5, 18 (wie durch Adams Sünde die Verdammnis, so ist durch Christi Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen); Röm. 4, 25 (Christus ist wegen unserer Rechtfertigung auferweckt; seine Auferstehung war das göttliche Zeugnis dafür, daß durch seinen Opfertod der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen und alles zur Erlösung der Welt vollbracht war); 1. Tim. 2, 6; 1. Johs. 2, 2; 2. Kor. 5, 14; 1. Tim. 1, 10 (ist der Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen); 1. Petr. 1, 18 ff. (ausgehend von der objektiven Erlösung der Welt, mahnt der Apostel seine Leser zur subjektiven Aneignung derselben). — Über die subjektive Justifikation reden wir noch später eingehend. —

II. Intercessio est posterior officii sacerdotalis pars, qua Christus pro omnibus omnino hominibus, imprimis vero electis suis, vi universi meriti sui vere proprieque interpellat, ad impetrandum nobis quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria esse novit (Quenstedt).

Nach Umfang ist die Intercession eine generalis, sofern sie sich auf alle Menschen erstreckt, eine specialis, weil sie zu ihrem besondern Objekt die Gläubigen hat.

Nach der Zeit läßt sich eine interc. terrestris (im Stande der Erniedrigung) und eine coelestis (im Stande der Erhöhung) unterscheiden; letztere ist eine fortdauernde.

Nach ihrer Art ist sie realis, d. h. thätig und wirksam (Hebr. 9, 14; 12, 24), und vocalis = mündliche Fürbitte (Hebr. 7, 25; Röm. 8, 34).

Dogmengeschichtliches. Das Dogma von der Erlösung und Versöhnung ist eigentlich niemals in der Kirche ein Gegenstand eingreifender Lehrstreitigkeiten gewesen.

I. Schon in der alten Kirche stand die Lehre von der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen unangefochten im Mittelpunkte des Heils. Ohne sie bestimmter zu formulieren und näher auszugestalten, hielt man sich eben an das, was die Schrift darüber aussagt. Dies gilt besonders von der vorkonstantinischen Zeit, wo die apostolischen Väter und Kirchenlehrer die verschiedenen Gesichtspunkte des Todes Christi noch unvermittelt neben einander stellen. Christus ist ihnen das Sühnopfer für die Sünden der Welt, der sie durch seinen Tod erlöset hat; darin tritt der Gedanke der Stellvertretung schon deutlich hervor, wenn gleich das Wort satisfactio noch nicht gebraucht wird. — In der nachkonstantinischen Zeit neigte man sich mit Vorliebe dahin, den Tod Christi als ein dem Satan gezahltes Lösegeld zu betrachten; doch blieb diese Anschauung nicht ohne Widerspruch. Ob Christi Tod dem Himmel oder der Hölle als Lösegeld zugefallen sei, darüber gingen die Ansichten auseinander.

Clemens von Rom spricht es wiederholt aus, daß nach Gottes Willen Christus, der Hohepriester, aus Liebe für uns sein Blut gegeben habe (*ὑπὲρ ὑμῶν*), sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele. — Nach Barnabas hat uns Christi Opfertod lebendig und heilig gemacht (ut remissione peccatorum sanctificemur), denn sein Blut hat sündetilgende und herzerneuernde Kraft. In ihm hat das Opfer Isaaks und des Sündenbockes seine Erfüllung gefunden. — Auch Ignatius hebt die Lebenskraft des Blutes Jesu hervor; seine ganze Liebe gehört dem Gekreuzigten und Auferstandenen. — Der Brief an Diognet sagt, daß Gott aus Liebe seinen Sohn als *λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν* gegeben hat, den Heiligen für die Unheiligen, den Unschuldigen für die Bösen 2c. Durch diesen seligen Tausch sind wir errettet und vor Gott gerechtfertigt. — Polykarp findet in Christi Tod die Spitze seines leidenden Gehorsams, dadurch uns das Leben erworben ist. — Nach Justin ist der Zweck der Menschwerdung Jesu das Leiden für uns. Sein Tod ist ein Opfer (*προςφορά*); nach des Vaters Willen hat er den Fluch aller auf sich genommen, hat uns vom Fluch des Gesetzes, von der Macht des Todes und Teufels erlöst und durch sein Blut von Sünden gereinigt. — Clemens v. Alex. hebt besonders die Kraft des Blutes Christi hervor (*αἷμα θεοῦ παιδός*), das alle Sünden aufwiegt. Als ein stellvertretendes Opfer hat Christus für alle sein Leben eingesetzt zur Erlösung der Welt. Aber auch im Tode der Märtyrer sieht er (wie auch Origenes) etwas Versöhnendes. — Origenes behandelt die Opfertheorie besonders eingehend, und zwar im Sinne einer stellvertretenden Genugthuung (pro nobis, qui debitores eramus). In Christi Opfer, welches ewig gilt und noch immer die Versöhnung (propitiatio) vermittelt, finden die des Alten Testaments ihre Erfüllung; dasselbe hat uns aus Satans Macht erlöst. Christus gab nämlich auf Satans Forderung seine Seele als Lösegeld (redemtio) für uns in den Tod; aber Satan vermochte sie nicht im Hades festzuhalten, er mußte sie ungehindert ins Leben zurückkehren lassen, ja er selbst wurde durch Christi Tod überwunden. — Ähnlich Irenäus: durch den Sündenfall kam der Mensch in Satans Gewalt und Gefangenschaft, aus welcher Gott die Seelen nicht mit Gewalt entreißen wollte, sondern auf dem Wege des Rechtens, des Überzeugens (secundum suadelam). Der Sohn, den Gott für uns in den Tod gab, hat durch seinen vollkommenen Gehorsam bis zum Tode und durch sein vergossenes Blut den Teufel besiegt und ihm so jedes Recht auf den Menschen genommen. So ist der Mensch von Tod und Teufel losgekauft, ist mit Gott versöhnt und zum Leben zurückgebracht. — Tertullian steht der Auffassung des Irenäus nahe. Christi Opfertod hat uns die Reinigung von Sünden, den Sieg über den Tod und die Erlösung aus Satans Macht errungen, da er für uns ein Verfluchter war. Das von ihm gebrauchte satisfacere bedeutet bei Tertullian aber stets nur das, was der Mensch (durch Buße 2c.) thut, um seine Sünden gut zu machen. — Gregor von Nyssa geht noch weiter als Irenäus, wenn er sagt: Gott habe das Recht auf die Sünder dem Satan nicht gewaltsam, sondern durch einen Kunstgriff entreißen wollen, indem er ihm als Gegenpreis (*ἀντάλλαγμα*) gegen die Menschen seinen Sohn angeboten, dessen Gottheit sich in unser Fleisch verhüllte, „damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit verschlungen würde, wie man bei lüsternen Fischen thut, und damit, indem das Leben in Berührung mit dem Tode, das

Licht in Berührung mit der Finsternis kam, sein Gegenteil vernichtet würde; denn es ist unmöglich, daß Tod und Finsternis blieben, wenn das Licht und Leben hineinleuchtet". So wurde dem Christus zu einem Angelhaken, an welchem der Satan zu seinem Verderben anbiß. — Dagegen bestreitet es Gregor von Nazianz entschieden, daß Gott dem Satan das Recht auf ein Lösegeld zugestanden habe; vielmehr habe Gott selbst das Blut Christi als Lösegeld angenommen, und zwar nicht um seinetwillen — er bedurfte es nicht —, sondern um der Heilsordnung willen (διὰ τὴν οἰκονομίαν), um so die Menschen aus Satans Gewalt befreien zu können. Ebenso steht auch Johs. Damascenus. — Bei Athanasius tritt der Satan völlig in den Hintergrund; desto stärker betont er die stellvertretende Bedeutung des Opfertodes Christi (als προςφορὰ τοῦ καταλλήλου). An Christo vollzog Gott das Strafgericht, was wir hätten leiden sollen. Gottes Wahrhaftigkeit forderte die Verdammung der Menschen, aber durch das stellvertretende Opfer des Herrn wurde jene mit der göttlichen Güte ausgeglichen. So hat denn Christus seinen Leib für alle als Entgeld (ἀντίψυχον) dargebracht und uns mit Gott versöhnt. Ähnlich Cyrill v. Jerusalem, Eusebius u. a. — Was die späteren abendländlichen Väter anlangt, so betonen auch sie neben der Besiegung des Teufels die sühnende Bedeutung des stellvertretenden Strafleidens und des freiwilligen Opfertodes Christi. Beide Momente hebt z. B. Ambrosius hervor. Einerseits betrachtet er Christi Menschwerdung und Leiden als eine Überlistung (pia fraus) des Satans, wodurch derselbe sein Recht und seine Macht über die Menschen verlieren sollte, — eine Vorstellung, welche auch Gregor d. Gr. vertritt. Andererseits betont er aber auch Christi freiwillige Selbsthingabe in den Tod zu unserer Versöhnung: ut impleretur sententia (= das Protevangelium), satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. — Ebenso sieht Hilarius in Christi Opfertod eine freiwillige Hingabe und zugleich eine göttliche Strafvollstreckung, wodurch Christus stellvertretend für uns genug gethan: passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali. Bei diesen beiden zuletzt erwähnten Vätern findet sich zuerst die Bezeichnung satisfactio. — Nach Augustin hat Christus ohne Schuld unsere Strafe auf sich genommen (suscepit supplicium nostrum), um unsere Schuld zu bezahlen und uns vom Sündenfluch zu befreien. Aber auch er will dem Teufel ein Anrecht auf die sündige Menschheit zugestehen und verirrt sich dahin, daß er in Christi Tod ein dem Satan dargebrachtes Lösegeld sieht. — Noch weiter geht Leo d. Gr. So richtig er sich auch sonst über das Versöhnungswerk, über den stellvertretenden Opfertod Christi ausspricht, so überwiegt doch bei ihm die Vorstellung von einer Befreiung des Menschen aus des Teufels Gewalt. Derselbe habe sich eingebildet, das gleiche Recht wie auf die sündigen Menschenkinder, so auch auf den Mensch gewordenen Gottessohn zu haben, darum habe er ihn durch Versuchungen mancherlei Art zu gewinnen gesucht. Indem er aber von dem Schuldlosen die Strafe der Ungerechtigkeit annahm, habe er sich selbst betrogen (illusa est securi hostis astutia); denn nun habe er sein Recht auf die sündige Menschheit verloren, und es sei der Starke mit seinen eignen Fesseln gebunden worden. — Gregor d. Gr., der Christi Erlösungswerk sowohl als Opfer wie auch als Lösegeld ansieht, treibt die Theorie von einem Betrug auf die Spitze, ähnlich wie Gregor von Nyssa. Auch er steht in dem Wahn, daß der Teufel ein Anrecht auf die gefallene Menschheit erlangt habe, das Gott ihm nicht gewaltsam habe entreißen wollen, sondern durch ein Opfer habe einlösen müssen. Da nun für den sündigen Menschen nur ein sündloser Mensch als Opfer eintreten konnte, so wurde Gottes Sohn Mensch und brachte seinen Leib zum Opfer dar (fecit pro nobis sacrificium corpus suum). Als aber Satan (Leviathan), vom Fleisch Christi gelockt, ihn verschlang, erfuhr er alsbald den Angelhaken der Gottheit, sodaß Christi Tod ihm selbst den Tod brachte (in hamo ejus incarnationis captus est, quia inde interiit, unde momordit). —

II. Die in der alten Kirche verbreitete Vorstellung von einem Rechtshandel Gottes mit dem Teufel und von einer Überlistung desselben wurde im scholastischen Mittelalter von Anselm von Canterbury († 1109) siegreich bekämpft und durch eine epochemachende Neugestaltung der Versöhnungslehre ersetzt. Ausgehend vom Begriff der Sündenschuld, behandelt derselbe mit Scharfsinn und großer Ausführlichkeit die Frage: Cur Deus homo? und zwar vom Rechtsstandpunkte aus, nach dem Grundsatz der justitia vindicativa Gottes. In dem betreffenden Traktat (Dialog) weist Anselm nach, daß der Mensch gewordene Gottessohn durch seinen freiwilligen Tod der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit eine vollkommene Genugthuung (satisfactio) geleistet und so die Welt mit Gott versöhnt habe. — Diese Anselm'sche Satisfaktionstheorie übte ohne Zweifel einen großen Einfluß aus auf die weitere Entwickelung des Dogmas, da sie zu einer tieferen Erfassung der Sündenschuld und ihrer Sühnung anregte. Aber zu einer konsequenten und siegreichen Durchführung konnte sie schon deshalb nicht gelangen, weil sie viel zu abstrakt und künstlich ist und mancherlei Mängel hat. Sie wurde besonders von Abälard und

Duns Scotus bekämpft: Hielt auch im Großen und Ganzen die Scholastik den Anselm'schen Grundgedanken fest, so kam es doch in dieser Zeit noch nicht zu einem schriftgemäßen Ausbau der Versöhnungslehre; vielmehr führte die starke Betonung der Unendlichkeit, ja der Überverdienstlichkeit des Verdienstes Christi (Thomas Aquin) allmählich in der katholischen Kirche zum Ablaßunwesen. —

Anselms Gedankengang ist folgender: Durch die Sünde (= Nichtleistung dessen, was der Mensch Gott schuldig ist) hat der Mensch die Harmonie der von Gott geschaffenen Weltordnung gestört und somit die Ehre des heiligen Gottes verletzt. Insbesondere hat er dadurch den göttlichen Plan, die gefallene Engelwelt durch die Menschen zu ersetzen, vereitelt, mithin eine schwere Schuld auf sich geladen, die Gott unmöglich ohne weiteres vergeben kann. Erst muß die ihm entrissene Ehre wiederhergestellt werden. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: entweder muß der Sünder die verdiente Strafe erdulden, also die ewige Verdammnis erleiden, — dann wäre aber der Weltgedanke Gottes, der nach seinem ursprünglichen Liebesplan den Menschen zur Seligkeit geschaffen hatte, für immer vereitelt worden (necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit), — oder der Mensch muß Gott eine Genugthuung leisten (aut poena aut satisfactio), welche groß und wertvoll genug ist, um den an Gott verübten Ehrenraub wiederzuerstatten und den angerichteten Schaden durch eine Leistung aufzuwiegen, welche mehr wäre, als das, was der Mensch durch seine Sünde Gott entzogen hat (pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit); denn es gilt ja, den Ausfall der Engelwelt zu decken. Gott wählte von beiden das letztere. Nun ist aber der sündige Mensch selbst gar nicht imstande, solch eine Genugthuung zu leisten; denn wenn er auch alles thut, was er kann, so hat er doch nur gethan, was er soll. Schon die kleinste Sünde schließt eine unendliche Schuld ein, welche den Wert der ganzen Welt übersteigt. Eine unendliche Schuld fordert ein Äquivalent von unendlichem Wert, eine unendliche Genugthuung, und die kann nur der Unendliche leisten, nur ein Gott-Mensch, wie es Christus ist (non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus, . . sed nec facere illam debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo). Ein Gott muß es sein, weil die satisfactio größer sein soll, als alle Welt; und das ist nur Gott. Aber Mensch muß er zugleich sein, denn der Mensch ist es ja, der die satisfactio schuldet. Als Gottes Sohn war Christus den Gehorsam des Lebens Gott wohl schuldig, aber den Tod zu erleiden, ist er, weil ohne Sünde, nicht schuldig. Wenn er trotzdem freiwillig sein Leben in den Tod gab, so opferte er damit Gott ein Gut von unendlichem Wert, welches alle Sünden der Menschen überwiegt. Mit diesem seinen überverdienstlichen Opfer erwarb er sich ein besonderes Verdienst, das er nicht für sich in Anspruch nahm, sondern der Menschheit zukommen ließ. So wurde die Sünde vergeben und Gottes Ehre hergestellt; „es gleicht sich so die göttliche Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigkeit zu verschwinden schien, mit dieser aufs beste aus, ihr voller Einklang tritt ins hellste Licht."

Abgesehen davon, daß A. das satisfaktorische Erlösungswerk Christi doch allzu sehr vom juridischen Gesichtspunkte aus behandelt, tritt in seiner Darstellung der Begriff der göttlichen Ehre vor dem der Heiligkeit Gottes gar zu stark in den Vordergrund. Dazu kommt die unhaltbare Theorie von einer Ergänzung des Engelausfalles (was eine Beschränkung der rettenden Liebe Gottes involviert und die Heilsgewißheit erschüttern kann), ferner die Ausschließung des aktiven Gehorsams vom heilsmittlerischen Werke, die einseitige Betonung der stellvertretenden Genugthuung ohne genügende Würdigung des stellvertretenden Strafleidens (statt der poena tritt die satisfactio ein), daher die quantitative Betrachtungsweise und Schätzung der satisfaktorischen Leistung Christi, ferner die ganz äußerlich vermittelte Übertragung des Erlöserverdienstes auf den Einzelnen, wie wenn Christus der Menschheit als ein Fremder gegenüber stände, obwohl er doch mit der Menschheit, deren Repräsentant er ist, als 2. Adam eine Einheit bildet. Endlich ist auch das ein Mangel, daß es A. versäumt hat, das Dogma zur Rechtfertigung und zum Glauben in Beziehung zu setzen.

Im Gegensatz zu Anselm, welcher, wenn auch in einseitiger Weise, eine objektive Versöhnung Gottes mit dem Menschen vertritt, lehrt Abälard, der Vorläufer der Socinianer und Rationalisten alter und neuer Zeit, eine subjektive Versöhnung, wenn er behauptet, daß nicht Gott einer Sühne bedürfe, sondern der Mensch mit Gott versöhnt werden müsse, damit er Gott gegenüber seine Feindschaft und Furcht fahren lasse. Zu diesem Zweck habe uns Christus, dessen Sendung schon Gottes versöhnliche Gesinnung zur Voraussetzung habe, durch Wort und Beispiel ein Vorbild der heiligsten Liebe gegeben, an welchem sich unsere Gegenliebe entzünden müsse; und eben in dieser vorbildlichen Leistung liege die erlösende Kraft des Leidens Christi. Von pelagianisierenden Voraussetzungen ausgehend (vergl. Erbsünde), leugnet Abälard also die Notwendigkeit wie auch die Verdienstlich-

keit einer stellvertretenden Genugthuung Christi; er sieht die Sündenvergebung als einen freien, unvermittelten Gnadenakt Gottes an und kennt nur eine subjektive Aneignung der Versöhnung, die er als justificatio bezeichnet. Das freilich hat er vor Anselm voraus, daß er die Erlösung nicht nur von Christi Tod, sondern von Christi gesamtem Leben abhängig macht. — In Bernhard von Clairvaux fand Abälards rationalistische Anschauungsweise einen energischen Gegner. Derselbe wies ihm gegenüber nach, daß Christus als Lehrer und Vorbild durch seine Demut und Liebe uns nicht erlösen konnte, sondern daß es die Demut in seiner Selbstentäußerung und die Liebe in seiner Selbstaufopferung am Kreuz war, welche uns Versöhnung, Vergebung und Rechtfertigung gebracht hat und uns aus der Gewalt des Todes und Teufels errettet (letzteres im Gegensatz zu Abälards Behauptung, daß Satan kein Anrecht auf den Menschen habe). Als Haupt der ganzen Menschheit hat Christus für alle genug gethan (satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis); in ihm sind wir alle gestorben, und sein Verdienst wird allen angerechnet. So hebt also B. nicht bloß die stellvertretende Kraft des Leidens Christi hervor, sondern auch dessen mystisches Verhältnis als 2. Adam zu den Gläubigen, was bei Anselm noch fehlte. — Auch Hugo von St. Victor schloß sich der Anselm'schen Lehre an, jedoch in der Weise, daß er die Satisfaktionstheorie mit der ältern Vorstellung von einem Rechtshandel und Kampf mit dem Teufel in Verbindung brachte, zugleich aber auch wie Abälard die sittliche Bedeutung des Todes Christi hervorhob. Er denkt sich nämlich Gott als den Patron der versöhnten Menschheit gegen den Satan; letzterer soll ein relatives Recht auf die Sünder haben, das ihm aber durch Christus genommen wurde. Denn wie Christus in seiner Geburt, bezw. durch seinen thätigen Gehorsam dasjenige Gott zahlte, was der Mensch ihm schuldig war (debitum), so hat er in seinem Tode die Schuld des Menschen (reatus) gesühnt und ihn so von der Macht des Todes und Satans befreit. Für solche Liebe ist der Mensch dem Herrn dankbare Gegenliebe schuldig. — Näher kommt Alexander von Hales der Anselm'schen Satisfaktionslehre: Dei justitia est, ut nunquam peccatum dimittatur nisi poena. — Dagegen neigen Robert Pulleyn und Petrus Lombardus wieder mehr nach Abälard hin. Ersterer hebt ganz richtig hervor, daß Christus sein Opfer nicht dem Teufel, sondern Gott dargebracht habe zu unserm Heil. Daneben aber will auch er das Leben Christi unter dem Gesichtspunkte der Lehre und des Beispieles aufgefaßt wissen. — In ähnlicher Weise schwankt der Lombarde zwischen Anselm und Abälard, wenn er einerseits den Tod Christi als Unterpfand der göttlichen Liebe zur Erweckung dankbarer Gegenliebe ansieht, andererseits aber auch als stellvertretendes Strafleiden und satisfaktorisches Versöhnungsopfer. — Dagegen stellen sich die spätern Scholastiker wieder auf Seite Anselms und bilden von da aus das Dogma weiter aus. So u. a. Bonaventura und namentlich Thomas von Aquin († 1274), welcher nicht wie Anselm bei einer Satisfaktion stehen bleibt, sondern auch das Verdienstliche des stellvertretenden Strafleidens hervorhebt. Ihm erscheint Christi Versöhnungstod zwar nicht unbedingt notwendig zu unserer Erlösung, aber doch das zweckmäßigste Mittel dazu. Das Verdienst, welches sich Christus als Gottmensch um uns erworben hat, teilt er kraft des geheimnisvollen Bandes, das ihn als Haupt mit dem Leibe, der Gemeinde der Gläubigen, verbindet, der letzteren mit; dasselbe ist ein so unendlich großes, daß es nicht allein eine ausreichende Genugthuung für alle Sünden giebt, sondern eine überschüssige (satisfactio superabundans). — Im schärfsten Gegensatz hierzu wird von Duns Scotus († 1308), welcher den rationalistischen Standpunkt Abälards vertritt, nicht bloß jede Notwendigkeit des Versöhnungsleidens Christi geleugnet, sondern auch das Zureichende desselben. — Daß er die Notwendigkeit in Abrede stellt, erklärt sich aus seinem Gottesbegriff, wonach Gott alles kann, was er will, denn Gottes Wille ist ja ein absolut freier und unberechenbarer (vergl. § 13, Allmacht). Daß er aber das Zureichende bestreitet und von einem unendlichen Verdienst Christi nichts wissen will, hängt mit seinem pelagianischen Standpunkte zusammen. Nach seiner Meinung schließt die Sünde keine unendliche Schuld in sich, darum konnte sie auch schon vom Sünder selbst, oder von einem andern Menschen, oder von einem guten Engel durch verdienstliche Leistungen gesühnt werden, wenn es so Gott gefallen hätte. Das von Christo geleistete Verdienst gehört aber bloß seiner menschlichen, endlichen Natur zu, es kann also auch nur ein endliches sein (meritum finitum), welches nur soviel gilt, als es Gott aus freiem Wohlgefallen annimmt (acceptatio divina). Das Verdienst Christi ist nicht intensiv, sondern bloß extensiv ein unendliches, sofern es nämlich Gott für unendlich viele gelten läßt. —

Der dann zwischen den Thomisten und Scotisten (Real. u. Nomin.) geführte Streit bewegte sich um die Frage: ob die Genugthuung Christi ein überverdienstliches Werk sei oder nicht, ob satisfactio superabundans oder acceptatio gratuita; er wurde vom Papst Clemens VI. in der Bulle Unigenitus zu Gunsten der Thomisten entschieden und so für

die Lehre von einem thesaurus meritorum superabundantium verwertet. Trotzdem behauptete neben der Thomistischen Lehre auch die Scotistische Acceptationstheorie ihren Platz, was bei der pelagianisierenden Richtung der Papstkirche nicht zu verwundern ist. Dagegen wurde zu Ende des scholastischen Mittelalters, von mystischen Auswüchsen abgesehen, besonders in den Kreisen, welche eine praktische Frömmigkeit zu fördern strebten, der Gedanke einer Vermittelung zwischen Gottes Gnade und Gerechtigkeit und einer stellvertretenden Genugthuung Christi gebührend hervorgehoben, — so von Johann Gerson, Peter d'Ailly, Tauler, Johann Wikliff und besonders von Johann Wessel († 1489). Letzterer weist darauf hin, was bisher ganz übersehen war, daß schon das gottmenschliche Leben Christi, und nicht bloß sein Tod, die Versöhnung in sich getragen habe. Ist er doch der Mittler zwischen Gott und Mensch, der versöhnende und versöhnte Gott zugleich, Priester und Opfer in einer Person, der in seiner großen Liebe zu uns satisfaciendo et satispatiendo, also durch seinen thätigen und leidenden Gehorsam, für die Sünden der Welt genug gethan hat. — An diesem Punkte setzte dann die Reformation ein, um die so lange schwankend gebliebene Versöhnungslehre schriftgemäß zum Abschluß zu bringen.

III. Wie kaum ein anderer hatte Luther an seiner Seele die Schrecken des Gesetzes, die Größe der Sündenschuld erfahren und vergebens sich bemüht, durch eigne Werke Gottes Zorn zu stillen. Erst unter dem Kreuz erlangte seine geängstete Seele Frieden und fand in Christi Blut den Trost der Vergebung und der Rechtfertigung aus Gnaden allein. Diese Erfahrung stand fortan im Mittelpunkt seiner Theologie und beherrschte sein ganzes Denken und Wirken. Und so war er denn auch wie kein zweiter befähigt, die rechte, schriftgemäße Lehre von der Versöhnung zum Abschluß zu bringen. In Wort und Schrift bezeugte er es: Christus, der Gottmensch, ist unser alleiniger Mittler und Versöhner; seine für uns geleistete Genugthuung ist, weil eine gottmenschliche, von unendlichem Wert; sie allein konnte einen Ausgleich zwischen Gottes Liebe und Heiligkeit zustande bringen und ein ausreichendes Äquivalent bieten für die unendliche Schuld aller Menschen. Sie war absolut notwendig, denn nur durch eine stellvertretende Genugthuung, wie sie der Gottmensch leisten konnte, sind wir mit Gott versöhnt. Und diese seine Genugthuung bestand sowohl in seinem strafleidenden als auch in seinem gesetzerfüllenden Gehorsam, den er nach seinen beiden Naturen für uns aus großer Liebe geleistet hat u. s. w. In dieser Weise suchte Luther das, was Christus für uns gethan, auf einer ethischen Grundlage in Christi Person zurückzuführen und die Anselm'sche Satisfaktionstheorie, an die er anknüpfte, von ihren Einseitigkeiten und Mängeln zu reinigen und sie allseitig zu vertiefen (vergl. die oben gegebenen Citate aus Luthers Schriften). — Ebenso lehrte Melanchthon, der jedoch eine mehr lehrhafte Darstellung der Versöhnungslehre giebt und den Begriff des Opfers und Strafleidens besonders hervorhebt; vergl. Apologie u. Conf. Saxon. —

Wenn die luth. Symbole die Satisfaktionslehre nicht zum Gegenstand eines besonderen Lehrabschnittes machen, sondern alles darauf bezügliche in der Lehre von der Rechtfertigung behandeln, so hat dies seinen Grund wohl darin, daß man hier mit der katholischen Kirche im allgemeinen ziemlich einig war und nur über den Ursachen und Folgen des Todes Christi auseinanderging. Im Interesse der schon erwähnten Lehre von einem Schatz guter Werke hatte sich nämlich das Tridentinum einerseits zwar für die Thomistische Auffassung von einer Überverdienstlichkeit des Erlösungswerkes entschieden, andererseits aber auch Christi Verdienst als nur partiell zureichend erklärt: daß Christus bloß für die vor der Taufe geschehenen Sünden (besonders Erbsünde) genug gethan habe, während für die nach der Taufe begangenen Todsünden Christi Genugthuung allein Tilgung der ewigen Strafen gebe, die zeitlichen Strafen aber der Mensch selbst zu büßen und zu sühnen habe (durch Werke, bezw. im Fegefeuer); vergl. Trident. sess. 14. cap. 8. Diese Irrlehre wird von den lutherischen Bekenntnissen nachdrücklich bekämpft (siehe oben). — Ebenso weisen sie die Lehrabweichung Osianders († 1552) und Stancars zurück, von denen der erstere behauptet: „daß die Gerechtigkeit des Glaubens, welche der Apostel die Gerechtigkeit Gottes nennt, sei die wesentliche Gerechtigkeit Gottes (justitiam Dei essentialem), welche Christus als der wahrhaftige, natürliche, wesentliche Sohn Gottes selbst sei, der durch den Glauben in den Auserwählten wohne und sie treibe, recht zu thun, und also ihre Gerechtigkeit sei, gegen welcher Gerechtigkeit aller Menschen Sünde sei wie ein Tropfen Wasser gegen dem großen Meer" (Konk.-Form. III, S. 610), — der andere aber: „daß Christus unsere Gerechtigkeit sei allein nach seiner menschlichen Natur". Indem Osiander das Einwohnen der wesentlichen Gerechtigkeit Christi im Menschen als Rechtfertigung bezeichnet, verwechselt er Rechtfertigung mit Erneuerung und Heiligung. Sein Rechtfertigungsbegriff schließt eine Beeinträchtigung des Versöhnungswerkes Christi in sich; er faßt die Rechtfertigung eben außer Zusammenhang mit der Versöhnung, und läßt das Versöhnungswerk hinter die subjektive Heiligungsarbeit ganz zurücktreten. Indem er die

Rechtfertigung als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ansieht, vermittelt durch die menschliche Natur Christi, welche nur der Kanal sein soll, durch den das göttliche Wesen mit seiner Gerechtigkeit in uns einfließt, kommt er der römischen Lehre von einer justitia infusa ganz nahe. In den entgegengesetzten Irrtum verfiel dann sein Gegner Stancar. Gegen beide betont die Konf.-Form. III, S. 527 u. 611: „Christum esse nostram justitiam non secundum divinam tantum naturam neque etiam secundam humanum tantum, sed totus Christus juxtra utramque naturam.“ — Endlich mußte die Konf.-Form. (S. 612, 15) auch gegen Karg (Parsimonius) Front machen, welcher die satisfaktorische Kraft des thätigen Gehorsams Christi leugnete (1563), später aber seinen Irrtum widerrief. —

Die altkirchlichen Dogmatiker, welche wir schon öfter anzogen, behandeln das Versöhnungswerk Christi zumeist beim hohenpriesterlichen Amte, und zwar unter dem Gesichtspunkte der satisfactio und intercessio, bei der ersteren heben sie im Anschluß an die Konf.-Form. den Unterschied zwischen einem thätigen und leidenden Gehorsam hervor.

Die Reformierten, bei welchen nicht die Versöhnung und Rechtfertigung, sondern die Prädestination im Centrum steht, leugnen, daß Christus für alle genug gethan habe; sie behaupten vielmehr (Form. cons. helv. XIII u. Dordrechter Beschl. II, 8), „daß Christus durch das Blut des Kreuzes aus allem Volk ꝛc. alle die, und zwar die allein, welche von Ewigkeit zur Seligkeit erwählt und ihm vom Vater gegeben sind, wirksam erlösete“. —

IV. Den heftigsten Widerspruch fand die kirchliche Satisfaktionslehre bei den Socinianern, den Vorläufern des spätern Rationalismus. Es kann uns das um so weniger wundern, als der socinianische Lehrbegriff alle möglichen Irrlehren, wie sie schon in der kirchlichen Anfangszeit hervortraten, in sich vereinigt. Da die neueren und neuesten Bestreiter der kirchlichen Satisfaktionslehre ihre Einwürfe zumeist aus der Rüstkammer dieser alten Rationalisten entlehnen, so ist es von Wichtigkeit, den socinianischen Standpunkt genau zu kennen. Nach ihren Schriften (Rakauer Katechismus, Faustus Socin: De Jesu Christo servatore u. a.) lehren sie: Die Erlösung des Menschen durch Christus besteht lediglich darin, daß derselbe uns durch Lehre und Vorbild und durch die Aussicht auf ein ewiges Leben den Weg zur Besserung gezeigt hat. Wer diesen Weg geht, ist der göttlichen Gnade und des Himmels gewiß. Das Christentum hat also nur eine moralische Bedeutung. Christi Tod war kein stellvertretendes Sühnopfer, sondern nur eine Besiegelung seiner Lehre und ein für ihn notwendiger Durchgang, um zu seiner göttlichen Würde und zur Führung seines königlich-priesterlichen Amtes im Himmel zu gelangen, wo er noch immer für die Seinen thätig ist. Dagegen ist die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung des Erlösers völlig unhaltbar. Sie widerspricht vor allem der Güte Gottes, weil sie ein Erzürntsein Gottes voraussetzt, was mit dem göttlichen Wesen gänzlich unvereinbar ist. Ebenso widerspricht sie der Allmacht Gottes. Vergiebt doch schon ein Mensch dem andern das erlittene Unrecht ohne Genugthuung; wieviel mehr wird Gott aus Gnaden uns die Sünde vergeben können, ohne daß ihm vorher eine Genugthuung geleistet ist! Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bedürfen keiner Ausgleichung, vielmehr schließen sich die Begriffe Satisfaktion und Vergebung einander aus. Nicht Gott wird mit uns versöhnt, sondern wir mit Gott; wenn wir nur Glauben, d. h. Vertrauen zu seiner Liebe haben und uns gehorsam gegen Gottes Gebote beweisen, wird uns die Sünde vergeben. Auch enthält die Übertragung einer persönlichen Strafe und Schuld auf einen Unschuldigen, sowie die Zurechnung eines persönlichen Verdienstes einen inneren Widerspruch und ist unmöglich. Nach der kirchlichen Satisfaktion hätte sich ja Gott selbst gestraft, und nicht die Sünde. Dazu ist es ja auch ganz undenkbar, daß Christus mit seinem einmaligen Tod die ewige Verdammnis der vielen Sünden aufgewogen hat; ist er doch nicht im Tode geblieben, sondern wieder auferstanden. Christi Leiden war nicht eine Strafe, sondern ein Kampf um den Preis seiner Erhöhung. Ferner, hätte Christus uns durch eine stellvertretende Gesetzeserfüllung und zugleich auch durch ein stellvertretendes Strafleiden versöhnt, so würde ja Gott eine doppelte Bezahlung angenommen haben. Überhaupt kann der thätige Gehorsam Christi gar nicht als etwas Verdienstliches in Rechnung kommen, weil er als Mensch schon zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet war. Hätte aber die göttliche Natur dem Leiden der menschlichen einen unendlichen Wert erteilt, so würde ja schon ein Tropfen Blut ausgereicht haben, die Welt zu erlösen und einer obedientia activa bedurfte es nicht. Endlich begünstigt die kirchliche Versöhnungslehre auch ein unmoralisches Verhalten des Menschen, da sie die menschliche Selbstthätigkeit hinter das Ergreifen einer fremden Gerechtigkeit zurückstellt. Denn wenn Christus für uns das Gesetz erfüllt hat und uns von der Sünde befreit, so braucht sich der Mensch mit der Gesetzeserfüllung nicht weiter abzumühen. —

Gegen diese Einwürfe der Socinianer suchte der Arminianer Hugo Grotius († 1645) die Kirchenlehre zu verteidigen, indem er den Anselm'schen Lehrbegriff dahin abschwächte, daß nicht einem vermeinten Zorn Gottes, sondern dem sittlichen Weltgesetz (justitiae Dei rectoriae) eine Genugthuung geleistet worden sei. Gott als Weltregent sei es dem von ihm gegebenen Gesetz schuldig, wenn es übertreten werde, Strafe eintreten zu lassen. Diese habe er, um nicht die Menschheit zu vernichten, also aus Zweckmäßigkeitsgründen, auf seinen Sohn übertragen (commutatio); so habe er den Unschuldigen für die Schuldigen die Strafe leiden lassen und zugleich ein Strafexempel statuiert, und damit sei die Sache abgethan; Gott habe dies eben als Genugthuung gelten lassen, — was einer acceptilatio gleich kommt. So verkennt er denn die göttliche Notwendigkeit einer satisfactio, die er mehr subjektiv als solutio faßt.

Die späteren Arminianer (bes. Limborg, † 1712) suchten zwischen der kirchlichen und socinianischen Auffassung die Mitte zu halten, indem sie einerseits die kirchliche Satisfaktionslehre verwarfen, andererseits gegen die Socinianer die Lehre von einem Opfer Christi vertraten. Dies sollte aber nicht ein stellvertretendes, alle Sündenschuld aufwiegendes Strafleiden sein, sondern nur eine von Gott als Sühnmittel acceptierte Leistung, die Gott aus freier Liebe für vollgültig angenommen habe (acceptilatio). Da nach ihrer Meinung Christi vergossenes Blut allein noch keine volle Sündenvergebung bringt, sondern die Aneignung des Opfers Christi im gläubigen Gehorsam ergänzend hinzukommen muß durch die Besprengung mit Christi Blut, so legten sie auf die Intercession einen besonderen Nachdruck. —

Der Socinianismus samt dem Arminianismus bahnten der Aufklärung und dem Rationalismus den Weg. Der nächste Angriff richtete sich gegen den thätigen Gehorsam Christi, dessen stellvertretende Bedeutung (schon Karg, dann der reformierte Piscator und) besonders Töllner 1768 anfocht. Andere wie Morus, Schott ꝛc. wollten dem Tode Christi eine rein subjektive Bedeutung zumessen, als sei er eine bloße Accommodation Gottes an die Menschenherzen, um sie zu beruhigen. Von Sünde, Erbsünde, Sündenschuld hatte der Rationalismus ebensowenig Verständnis, wie von einer sündenvergebenden Gnade; er leugnete Möglichkeit und Notwendigkeit der Sündenvergebung und behauptete: Christus habe den Tod nur deshalb erlitten, weil er in der Ausführung seines Planes: reinere Gotteserkenntnis herbeizuführen, standhaft geblieben sei; dem sei er eben als Märtyrer zum Opfer gefallen. Die kirchliche Versöhnungslehre entspringe aus jüdischen Vorstellungen und setze einen racheschnaubenden, blutdürstigen Gott voraus (Molochi instar, sanguinem sitientis — Wegscheider), während doch Gott die Liebe sei und gern die geschehene Sünde verzeihe und vergesse, sobald nur der Mensch reumütig den Vorsatz der Besserung fasse. Der Mensch müsse sich selbst mit Gott versöhnen durch sittliche Besserung, und dazu eben wolle Christi Tod, der ein Zeichen der Liebe Gottes und Christi sei, anregen; er habe eine pädagogische Bedeutung und vermittele die Sündenvergebung nur insofern, als er als Vorbild und Beispiel zum Besserungsmittel diene.

Der Supranaturalismus, welcher zwischen dem Rationalismus und der Kirchenlehre zu vermitteln suchte, konnte selbstverständlich den Satisfaktionsbegriff nicht festhalten; er wußte nur so im allgemeinen von einer Geneigtheit Gottes zur Sündenvergebung zu reden. Je länger je mehr sah er im Todesleiden Christi (wie Grotius) nur ein Strafexempel, aber keine Heilsleistung. —

So verkehrt auch die spekulative Philosophie den Tod Christi deutete, gab sie doch wider ihren Willen den Anstoß zum Wiederaufbau der vom Rationalismus zerstörten Versöhnungslehre. Während der Moralist Kant eine Versöhnung des Menschen mit sich selbst lehrte — ihm war Christi Leiden ein Symbol dafür, daß das gute Prinzip im Menschen, der neue Mensch für den alten Menschen leiden müsse, um zur Besserung zu gelangen —, vertrat der Pantheist Hegel eine Versöhnung Gottes mit sich selbst. Wie schon Schelling in seiner früheren Periode gelehrt hatte, daß die Welt selbst ein leidender Gott und die Selbstentäußerung des Absoluten sei, und daß sich im Bewußtsein hiervon die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen vollziehe, so behauptete ähnlicherweise auch Hegel: die Lehre von der Menschwerdung Gottes sei nur ein Symbol für die fortgehende Verendlichung des Unendlichen, und die kirchliche Versöhnungslehre nur die in Geschichtsform gekleidete Idee der Versöhnung des Geistes mit sich selbst, wie sie sich im Bewußtsein des Menschen vollziehe. Diese Illusionen zerstörte dann Strauß damit, daß er die geschichtlichen Thatsachen der Schrift als Mythen hinstellte.

Da war es Schleiermacher, welcher einen neuen Weg betrat, indem er darauf hinwies, daß eine Erlösung ohne Erlöser undenkbar sei, und so wieder auf das Werk Christi zurücklenkte. Zur kirchlichen Versöhnungslehre konnte er freilich um so weniger durchdringen, als ihm hierzu alle Voraussetzungen fehlten, — man denke nur an seinen

pantheistischen Gottesbegriff, an seinen Sabellianismus, an seine subjektive Auffassung von Gottes Eigenschaften, von Sünde und Schuld, vom absoluten Abhängigkeitsgefühl u. a. Schleiermacher setzte an die Stelle einer *objektiven Versöhnung Gottes* eine *subjektive Versöhnung des Menschen*. Nach seiner Meinung soll die **Erlösung** in der Mitteilung eines neuen, von Christo ausgehenden Lebens bestehen zur Stärkung des Gottesbewußtseins im Menschen; die daraus resultierende **Versöhnung** *aber sieht* er darin, daß der Erlöser die Gläubigen in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnimmt. Vermöge dieser mystischen Lebensgemeinschaft sei das Leiden Christi, das er als der Sündlose aus Mitgefühl für unser Sündenelend erduldete, *wohl ein stellvertretendes, aber kein genugthuendes*; dagegen sei sein thätiger Gehorsam zwar ein genugthuender, aber kein stellvertretender. Das Erlösende und Versöhnende liegt nach Schleiermacher nicht in Christi Tod als einzelnes Moment, sondern *in der fortschreitenden Lebensmitteilung und Lebensgemeinschaft* mit Christo, als dem Repräsentanten aller Gläubigen. Es soll deshalb richtiger sein, von einer genugthuenden Stellvertretung zu reden, als von einer stellvertretenden Genugthuung. Seine Auffassung nennt *Schleiermacher eine mystische, während* er die kirchliche als eine magische bezeichnet.

An diese Schleiermacher'sche Doktrin knüpften zunächst Nitzsch, Menken und Hofmann an. **Nitzsch** sucht an die Stelle einer subjektiven Versöhnung eine objektive zu setzen und will die Versöhnung (reconciliatio) der Welt auf eine Versühnung (expiatio) der Sünde zurückführen. Diese denkt er sich jedoch nicht als stellvertretende Genugthuung, daß Christus zur Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe das *gelitten habe, was wir hätten leiden sollen*; vielmehr will er die Erlösung nur aus der Liebe ableiten. Nach Gottes Willen ist nämlich Christus in die Gemeinschaft der Sünder eingetreten, um sie seines heiligen Lebens und der subjektiven Gottesgemeinschaft *teilhaftig zu machen*. Hierbei ist er, der Sündlose, von den widerstrebenden Sündern getötet, und damit hat sich die Weltsünde vollendet und zugleich erschöpft. Nachdem Christus dann von den Toten auferstanden ist, sucht er alle in seine Lebensgemeinschaft hineinzuziehen, um sie so zur Erkenntnis zu bringen, daß ihre Sünde ihn in den Tod gebracht habe. Durch dies innere Gericht seines Geistes im Menschen wird die Sünde vergeben, und der Sünder versöhnt. *Nur als die Macht und Möglichkeit unserer wirklichen Entsündigung ist Christi Gehorsam* bis zum Tode eine Bezahlung für viele. So bleibt denn bei Nitzsch die Vergebung ein rein subjektiver Prozeß. — In höchst eigentümlicher Weise lehrte auch **Menken** († 1831) statt der objektiven eine subjektive Versöhnung; *nicht Gott sei mit dem Menschen, sondern* der Mensch mit Gott versöhnt. Er legt das Hauptgewicht auf Christi aktiven Gehorsam und behauptet: da es sich bei dem Heilswerk nicht um Stillung des göttlichen Zornes, nicht um Schuld und Strafe handele, sondern um die Sünde selbst, so bedürfe es nicht einer stellvertretenden Genugthung, sondern nur der rettenden Liebe Gottes. Deshalb sei der Sohn Gottes in die Welt gekommen, um im Gegensatz zum 1. Adam als 2. Adam für das ganze *Menschengeschlecht unter den denkbar schwersten Prüfungen den allervollkommensten Gehorsam gegen Gott zu beweisen*. Weil er unser sündliches Fleisch angenommen, sei er den Reizungen der Sünde und den Anfechtungen des Teufels aufs äußerste ausgesetzt gewesen. „*Es sollte nichts geben, wovon Satan jemals hätte sagen können*: wenn Jesus noch dieses gelitten hätte, so wäre er gefallen". Aber der Herr habe diesen sittlichen Kampf bestanden und habe so die Sünde durch das Feuer seiner Liebe in seinem *Tode aufgezehrt, habe die Sünde selbst geopfert, d. h. vernichtet*, dadurch habe er das Menschengeschlecht unsündlich dargestellt und durch sein Wohlverhalten eine Rechtfertigung über die ganze Menschheit gebracht. Wer sich nun im Glauben an ihn anschließe, sei versöhnt *und von Sünden rein. Noch heftiger als Menken bekämpfte Hasenkamp* (beide waren Anhänger von Collenbusch) die kirchliche Versöhnungslehre; auch Stier weicht von ihr ab; er will Christi Tod als Umgeburt unseres Fleisches und Blutes gefaßt wissen.

Leider stellte sich auch der bekannte Professor von **Hofmann** († 1877) auf die Seite derer, welche die kirchliche Versöhnungslehre anfechten. Sein Standpunkt vertritt eine Art von Acceptilation (vergl. Arminianer) und gipfelt in folgenden Sätzen: Was Christus als seinen eigensten Beruf geleistet hat, kann er nicht an der Stelle anderer geleistet haben, welche hierzu nicht verpflichtet waren. Hat er seinen besonderen Beruf im Leben erfüllt, so hat er darin nicht das Gesetz im allgemeinen, also auch nicht dasselbe an der Stelle anderer erfüllt. Gehört sein Leiden zu seiner Berufsleistung, so ist es nicht die stellvertretende Leistung der Strafe für andere (vergl. Schriftbeweis II, 186 ff.; Schutzschrift 2, 103). Nach Hofmann besteht zwischen ihm und der Kirchenlehre „der sehr wesentliche Unterschied, daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes Gottes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit; und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheim gefallen wäre, an dem Sohn vollzogen

worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller Leiden geworden ist, welche derselbe infolge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, sodaß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht, sondern die Übel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberuf gesetzten Weise erlitten". Demnach ist also das im Berufsgehorsam bis in den Tod sich bewährende Leben Christi die Versöhnung selbst, dadurch hat er die Menschheit in ein neues Verhältnis zu Gott gebracht. Daß ein für seine Zeit so bedeutsamer, positiv gerichteter Theologe wie Hofmann dahin kommen konnte, dieses Kleinod des lutherischen Glaubens zu verlieren und ungeachtet des lauten Protestes von Philippi, Schmid, Thomasius, Hengstenberg u. a. an seinem Standpunkt festzuhalten, ist tief zu bedauern. — Dasselbe gilt von der Versöhnungslehre Franks, die sich mit der Hofmannschen mannigfach berührt (S. d. W. II, 158 ff.). Nach Frank ist das sühnende Subjekt „die Menschheit, welche die Sühne vollbrachte mittelst ihres andern Adams" (159 u. 189). Das Versöhnungswerk beruht auf dem sühnenden Gehorsam, womit der entäußerte Gottessohn in das Geschick der adamitischen Menschheit heilsmittlerisch eingetreten ist, um dieselbe vom Druck des durch die Sünde verletzten göttlichen Gesetzes zu befreien (172). Dieser sühnende Gehorsam Christi umfaßt sein ganzes Erlöserleben, auch sein Leiden und Sterben, und ist „diejenige Leistung, kraft deren er die ganze Anforderung des verletzten Gesetzes gegenüber dem sündlichen Menschengeschlechte in willigem Gehorsam, darum in Sündlosigkeit auf sich nahm und befriedigte." Sie ist „eine heilbringende, dem Subjekte derselben zu Gute kommende, da nun die Einigkeit mit dem göttlichen Willen inmitten der strafenden Repression hergestellt und damit dieser selbst der Grund zu ihrer Fortdauer entzogen ist" (179). Es ist aber ein „Wahn, als habe es zur Erzeigung der obedientia activa der strikten Beobachtung aller einzelnen Gesetzesvorschriften bedurft; dahingegen, was damit zunächst ausgedrückt werden soll, nichts anderes ist als die willige Bejahung, die spontane Übernahme des Leidens, welches nach dem Willen des Vaters über den zu solchem Zwecke menschgewordenen Gottessohn kommen mußte." (174). „Sühnend war dieses Leiden des gottmenschlichen Heilsmittlers nicht um sein selbst willen, als könnte durch das Leiden an sich, wie tief und groß es immer sei, die Reaktion Gottes wider die Sünde zum Stillstand gebracht werden; sondern nur insofern dieses Leiden ein willig übernommenes, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes getragenes ist, in ihm also der Gehorsam des Heilsmittlers zum Ausdruck kommt" (172). Dennoch aber, wiewohl nach Frank Christus nicht an unserer Statt das Gesetz erfüllt und die Strafe für unsern Ungehorsam gebüßt haben soll, redet er von einer stellvertretenden Genugthuung, — jedoch mit dem Zusatz, „daß diese Stellvertretung, wenn anders sie übereinstimmen soll mit dem Begriff der heilsbringenden Sühnung, anders und schärfer gefaßt werden muß, als dieses in der älteren evangelischen Theologie geschah. Es war eine Verirrung (!), wenn man Christum die Strafe erduldet haben ließ, welche der gefallene Mensch als unerlöster zu erdulden gehabt haben würde, und nun von diesem schriftlosen Theologumen (?) zu der leidigen Untersuchung kam, inwiefern Christi Erduldung der Höllenstrafen, die doch keine ewige, gleichwertig gewesen sei mit der ihrer Natur nach endloser Qual der Verdammten (188) . . . Müßte man behufs der Stellvertretung Christi fordern, daß er das gelitten habe, was die verdammte Menschheit hätte leiden müssen, so wäre die satisfactio vicaria hinfällig, da Christus eben dieses nicht gelitten . . . der Gedanke der Stellvertretung ist nur solange ein korrekter, dem Thatbestande entsprechender, als man ihn immer wieder umsetzen kann in den von der Identität des Subjektes, in welchem er wurzelt" (189). — Daß diese Auffassung der Schrift zuwider ist, liegt auf der Hand; vergl. Gal. 4, 4; 3, 13; Röm. 5, 10; Eph. 2, 16; Jes. 53 u. a.

Die liberale und negative Theologie der Neuzeit, welche kein Verständnis für die Größe der menschlichen Sündenschuld hat, will selbstverständlich von der biblisch-kirchlichen Versöhnungslehre nichts wissen. Eine besonders starke Opposition erfährt sie zur Zeit durch die Ritschl'sche Schule. Nach Ritschl (Rechtf. u. Vers. III 358 ff.) sind die Menschen nicht verlorne und verdammte Sünder, sondern sie befinden sich nur in einer gewissen Entfremdung von Gott, dem sie nicht das nötige Vertrauen entgegenbringen, infolge dessen Gott seinen Verkehr mit ihnen abbrechen mußte. In seiner Liebe aber erbietet er sich, die Menschen wieder in die Gemeinschaft seiner Jünger aufzunehmen, falls sie ihr bisheriges Mißtrauen gegen Gott fahren lassen. Der Mensch darf nur Glauben haben, d. h. infolge der Offenbarung durch Christum über die Liebe Gottes sein Mißtrauen gegen den Höchsten überwinden und sich geneigt zeigen, in das Gemeinschaftsverhältnis zu Gott einzugehen, so ist alles gut. Ihm ist also die Versöhnung eine rein subjektive That; nicht Gott hat sich dem Menschen, sondern der Mensch hat sich wieder Gott zuzuwenden und Vertrauen zu ihm zu fassen. Einen Zorn, eine strafende Gerechtigkeit Gottes giebt es

nicht, darum bedarf es auch keiner Buße, Sühne, oder stellvertretenden Genugthuung des Erlösers. „Christum hat sein Leiden nicht mit Schuldgefühl begleitet, also hat er es nicht als Strafe beurteilen können, auch nicht als Strafe, welche er anstatt der Schuldigen, oder um sie von der Sünde abzuschrecken, über sich ergehen ließ . . . Er hat sein Leiden aus der Regel abgeleitet, daß der Gerechte in dem Zusammenhang mit der ungerechten Welt leidet." — Ähnlich der Ritschlianer Häring, der die Sühne darin sieht, daß Christus in einzigartiger Weise den ganzen Widerspruch der Sünde gegen Gottes heilige Majestät erfahren und leidend durchlebt habe; infolge davon sei auch uns, mittelst Teilnahme am bittern Schmerze Christi über die Sünde, erst wahre Buße und damit Loskommen von der Herrschaft der Sünde ermöglicht worden.

§ 29.

Das königliche Amt Christi.

Das königliche Amt Christi (munus regium) ist diejenige Verrichtung des Mittlers, wonach er als der zur Rechten der Majestät Gottes erhöhte Gottmensch die Herrschaft über die sichtbare und unsichtbare Welt ausübt.

Officium regium est, quo Christus omnia in coelo et terra gubernat, ac imprimis ecclesiam suam adversus hostes tuetur (Gerhard).

Das königliche Amt Christi hatte in der Theokratie des Alten Bundes sein weissagendes Vorbild. Gott allein wollte in Israel König sein; die Patriarchen, Richter und Könige aber waren nur Vertreter der göttlichen Majestät auf Erden, sie alle erwarteten das Kommen des rechten Fürsten und Königs, dem die Völker gehorchen werden (Gen. 49, 10, schiloh). Besonders ist es David, der dies ausspricht. Im Geiste schaut er (Ps. 2 u. 110, vergl. Ps. 45 u. 72), wie sein Königtum in Einem gipfeln wird, welcher urbildlich das sein wird, was irdische Könige nur abbildlich sind. Dieser zukünftige Davidssohn wird das Reich Israel zum Weltreich Gottes von ewiger Dauer erheben; von ihm weissagen genugsam die Propheten (Hes. 34, 23—24; 37, 24—25; Sach. 9, 9; vergl. 3, 8; 6, 12; Jer. 33, 15—17; 23, 5—6; 30, 9; Hos. 3, 5; Mich. 5, 1; 4, 7; Jes. 9, 5—6; 11, 1; Dan. 2, 44; 7, 13—14 u. 27). Und was sie verheißen haben, ist in Christo erfüllt (Luk. 1, 33; Johs. 1, 49); er selbst bezeugt es, daß er der verheißene König sei (Matth. 27, 11; Johs. 18, 37, vergl. Johs. 12, 12 rc.), und der Vater bestätigt es durch die Auferweckung seines Sohnes.

Als wahrer Gott besitzt und übt der Sohn Gottes seine königliche Herrschaft von Anbeginn der Welt her; seit seiner Menschwerdung aber nimmt auch seine menschliche Natur (vergl. communicatio idiomatum) an derselben teil. Doch hat er auf den Gebrauch seiner königlichen Macht während seines Erdenwandels verzichtet, hat sich derselben für die menschliche Natur entäußert, und erst seit seiner Himmelfahrt übt er sie als Gottmensch im vollen Umfang aus.

Diese seine Herrschaft umfaßt drei Gebiete*), die jedoch nicht unverbunden neben einander hergehen oder sich zeitlich folgen, sondern vielfach in einander übergreifen.

*) Manche ältere Dogmatiker nehmen noch als 4. ein Reich der Gerechtigkeit (regnum justitiae) an und verstehen darunter eine Herrschaft über die Verdammten in der Hölle. Dies fällt jedoch mit dem regnum potentiae zusammen und braucht nicht besonders genannt zu werden.

a) **Das Reich der Macht** (regnum potentiae). Christus, durch den alle Dinge geschaffen sind (Kol. 1, 16), herrscht durch seine Allmacht über die ganze Welt, über Himmel und Erde (Matth. 28, 18; Johs. 17, 2; 1. Kor. 15, 27), über die Engelwelt (Eph. 1, 10—22), über die Naturkräfte (Matth. 8, 27; 17, 27 u. a. Wunder), über die Völker (Dan. 7, 14; Off. 19, 15), kurz, durch ihn wird alles erhalten und regiert. Er ist der Herr (κύριος, Phil. 2, 11; 1. Kor. 12, 3), der mit seinem kräftigen Worte alles trägt (Hebr. 1, 3) und es also lenkt, daß sein Gnadenreich ausgebreitet und das Reich der Herrlichkeit vorbereitet wird.

b) **Das Reich der Gnade** (regnum gratiae), die Kirche auf Erden, deren Stiftung, Leitung und Vollendung sein Werk ist. Dieses Reich hat Christus in der sündigen Welt aufgerichtet, indem er sich zunächst den Juden zuwandte. Aus allerlei Volk hat er sich Unterthanen gesammelt (Matth. 4, 18; Luk. 5; Matth. 11, 28; 28, 18—20; Ap. 1, 9 ff.), welchen er das neue Gebot der Liebe gab und ihnen sein Gesetz ins Herz schrieb (Jak. 2, 8; Johs. 13, 34; Hebr. 8, 10), welche er beschützt (Luk. 12, 32; 22, 31—32; Johs. 10, 28) und versorgt (Johs. 10, 11—12; Luk. 12, 22 ff.; Matth. 11, 28—29). Sein Reich, das zwar in der Welt, aber nicht von der Welt ist (Johs. 17, 9—11), das einer ethischen Sphäre angehört (Luk. 17, 20—21; Johs. 18, 36; Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20) breitet er fortgesetzt weiter aus und führt es seiner Vollendung zu (Matth. 28, 18—20; 21, 43; Kol. 1, 11 u. 13). Die Schrift beschreibt es bald als schon vorhanden (Matth. 4, 17; 12, 28; 13, 24; Mark. 4, 26), bald als noch zukünftig (Matth. 5, 3—10; 6, 10; 8, 11; 16, 28; 26, 20; Ap. 14, 22; 1. Kor. 6, 9; Gal. 5, 21; 2. Petr. 1, 11). Als Herr und Haupt der Gemeinde (1. Kor. 11, 3; Eph. 1, 22) ist er in ihr durch Wort und Sakrament gegenwärtig (Matth. 28, 20), um durch den heiligen Geist seine erlösende Gnade den Gläubigen anzueignen. Diese nehmen als Volk des Eigentums, als königliches Priestertum (1. Petr. 2, 9) am königlichen Amte Christi teil (Off. 1, 6; 5, 10; 22, 5; 1. Kor. 6, 2—3).

c) **Das Reich der Herrlichkeit** (regnum gloriae), die triumphierende Kirche im Himmel, die Seligen samt den guten Engeln (1. Petr. 3, 22; Hebr. 12, 22—24). Dieses Reich, welches mit Christi Erhöhung anhebt, wird mit seiner Wiederkunft zum Gericht zur vollen Entfaltung kommen (Johs. 17, 24; Luk. 13, 28; 22, 29; Röm. 8, 19 ff.; 1. Kor. 15, 24—28) und wird ewig währen (Ps. 145, 13; Off. 11, 15). Da wird Christus im vollsten Sinne der König aller Könige sein (Off. 19, 6; 17, 14), vor dem sich alle Kniee beugen müssen, Freund und Feind (Phil. 2, 9—11). Die aber im Reich der Gnade ihm als treue Knechte gedient haben, werden nun mit ihm triumphieren und herrschen (Johs. 17, 24; Luk. 22, 29; 12, 32; 2. Tim. 4, 18; Röm. 8, 17; Off. 2, 10; Jak. 1, 12; Matth. 19, 28; 25, 34). Wenn es aber 1. Kor. 15, 24—28 heißt, daß Christus nach Überwindung des letzten Feindes dem Vater das Reich überantworten werde und selber unterthan sein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sei alles in allem, so soll damit nicht gesagt sein, als ob nun Christus aufhöre, im Konsortium der Dreieinigkeit ewig zu herrschen, sondern vielmehr das, „daß dann die bisherige Vordergrundstellung des durch den Tod hindurchgegangenen Gottmenschen in der Leitung des Alls zwecks Vollendung der Kirche ihr Ziel erreicht hat, und die Christokratie zur Theokratie wird" (Meusel.) Das Erlösungszeitalter hat dann ein Ende,

Christus hat sein Mittlerwerk vollendet, er kann nun aus seiner bisherigen Zwischenstellung zwischen Gott und Welt heraustreten. Aber wenn er auch von seiner bisherigen Herrschaft zurücktritt, bleibt er in Ewigkeit die 2. Person der Trinität; vergl. Eschatologie. Diese Rückgabe seiner Herrschaft, welche Quenstedt als eine traditio triumphatoria hostium subactorum et repraesentatio fidelium liberatorum bezeichnet, ist nicht eine depositio regni, sondern nur ein alius modus gubernationis (vergl. Off. 11, 15; 12, 10). Die Reichsherrschaft Christi können wir wohl ahnen, denn wir kennen bereits ihre Anfänge; das Leben der Ewigkeit dagegen ist zu groß und reich, als daß unser enges Herz es fassen könnte.

Da das Königtum Christi zum hohenpriesterlichen Amte, besonders zur Intercession, in enger Beziehung steht (vergl. Hebr. 7, 2: Christus ein Priesterkönig wie Melchisedek), so rechneten die älteren Dogmatiker wie Hutter und Hafenreffer zum officium regium nur die Herrschaft über die Gläubigen (regnum gratiae). Erst mit Gerhard kam die Dreiteiligkeit des königlichen Amtes in Aufnahme. Auch Schleiermacher wollte das königliche Amt nur auf das regnum gratiae beschränkt wissen. Daß der Rationalismus die göttliche Verehrung des Sohnes, Gebete an Christum 2c. als eine Verleugnung des Vaters verwarf, ist nicht verwunderlich.

§ 30.

Von dem zweifachen Stande Christi.

1. Um das Werk der Erlösung zu *vollbringen*, mußte der Sohn Gottes Mensch werden und mit all ihren Schwächen und Gebrechen unsere Natur *annehmen*. So hat er sich denn während seines Erdenwandels seiner göttlichen Herrlichkeit begeben und Knechtsgestalt getragen, die er erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt wieder ablegte. Wir haben also bei Christo von seiner Menschwerdung an einen zweifachen Zustand zu unterscheiden, einen Zustand in Knechtsgestalt und einen Zustand in Herrlichkeit, einen **Stand der Erniedrigung und der Erhöhung** (status exinanitionis et exaltationis).

Hier erheben sich nun mancherlei schwierige Fragen, so besonders die: ob durch die Fleischwerdung des Sohnes Gottes dessen trinitarisches Verhältnis zum Vater alteriert worden sei, ob schon die Menschwerdung an sich eine Entäußerung der göttlichen Herrlichkeit einschließe, ob sich Christus nach seiner göttlichen oder menschlichen Natur, oder nach seiner ganzen Person erniedrigt habe, bezw. ob eine Erniedrigung des Logos oder nur der vom Logos angenommenen menschlichen Natur anzunehmen sei; und wenn letzteres der Fall ist, ob sich die menschliche Natur der göttlichen gänzlich entleert habe, oder ob sie zwar im Besitz der göttlichen Herrlichkeit geblieben sei, aber deren Ausübung vor den Augen der Menschen verborgen habe u. a. m.

Da das rechte Verständnis der beiden Stände Christi von der richtigen Auslegung der für diese Lehre höchst bedeutsamen Stelle Phil. 2, 4—11 abhängt, so wird es unerläßlich sein, daß wir diese klassische Stelle besonders ins Auge fassen; vergl. auch 2. Kor. 8, 9; Hebr. 12, 2; Johs. 17, 5. — Phil. 2 wird uns Christus Jesus als Vorbild wahrer Demut und Selbstlosigkeit hingestellt, wenn der Apostel sagt: „Ein jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des andern ist. Es sei in euch eine solche Gesinnung, wie sie in Christo Jesu war, *welcher, obwohl er sich in der Gestalt Gottes befand* (*ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*), doch das Gottgleichsein nicht

für einen Raub hielt (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ), sondern sich selbst entleerte (ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε = exinanivit), indem er Knechtsgestalt annahm (μορφὴν δούλου λαβών), in den Zustand der Menschenähnlichkeit sich begab (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) und in seiner Haltung wie ein Mensch erfunden wurde (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Er erniedrigte sich selbst (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν), indem er gehorsam ward bis zum Tod, und zwar zum Kreuzestod. Darum hat ihn auch Gott erhöht" 2c. —

Hier ist das Subjekt der ganzen Aussage Christus Jesus, also der geschichtliche Christus, der Mensch gewordene Gottessohn, der inkarnierte Logos (λόγος ἔνσαρκος), nicht der präexistierende Logos (λόγος ἄσαρκος). Wäre letzteres der Fall, so würde der Gottheit selber eine Erniedrigung und Erhöhung zugeschrieben werden; und das geht doch nicht an, denn die Gottheit ist unveränderlich (Ps. 102, 28), sie kann weder erniedrigt noch erhöht werden. Also von einer Erniedrigung der göttlichen Natur in Christo kann hier keine Rede sein. — Von diesem Mensch gewordenen Gottessohn wird nun ausgesagt, daß er sich ἐν μορφῇ θεοῦ befand (μορφή bezeichnet nicht das innere Wesen, sondern die äußere Form, in der etwas in Erscheinung tritt; ὑπάρχειν = vorhanden sein, da sein, ist mehr als εἶναι). Da sich bei seiner Menschwerdung die göttliche Natur mit der menschlichen vollkommen geeint (unio naturarum) und ihr die Fülle aller göttlichen Herrlichkeit mitgeteilt hatte (communicatio idiomatum), so hätte Christus auch als durchgotteter Mensch eine der μορφὴ θεοῦ entsprechende äußere Erscheinungsform annehmen können; er hätte schon während seines Erdenwandels in voller göttlicher Glorie als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes und als Abglanz der göttlichen Herrlichkeit (Hebr. 1, 3; Kol. 1, 15) sichtbar hervortreten und für seine menschliche Natur das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ beanspruchen können. Aber er dachte nicht daran, solch eine gottwesensgleiche Existenzweise und Würde für seine Menschheit schon jetzt zu begehren und wie eine Beute an sich zu reißen (Johs. 5, 18), um etwa damit zu prangen. Vielmehr hat er sich demütig in freiwilliger Selbstverleugnung der auch seiner menschlichen Natur zukommenden Gottesgestalt entleert, entäußert; ohne sie abzulegen, hat er auf deren Gebrauch verzichtet und hat sie nur in einzelnen Fällen zur Erscheinung kommen lassen, wiewohl er auch in seiner Erniedrigung wahrer Gott war und im Besitz seiner göttlichen Eigenschaften blieb (Johs. 1, 14). Diese seine Selbsterniedrigung (Kenose) trat in der Weise hervor, daß er a) die menschliche Natur in armer, niedriger Knechtsgestalt annahm, um allen zu dienen (Matth. 20, 28), also die μορφὴ θεοῦ mit der μορφὴ δούλου vertauschte (Hebr. 5, 8); b) die menschliche Natur nicht etwa zum Schein annahm (Doketismus), sondern wahrer Mensch ward und sich wie jeder andere Mensch körperlich und geistig entwickelte (Hebr. 2, 14 u. 17); c) in seiner äußern Erscheinung und Beschaffenheit allen andern Menschen gleich ward und dieselben Geberden, Bedürfnisse, Schwachheiten 2c. hatte, wie sie. In dieser seiner Selbstentäußerung hat er durch seinen thätigen und leidenden Gehorsam für uns genug gethan und uns durch seinen Kreuzestod mit Gott versöhnt. Er, der da reich ist, ward arm um unsertwillen, auf daß wir durch seine Armut reich würden (2. Kor. 8, 9). Zum Lohn für solche Demut und Selbstlosigkeit hat Gott den Menschen Jesus erhöht, hat dessen menschliche Natur zu göttlicher Herrlichkeit erhoben, sodaß diese Gottesherrlichkeit von da ab sichtbar durch seine Menschheit, die er auch im Stande der Erhöhung behält, hindurchleuchtet.

Und diese von Christo bewiesene Demut soll uns zum Vorbild dienen; nicht seine Menschwerdung, denn die ist ja für uns schlechthin unnachahmlich. Überhaupt ist Menschwerdung und Selbstentäußerung sachlich zu scheiden, auch wenn sie der Zeit nach zusammenfallen. Nicht daß der Logos überhaupt menschliche Natur annahm, ist die Selbstentäußerung — sonst würde er sich noch immer im Stande der Erniedrigung befinden —, sondern daß er so Mensch wurde, wie es geschah. Und doch hat sich seine menschliche Natur im Stande der Erniedrigung nicht gänzlich der göttlichen Herrlichkeit bezüglich des Besitzes entleert (ἐκένωσεν), sonst wäre es mit einer unio naturarum vorbei; ebensowenig hat sie den Gebrauch der ihr zustehenden göttlichen Herrlichkeit heimlich und vor Menschen Augen verborgen ausgeübt (κρύψις), denn dann könnte von einer wirklichen Entäußerung überhaupt keine Rede sein; sondern obwohl die menschliche Natur ein volles Anrecht auf die göttliche Herrlichkeit hatte und vermöge der communicatio idiomatum dauernd im Vollbesitz (κτῆσις) aller göttlichen Eigenschaften war, hat sie auf den Gebrauch und die Ausübung derselben (χρῆσις) im Stande der Erniedrigung verzichtet und dafür die Niedrigkeit unserer menschlichen Natur mit allen Schwächen, Gebrechen und Beschränkungen angenommen.

Der Stand der **Erniedrigung** ist der Zustand des Gottmenschen Christus, in welchem derselbe während seines Erdenlebens die seiner menschlichen Natur inne wohnende (und von der mit ihr geeinten Gottheit mitgeteilte) Gottesherrlichkeit nicht wie eine Beute überall öffentlich zeigte, sondern freiwillig auf den vollen und allgemeinen Gebrauch derselben verzichtete, Knechtsgestalt annahm und Armut, Schmach und Niedrigkeit, ja auch das bitterste Todesleiden ertrug, um das menschliche Geschlecht von Schuld und Strafe zu erlösen.

Status exinanitionis est ea Christi conditio, in qua secundum humanam naturam, in unione personali consideratam, a majestatis divinae perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem praestitit.

Der Stand der **Erhöhung** besteht darin, daß der Gottmensch Christus nach seiner menschlichen Natur den vollen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, worauf er im Stande seiner Erniedrigung verzichtet hatte, nach vollbrachtem Erlösungswerk wieder angenommen hat und ewig behält.

Status exaltationis est status Christi θεανθρώπου, quo Christus secundum humanam naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae majestatis usum suscepit et exseruit.

2. Die kirchliche Lehre von den beiden Ständen Christi, wie wir sie hier dargelegt haben, ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Besonders sind es die sogenannten Kenotiker, welche sie bekämpfen. Sie behaupten nämlich, daß sich die Entäußerung und Erniedrigung nicht sowohl auf die menschliche Natur Christi beziehe, sondern vielmehr auf die göttliche; andere suchen die Gegensätze dadurch zu mildern, daß sie eine Erniedrigung und Erhöhung beider Naturen annehmen.

Beginnen wir zunächst mit den letzteren. Nach ihrer Meinung hat die ganze, die einheitliche Person des Gottmenschen in beiden Naturen an der Erniedrigung wie auch an der Erhöhung teilgenommen. Erniedrigt haben soll sich der Sohn nach seiner ewigen Gottheit

schon dadurch, daß er überhaupt Mensch ward, daß er seine himmlische Seinsweise, wie sie glauben, aufgab und mit der irdischen, sarkischen vertauschte (Johs. 6, 33, 38, 51; 16, 28). Durch diese seine persönliche Vereinigung mit der menschlichen Natur hat sich Christus, sagen sie, eine Selbstbeschränkung auferlegt, indem er für die Zeit seines Erdenlebens seine göttliche δόξα drangab (Johs. 17, 5) und die menschliche Gestalt des Werdens und der Abhängigkeit vom Vater (in all seinem Thun, Lehren und Wissen, Johs. 5, 19; 8, 28; 5, 36; 8, 29; 10, 32; Matth. 24, 36; Mark. 13, 32) annahm. Vermöge der comm. idiom. hat er seine göttliche Natur in Mitleidenschaft mit der menschlichen versetzt, sodaß seine Gottesherrlichkeit unter menschlicher Knechtsgestalt ganz verhüllt war. Aber auch nach seiner Menschheit hat sich der Herr erniedrigt; denn statt dieselbe bei ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur sofort in den Mitgenuß der göttlichen Herrlichkeit zu versetzen, hat er sich dieser Herrlichkeit entäußert, hat freiwillig Knechtsgestalt angenommen und ist bis zum Kreuzestode gehorsam gewesen. — Gleicherweise haben auch beide Naturen an seiner Erhöhung teilgenommen. Erhöht ward der Herr nach seiner göttlichen Natur, indem er in die vorige Daseinsform seiner göttlichen Herrlichkeit zurückkehrte; nach seiner menschlichen Natur aber, indem er als Lohn für seinen vollkommenen Gehorsam die menschliche Natur in die Verklärung der göttlichen Herrlichkeit mit hinaufnahm.

Diese Auffassung, welche besonders auch von der reformierten Dogmatik vertreten wird, ist aber schon deshalb unhaltbar, weil, wie bereits bemerkt wurde, die Gottheit absolut unveränderlich ist, mithin weder erniedrigt noch erhöht werden kann (in Deum nulla cadit mutatio). Dazu beruht sie auf der irrigen Annahme, als ob schon die Menschwerdung an sich eine Erniedrigung bedeute. Wäre dem so, dann müßte auch die Erhöhung ein Ablegen der menschlichen Natur in sich schließen; nun aber behält doch Christus dieselbe im Stande der Erhöhung. Am bedenklichsten aber ist das, daß diese Lehrauffassung darauf hinauskommt, als ob die göttliche Seinsweise Christi, bezw. das trinitarische Verhältnis des Sohnes zum Vater im Stande der Erniedrigung suspendiert gewesen sei. Dem widerspricht schon Johs. 3, 13, wo der Herr ausdrücklich sagt, daß er, der als Menschensohn auf Erden wandelt, zugleich im Himmel sei, daß er also auch in seinem irdischen Dasein in ununterbrochenem Verkehr mit dem Vater stehe (vergl. Johs. 1, 51; 16, 32). Will man sich dem gegenüber auf Johs. 17, 5 berufen und diese Stelle dahin deuten, als ob Christus in seiner Erniedrigung des Besitzes seiner Gottesherrlichkeit ganz entkleidet gewesen sei, so wird dies schon durch Johs. 1, 14 widerlegt. Johs. 17, 5 kann sich nur auf die Verklärung seiner Menschheit im Stande der Erhöhung beziehen.

Noch weiter gehen die echten Kenotiker. Nach ihrer Meinung soll sich die Entäußerung und Erniedrigung nicht auf die menschliche Natur beziehen, sondern auf die göttliche, auf den λόγος ἄσαρκος, welcher sich im Stande der Erniedrigung nicht bloß seiner göttlichen Gestalt, sondern auch seiner göttlichen Herrlichkeit (δόξα) entblößt habe, sodaß das Erlösungswerk eigentlich nur von dem Menschen Jesus vollbracht wäre (Herrnhuter, Irvingianer u. a.). Jedenfalls aber soll er

sich des Besitzes seiner accidentellen Eigenschaften, nämlich der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart entleert haben (vergl. das genus majestaticum). Diese Auffassung, welche ebenfalls die Erniedrigung mit der Menschwerdung identificiert, will das Interesse vertreten, die Personeneinheit in Christo mehr, als es die kirchliche Lehre thue, zu wahren, und zugleich die stufenweise menschliche Entwickelung des Gottmenschen faßlicher zu machen.

Es liegt auf der Hand, daß mit dieser Lehre (Evakuationstheorie) die wahre und reale Gottheit Christi, und damit der ganze Grund des christlichen Glaubens in Frage gestellt wird. Denn gesetzt, es kämen jene drei göttlichen Eigenschaften bei Christo, dem Sohne Gottes, in Wegfall und der Herr würde nur einen Augenblick aufhören allmächtig, allwissend und allgegenwärtig zu sein, so wäre es mit seiner Gottheit aus, und er könnte nicht mehr der Gottmensch sein, welcher allein imstande war, das Erlösungswerk zu vollbringen. Nun aber wissen wir aus zahlreichen Aussprüchen der Schrift, wie oft der Herr im Stande seiner Erniedrigung gerade jene göttliche Eigenschaften bezeugt und bewiesen hat: seine Allmacht z. B. Matth. 8, 27; 24, 35; Johs. 3, 35; 17, 2 u. 10, die er überdies in vielen Zeichen und Wundern hervortreten ließ: seine Allwissenheit Luk. 10, 22; Johs. 1, 47; 2, 24; 4, 18; 13, 18; 16, 30; 18, 4, seine Allgegenwart Matth. 18, 20. Dazu vergleiche man Matth. 11, 27; Johs. 3, 31; 6, 46 u. 68; 5, 37; 3, 13 u. 32 u. a. Ebenso wenig hat es der Herr im Stande der Erniedrigung an Offenbarungen seiner göttlichen Herrlichkeit fehlen lassen. Schon die Wunder, die er that, dienten diesem Zweck (Johs. 2, 11; 20, 31), und auch sonst leuchtete seine Gottesherrlichkeit in einzelnen Strahlen durch seine Knechtsgestalt hindurch: so besonders bei seiner Transfiguration (Matth. 17, 2). Er selbst konnte von sich sagen: Wer mich siehet, der sieht den Vater (Johs. 14, 7—9; 8, 19; 12, 45; 10, 38), und seine Jünger durften bekennen: Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit (Johs. 1, 14; 2. Petr. 1, 16). — Wenn man alle diese Aussagen erwägt, so ist es unmöglich, als Objekt der Phil. 2 gelehrten Kenose die göttliche Herrlichkeit und die göttlichen Eigenschaften der Weltbeziehung anzunehmen. Namentlich tritt uns das Bild des Herrn im Johannisevangelium als in einem so völligen Besitz der göttlichen Macht und Herrlichkeit entgegen, daß Philippi mit Recht dieses Evangelium als „das rechte Gegengift gegen die falsche Deutung der Kenose“ bezeichnet. Wie sollte man sich auch das Verhältnis Christi zur heiligen Dreieinigkeit während seines Erdenwandels denken? Hat in dieser Zeit der Vater und der heilige Geist allein die Welt erhalten und regiert? sind sie in dieser Zeit allein die Allmächtigen gewesen? Dann müßte sich die Kenose nicht bloß auf die Person Christi erstrecken, sondern auf die ganze Dreieinigkeit, die sich einer Person entäußert und entleert, und somit ihre Vollständigkeit eine Zeit lang aufgegeben hätte.

3. Die Lehre von den Ständen hängt aufs engste mit der Lehre von der Idiomenkommunikation zusammen. Letztere war, wie wir bereits (§ 25) sahen, besonders durch Luther in Fluß gekommen; sie war aber im Grunde genommen nicht etwas Neues, nicht ein von Luther erst erfundener Lehrtropus, nicht ein christologischer Fortschritt (Thomasius), sondern nur

eine schärfer durchgeführte Formulierung dessen, was die alte Kirche bereits in ihren Bekenntnissen über das christologische Dogma ausgesprochen hatte. Darum weisen denn auch Luther, Chemnitz, die Konk.-Form. und die alten Dogmatiker stets auf das Zeugnis der Väter und der Concilien zurück. Eher kann von einer lutherischen Fortbildung der Ständelehre geredet werden, insofern nämlich die lutherischen Dogmatiker zuerst zwischen Besitz und Gebrauch der der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Idiome unterscheiden, um so in die altkirchliche Anschauung, welche verhältnismäßig noch nicht begrifflich genug entwickelt war, eine größere Klarheit zu bringen.

Den Anlaß hierzu gab (vergl. S. 254) der Widerspruch der Reformierten gegen die lutherische Lehre von den 2 Naturen Christi. Die reformierte Dogmatik sieht nämlich als Subjekt der Erniedrigung den *λόγος ἄσαρκος* an und identificiert die Entäußerung mit der Inkarnation, wodurch der göttliche Logos zwar in die menschliche Natur eingegangen sein soll, ohne jedoch aufzuhören, zugleich außer ihr zu sein. Sie behauptet, daß die menschliche Natur, weil endlich, zur Aufnahme der göttlichen Idiome überhaupt nicht fähig sei (finitum non est capax infiniti; nulla natura in se recipit contradictoria), womit eigentlich die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes überhaupt geleugnet wird und die unio personalis Christi zu einer unio mystica herabsinken muß. In nestorianischer Weise stellt sie die zwei Naturen mehr äußerlich neben einander und schreibt die Erniedrigung und Erhöhung beiden Naturen zu, sodaß die menschliche hinsichtlich ihrer künftigen Herrlichkeit erniedrigt erscheint, die göttliche aber nach ihrem irdischen Incognito (ratione occultationis).

Dem gegenüber betont Luther — besonders im Interesse des Abendmahlsdogmas — wiederholt und auf das bestimmteste ein Ineinandersein der beiden Naturen, so u. a. in seinem großen Bekenntnis vom heiligen Abendmahl, auf welches auch die Konk.-Form. S. 682 hinweist.

Man vergl. auch noch folgende Aussprüche: „Da Christus Mensch ist, tragen die zwo Naturen ihre Eigenschaften zusammen, und giebt die göttliche Natur der menschlichen ihre Eigenschaft, und hinwieder die Menschheit auch der göttlichen . . . Die zwo Naturen sind in Einer Person also vereinigt, daß da Ein Gott und Herr sei, daß Maria Gott säuget mit ihren Brüsten und Gott badet, wieget und hebet, item Pilatus und Herodes Gott gekreuzigt ꝛc. haben, und reimen sich die zwo Naturen also, daß die wahre Gottheit und Menschheit Ein Ding ist . . . Es ist also hier die höchste Allmacht und auch die größte Ohnmächtigkeit in der Person Christi. Die göttliche Majestät hat er eingezogen und verborgen, denn wir konnten sie nicht leiden" (Zu Johs. 3 u. 4, Erl. Ausg. 47, 177). Luther vertritt also eine *κρύψις*, so auch in seiner Predigt über Tit. 2, 13 (Erl.-Ausg. 19, 53): „Am Tage seines Fleisches war er klein . . . äußert er sich doch selbst und nahm Knechtsgestalt an. Und wie am Tage seines Fleisches, stellt er sich heutigen Tages noch ebenso im Reich des Glaubens. Ob er wohl auferstanden ist, gen Himmel gefahren und zur Rechten Gottes sitzet in göttlicher Gewalt und Ehre, dennoch verbirgt er seine Größe, Klarheit, Majestät und Kraft, läßt die Propheten und Apostel verjagen und morden ꝛc., seine Christen in der Welt Mangel, Trübsal und Ungemach leiden, und stellet sich eben also wie am Tage seines Fleisches . . . Darum saget Jesaia recht von ihm: Fürwahr, du bist ein verborgener Gott . . . Im Reich des Glaubens will er klein sein, aber im Reich des Schauens wird er nicht klein, sondern groß sein . . . Ob er schon vor dem seligen Tage seiner Zukunft seine Allmächtigkeit, Kraft und Willen nicht so gar erzeiget und offenbaret hat, so hat es ihm an Allmächtigkeit, Weisheit, Kraft und Willen nie gemangelt, sondern er hat sich also verbergen wollen, daß er sich zu seiner Zeit offenbare". — Aber schon im Stande seiner Erniedrigung war Christus nach seiner göttlichen Natur auf Erden und im Himmel zugleich, vergl. zu Johs. 3, 13, Erl. Ausg. 46, 328 ff.

An der Weiterentwickelung der Ständelehre waren besonders Brenz und Chemnitz beteiligt. Im Kampf gegen die reformierten Theologen Heidelbergs hatte sich Brenz dahin fortreißen lassen, daß er den lutherischen Begriff der Personeneinheit so sehr steigerte, daß kaum noch von einem Unterschied zwischen den beiden Ständen die Rede sein konnte. Nach seiner Meinung soll sich nämlich die ganze Fülle der Gottheit und ihrer Eigenschaften unmittelbar mit der Inkarnation in die Menschheit ergossen haben, sodaß die Erniedrigung nur eine Verhüllung, die Erhöhung nur das Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit wäre, die Christus schon im Stande der Erniedrigung thatsächlich ausgeübt habe, wenn auch zumeist auf verborgene Weise (κρύψις κατὰ τὴν χρῆσιν). Christus „war also gegenwärtig, allmächtig, allweise, während er noch als Kind in der Krippe lag; er weilte, als Lazarus starb, dem habitus externus nach, ferne von Bethanien, während er der Majestät nach nicht nur ihm, dem Sterbenden, sondern allen Toten gegenwärtig war, um sie für die künftige Auferstehung zu bewahren; er hing am Kreuze juxta humiliationem, während er juxta majestatem die Sonne verdunkelte, die Erde erschütterte, alle Lebenden im Leben erhielt; er lag tot im Grabe, während er allmächtig Himmel und Erde erfüllte und regierte". So faßt denn Brenz die Ubiquität der menschlichen Natur schon im Stande der Erniedrigung als eine absolute; trotzdem aber will er eine natürliche Entwicklung der Menschheit Christi festhalten und weist jeden Doketismus ab.

Weit nüchterner als Brenz behandelte Chemnitz (De duabus naturis) die Lehre von der Idiomenkommunion und den beiden Ständen, welche er mit andern sächsischen Theologen gegen die Angriffe der Kryptocalvinisten zu verteidigen hatte. Seine Auffassung läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Wie Gott schon den Gläubigen durch das Innewohnen seines Geistes herrliche, übernatürliche Gaben mitteilt, ja sie der göttlichen Natur teilhaftig macht, so hat sich in weit höherem Maße die Gottheit in ihrer ganzen Fülle der Menschheit mitgeteilt, und zwar vom ersten Augenblick an, vermöge der hypostatischen Vereinigung. Diese Mitteilung war aber kein ruhendes Seinsverhältnis, wie wenn die Gottesfülle ganz müßig in Christi menschlicher Natur gewohnt hätte, sondern eine Aktualität in der menschlichen Natur ein lebendiges Durchwirken des Göttlichen in der als Organ angenommenen Menschheit, vergleichbar dem durchfeuerten Eisen, sodaß die Gottheit mit ihrer Herrlichkeit, Kraft und Wirkung in, mit und durch die Menschheit leuchtete und sich kund gab, wann und wo sie wollte. Vermöge solcher Kooperation beider Naturen hat Christus auch nach seiner menschlichen Natur Wunder gethan und nach seiner göttlichen am Leiden der menschlichen teilgenommen, und dieses Zusammenwirken dauert auch noch im Stande der Erhöhung fort. So ist denn die Erniedrigung nicht eine bloße Verhüllung (Brenz), sondern ein Nichtgebrauch der in der Menschheit wohnenden Gottesfülle; sie ist auch nicht eine carentia vel absentia divinae majestatis in persona Christi, „als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern nur eine Suspension der Aktualität der menschlichen Natur, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und

durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten, auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde beladen, leiden und sterben könnte. Wiewohl er auch bisweilen in der Erniedrigung seine göttliche Herrlichkeit in seinem Fleisch hat lassen hervorleuchten ꝛc. Hinwiederum ist das die Erhöhung, daß er nunmehr alle Schwachheit abgelegt und die göttliche Majestät mit ihrer Kraft und Herrlichkeit in der angenommenen Menschheit und durch dieselbige völlig und öffentlich sich also beweiset und erzeiget, daß man daraus erkennt, daß die Person wahrer Gott sei". —

Die Auffassung, der sich die Württemberger nach längeren Verhandlungen allmählich näherten, wurde dann die Grundlage für die Konkordienformel, Art. VIII. Ausgehend vom Chalcedonense, weist dieselbe (S. 677) eine Vermischung (Eutychianismus) wie auch eine Trennung (Nestorianismus) der beiden Naturen ab und betont (677, 14; 676, 11) sowohl die Einheit der beiden Naturen, als auch deren gegenseitige Gemeinschaft, lehnt jedoch eine Verwandlung der einen Natur in die andere, bezw. eine Vermischung beider ab (687). Jede der beiden Naturen behält ihre besondere Wesenheit (548, 28) und bleibt Trägerin ihrer Eigenschaften; aber beide schließen sich so zusammen, daß sie nur Eine Person bilden, und die eine Natur an den Eigenschaften der andern teil hat (commun. idiom.), was mit durchglühetem Eisen verglichen wird (689). Hierbei ist aber die göttliche Natur die mitteilende, nicht die empfangende, denn sie ist in ihrem Wesen und ihren Eigenschaften unwandelbar, sodaß sie weder gemindert noch gemehrt werden kann (684, 49; 690, 71; 550, 39). Mit einer Veränderung würde sich ja die Gottheit selbst aufgeben; sie hat aber am Leiden der menschlichen Natur teilgenommen (678, 20; 682, 40; 683, 40 ꝛc.). Dagegen hat die menschliche Natur zu ihren endlichen Eigenschaften auch noch die wesentlichen Idiome der göttlichen empfangen (681), wozu sie fähig war (549, 34; 685, 53). Sie kam in den realen Besitz der ganzen Fülle der göttlichen Majestät (687, 61), die aus ihr hindurchleuchtete (688, 64 ff.; 689, 66; 685, 51); ja schon vom ersten Augenblick seiner hypostatischen Union an war Christus als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig (680, 26; 547, 16: ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est etc.; 685; 689; 691; 677, 13), — kurz, die göttliche Natur hat sich mit der menschlichen auf das innigste vereinigt, sodaß nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον ist, wofür als Beleg Luthers Zeugnis gegen die Alloösis Zwinglis (S. 682 ff.) angeführt wird. Aber wenn auch die Menschheit Christi seit der Inkarnation im Besitz der göttlichen Idiome war, hat sie sich doch des Gebrauches derselben im Stande der Erniedrigung zumeist enthalten (non semper, sed quoties ipsi visum est, exercuit, 546, 16), hat sie unter der Knechtsgestalt verhüllt (occulta et quasi dissimulata, 689, 65; secreto habuit, 680, 26; 691), hat sich der ihr mitgeteilten Gottesherrlichkeit entäußert (sese exinanivit, 546, 16).

So schreibt denn die Konk.-Form. der menschlichen Natur Christi im Stande seiner Erniedrigung einerseits, und zwar mit besonderem Nachdruck und großer Ausführlichkeit, den Besitz der göttlichen Machtfülle zu (κτῆσις), andererseits die zeitweise Enthaltung des Ge-

brauches (*κένωσις τῆς χρήσεως*). Das erstere, den Besitz der Gottesherrlichkeit im Stande der Erniedrigung zu behaupten, war für jene Zeit zur Abwehr calvinistischer und kryptocalvinistischer Angriffe von besonderer Wichtigkeit und jedenfalls näher liegend, als sich über den zweiten Punkt eingehender auszulassen. Wir verstehen es*) deshalb vollkommen, warum man damals der Frage noch nicht näher trat: wie es zu erklären sei, daß Christus seine Gottesherrlichkeit im Stande der Erniedrigung für gewöhnlich nicht äußere, bezw. wie diese Nichtäußerung aufzufassen sei, — ob als ein wirklicher Nichtgebrauch (*κένωσις*), oder etwa als ein verborgener Gebrauch (*κρύψις τῆς χρήσεως*)? Diese Frage kam erst einige Zeit später zu Diskussion und führte zu einem unerquicklichen Lehrstreit, dem sog. kenotisch-kryptischen, welcher 1616—24 die Tübinger und Gießener Theologen beschäftigte.

Beide Teile behaupteten für die Menschheit Christi im Stande der Erniedrigung den Besitz (*κτῆσις*) der göttlichen Attribute, die **Tübinger** (Luk. Osiander, Melch. Nicolai, Theod. Thummius) aber auch den Gebrauch (*χρῆσις*) derselben, nur daß Christus den Gebrauch auf verborgene, für die Menschen nicht wahrnehmbare Weise geübt habe (*κρύψις* — daher auch Kryptiker genannt). Die **Gießener** (Balth. Mentzer, Just. Feuerborn, Winkelmann), mehr zu Chemnitz stehend, leugneten eine *χρῆσις* und behaupteten eine *κένωσις χρήσεως*, d. h. eine wirkliche Entäußerung und Verzichtleistung auf den Gebrauch der an die menschliche Natur mitgeteilten Gottesherrlichkeit im Stande der Erniedrigung — daher der Name Kenotiker. — So erneuerte sich denn hier, wenn auch auf höherem Standpunkt, nämlich unter Voraussetzung der comm. idiom., der alte Streit zwischen Nestorianismus und Eutychianismus. Denn sobald die *κένωσις* abstrakt gefaßt und konsequent durchgeführt wird, muß sie zum Nestorianismus führen, und sobald dasselbe mit der *κρύψις* geschieht, muß sie im Eutychianismus enden**).

*) Wiederholt hat man der Konk.-Form. den Vorwurf gemacht, daß sie in diesem Lehrstücke eine Unsicherheit und Schwanken hervortreten lasse, weil sie offenbar zwischen Brenz und Chemnitz habe vermitteln wollen. So sage sie z. B. in verschiedenen Stellen, daß Christus schon während seines Erdenlebens auf den Gebrauch seiner göttlichen Herrlichkeit verzichtet oder dieselbe verhüllt habe (680; 546; 689, 65); dagegen erwähne sie in anderen Stellen keine Verzichtleistung (691). Bald solle bei Christus im Stande seiner Erniedrigung ein wirkliches natürliches Wachstum an Alter und Weisheit stattgefunden haben (546, 16), dann heiße es aber auch, daß er kraft der unio personalis die absolute Fülle des Geistes besitze und alles wisse (691; 547). Bald solle die Erhöhung in der Erhebung der menschlichen Natur zum vollen Besitz und Gebrauch seiner Gottesherrlichkeit bestehen (679, 26), dann wieder in der Ablegung seiner Knechtsgestalt und in der vollen Erweisung seiner Gottesmajestät (547; 689, 65). Einmal werde für die menschliche Natur der Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Eigenschaften von der unio hypostatica abgeleitet, dann solle sie erst seit der Auffahrt den vollen Gebrauch derselben erlangt haben (691; 680, 27; 685, 51). Ferner werde wiederholt gesagt, daß Christus nach seiner erhöhten Menschheit gegenwärtig sei, wo und wie er will (688, 64; 695, 92), andererseits werde ihm auch eine omnipraesentia generalis beigemessen auf Grund der unio personalis (547, 16) u. a. m. — Wir müssen dem gegenüber behaupten, daß sich diese scheinbaren Widersprüche bei einigem Wohlwollen unschwer ausgleichen lassen.

**) Die Tübinger betonten in so einseitiger Weise die Einheit der Person, daß dadurch die geschichtliche Wahrheit des Lebens Jesu stark gefährdet wurde und das Menschliche in Christo mehr zu einem Schein herabsank (Doketismus), wodurch das Werk der Erlösung ernstlich bedroht zu sein schien. Dagegen kam es den Gießenern darauf an, die Realität der Menschheit zu wahren. Daß sie hierbei Gefahr liefen, die Einheit der Person zu verletzen, kann nicht geleugnet werden; daß sie aber sich dahin nicht verirrt,

Zu Schlichtung dieses Streites veranlaßte Kurfürst Johann Georg von Sachsen einen Theologenkonvent in Dresden, welcher 1624 die sogenannte Decisio Saxonica abfaßte. Der sächsische Entscheid stellte sich im wesentlichen auf die Seite der Gießener, jedoch mit dem Zugeständnis, daß sich Christus bei den Funktionen seines hohenpriesterlichen Amtes (Leiden und Sterben) des Gebrauches seiner göttlichen Herrlichkeit begeben habe; dagegen habe er in seinem prophetischen Amte, wenn auch nur sporadisch, von ihr Gebrauch gemacht.

Da die Decisio Saxonica von den Tübingern bekämpft wurde, ging der Streit noch eine Weile fort, bis er sich im 30jährigen Kriege verlor; dagegen blieb sie für die lutherischen Dogmatiker maßgebend. Die lutherischen Dogmatiker lehren einstimmig, daß Jesus Christus (subjectum quod) nach seiner menschlichen Natur (subjectum quo) im Stande der Erniedrigung sich des Vollgebrauches (usus plenarius) der ihm zustehenden göttlichen Eigenschaften und Funktionen begeben habe und im Stande der Erhöhung wieder in den Vollgebrauch eingetreten sei. Als Grade des status exinanitionis nennt Hollaz: conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, conversatio, passio magna, mors,

---

sondern das Extra calvinisticum vermieden haben, weist Quenstedt ausführlich nach. — Die Controverse nahm ihren Ausgang von der Frage: ob der Gottmensch Jesus Christus im Stande der Erniedrigung nach seiner Menschheit den Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum regiert habe (an homo Christus in Deum assumptus in statu exinanitionis tamquam rex praesens cuncta, licet latenter, gubernarit?) Die Schwaben bejahten diese Frage und behaupteten, daß infolge der unio personalis Christi Menschheit auch schon im Stande der Erniedrigung, und zwar von seiner Empfängnis an, ununterbrochen allgegenwärtig gewesen sei (omn. absoluta), jedoch sei dies eine ruhende, unaktive Allgegenwart gewesen (omn. nuda). Ebenso habe er im Stande der Erniedrigung auch die Weltherrschaft ununterbrochen ausgeübt, jedoch auf eine den Augen der Welt verborgene Weise, während er sie im Stande der Erhöhung offenbarlich und in der seiner Majestät entsprechenden Gestalt ausübe. Hiernach würde der Unterschied zwischen den zwei Ständen nur in der Art der Ausübung der göttlichen Herrlichkeit zu suchen sein, und wäre die Entäußerung nur eine κρύψις χρήσεως. Denn wenn Christus die göttlichen Eigenschaften im Stande der Erniedrigung nicht ausgeübt hätte, sagten sie, so könnte er sie auch nicht besessen haben, und es wäre der Logos, dem sie doch wesentlich inhärieren, in diesem Menschen nicht inkarniert. Ihre Ansicht bestimmten sie näher dahin, daß Christus sich allerdings in den zum hohenpriesterlichen Amt gehörigen Handlungen und Leiden (also in Bezug auf seine Person, aber nicht auf die Kreaturen) der göttlichen Majestät enthalten habe (retraxerit), beharrten jedoch bei dem Hauptsatze: Christum secundum humanam naturam in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte, coelum et terram potenter et omnipraesenter gubernasse.

Die Gießener dagegen faßten schon die Allgegenwart ganz anders, nämlich nicht als omnipraesentia absoluta, sondern als divina operatio. Sie behaupteten, daß der menschlichen Natur Christi der wirkliche Besitz der göttlichen Eigenschaften zukomme, und zwar infolge der unio personalis, aber den Gebrauch derselben leiteten sie nicht von dieser ab, sondern von der divina voluntas. Nach dem Satz: nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον war überall, wo der Logos war, auch der Mensch Jesus; aber dies konnte nur eine praesentia intima sein, keine praesentia extima, d. h. die menschliche Natur hatte im Stande der Erniedrigung nur die δύναμις creatoris adessendi, aber keine wirkliche adessentia ad creaturas. Ähnlich verhielt es sich mit Christi Allmacht und Allwissenheit, welche er nach seiner Gottheit zwar gebrauchte, aber nach seiner Menschheit nicht immer gebrauchte. Dadurch wurde jedoch keineswegs die Einheit der Person zerrissen, denn τὸ non usurpare divinam majestatem non dissolvit personam, sed τὸ non habere (Quenstedt). So besteht denn nach Auffassung der Gießener die exinanitio in einer wirklichen Verzichtleistung auf den Gebrauch der durch die unio personalis der Menschheit in Christo mitgeteilten Gottesherrlichkeit, — welchen Gebrauch er nur ausnahmsweise, z. B. bei seinen Wunderthaten, geübt hat; die exaltatio darin, daß die menschliche Natur seit der Auferstehung den vollen Gebrauch der göttlichen Majestät ausübt. Vergl. S. 255.

sepultura*); als Grade des status exaltationis: descensus ad inferos, resurrectio, adscensio, sessio ad dextram.

Dagegen bezeichnen die reformierten Dogmatiker als Subjekt der Erniedrigung den λόγος ἄσαρκος, identificieren also die Erniedrigung mit der Menschwerdung; ferner rechnen sie die Höllenfahrt zum Stand der Erniedrigung und fassen das Sitzen zur Rechten lokal. Ihre zahlreichen Einwendungen gegen die Lehre der Konk.-Form., betreffend Idiomenkommunikation ꝛc. werden in der sogenannten Admonitio Neostadiensis von 1581**) zusammengestellt.

In der nun folgenden Periode wurde, wie wir schon § 25 sahen, die kirchliche Christologie Stück um Stück wieder zerbrochen. Der nächste Angriff richtete sich gegen die lutherische Lehre von der com. idiom. und der darauf gebauten Lehre von den beiden Ständen; die Waffen entlehnte man den Reformierten. Unter dem Vorwande, daß die lutherische Dogmatik die menschliche Natur Christi vor der göttlichen zurückstelle, geriet man zunächst auf den nestorianischen Irrtum der Naturentrennung, kam aber bald beim Ebionitismus der Socinianer an, sodaß man die Menschwerdung Gottes überhaupt leugnete. Der Socinianismus wandte nämlich den reformierten Grundsatz: Nulla natura in se recipit contraria nicht bloß auf die com. idiom. an, sondern auch auf Christi Person selbst und erklärte deshalb Christus für einen bloßen Menschen. Von da ging es dann rapide abwärts, bis man beim nackten Rationalismus ankam. „In rascher Folge erlosch von der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den andern für das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war" (Dorner). — Erst mit Schleiermacher bahnte sich eine Rückkehr zur kirchlichen Christologie an, welche unter den gläu-

---

*) Quenstedt zählt 5: conc., nat., passio, mors und sepultura, Gerhard 4: conc., nat., obedientia usque ad mortem und sepultura.

**) Sie stellt der Lehre von der comm. idiom. den Satz entgegen: Finitum non capax infiniti, — eine Behauptung, die, wie schon bemerkt wurde, eigentlich die Möglichkeit der Menschwerdung selbst negiert. Zur Begründung jenes Satzes wendet sie gegen die lutherische Lehre ein: Hätte sich die ganze Gottesfülle der menschlichen Natur mitgeteilt, so müßte die letztere auch aller göttlichen Eigenschaften teilhaftig geworden sein, also auch der Ewigkeit, Unendlichkeit ꝛc.; ja es müßte sich das ganze göttliche Wesen auf die Menschheit übertragen haben, denn das Wesen sei mit den Eigenschaften identisch. — Dem gegenüber machen die lutherischen Dogmatiker einen Unterschied zwischen solchen Eigenschaften, welche das göttliche Wesen ausmachen, und solchen, in denen sich dasselbe nach außen wirksam erweist; und eben diese letzteren (Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart) sind der menschlichen Natur mitgeteilt. In betreff der angeblichen Trennung der Eigenschaften vom Wesen aber machen sie geltend, daß auch sonst Substanzen ihre Eigenschaften andern Objekten wirksam mitteilen, wie z. B. das Feuer dem Eisen die Eigenschaft des Leuchtens und Brennens mitteile, ohne daß das Eisen zum Feuer werde und die Leichtigkeit des Feuers annehme, oder wie die Seele dem Leibe das Leben mitteile, ohne daß der Leib zur Seele werde. — Ferner behaupten die reformierten Theologen: Gesetzt, es wäre eine Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur möglich und sie hätte stattgefunden, so müsse auch andererseits eine Mitteilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur zugegeben werden, und sei neben dem genus majestaticum auch ein genus exinanitivum (ταπεινωτικόν) zu statuieren, sonst sinke Christi Leiden zu einem Scheinleiden herab. Die lutherischen Dogmatiker machten dagegen geltend, daß die göttliche Natur als die höhere die gebende sei, die menschliche aber die empfangende; sie lehnten deshalb ein genus tapeinoticum ab. Das Nähere bei Quenstedt III, 3, 236 ff. und Philippi IV, 1, 278 ff. —

bigen lutherischen Theologen zahlreiche Vertreter fand. Aber nur wenige unter ihnen waren es, welche wie Philippi, Dorner u. a. die altlutherische Lehre von der Idiomenkommunikation und den beiden Ständen wieder aufnahmen; die meisten derselben (wie Liebner, Sartorius, Hofmann, Thomasius, Delitzsch, Luthard, Kahnis, Schöberlein, Geß, Öhler, Steinmeyer, Frank, Zöckler, Kübel u. a.) vertraten die moderne Kenosislehre*). „Man macht der altlutherischen Christologie den Vorwurf, sie habe mit der Mitteilung der Idiome der einen Natur an die andere nicht vollen Ernst gemacht. Lehre sie ein genus majestaticum, vermöge dessen die göttliche Natur die menschliche ihrer Majestät teilhaftig mache, so sei logisch und sachlich auch ein genus tapeinoticum anzunehmen und eine Beschränkung der göttlichen Natur durch die menschliche im Stande der Erniedrigung zu statuieren. Sonst seien die Gottheit und die Menschheit nicht wirklich geeint und der Logos nicht totaliter in carne. Auch genüge die Kenosislehre der bisherigen Dogmatik nicht, um wirklich ein Werden, eine wahrhaft menschliche Entwickelung des Gottmenschen zu erklären. Sie verbreite vielmehr einen doketischen Schein über das Erdenleben Christi und werde der Schrift, insbesondere Stellen wie Johs. 17, 5; Luk. 2, 52, nicht gerecht. Die

*) Thomasius vertrat anfangs die Meinung, daß Christus während seines irdischen Lebens ein Logosbewußtsein gar nicht gehabt habe. Noch weiter ging Geß (auch Kübel); er nahm eine wirkliche Herabsetzung und Verwandlung des göttlichen Logos zu einer menschlichen Seele an, sodaß weder eine wahrhaft göttliche noch wahrhaft menschliche Natur in Christo übrig bleibt, also von einer Zweinatur keine Rede mehr sein kann. Er meint: im Stande der Erniedrigung sei Christus ein Mensch, welcher Gott war, im Stande der Erhöhung aber sei er ein Gott, welcher Mensch war. Christus habe aufgehört Gott zu sein, um Mensch zu werden, und habe konsequenterweise dann auch aufgehört Mensch zu sein, um wieder Gott zu werden. Die Schriftwidrigkeit dieser zum Apollinarismus und Theopaschitismus führenden Lehrweise liegt auf der Hand und wurde von Dorner bekämpft, welcher die Unveränderlichkeit Gottes betonte. — Thomasius korrigierte sich später selbst und stellte dann folgende Kenosistheorie auf: bei seiner Menschwerdung habe Christus die sog. relativen Eigenschaften Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit völlig abgelegt und nur die immanenten Attribute der absoluten Macht, Wahrheit, Liebe und Heiligkeit beibehalten, für deren Offenbarung die menschliche Natur das geeignete Organ sei. (Ähnlich Sartorius, Liebner, Hofmann.) Diese schon von der Konk.-Form. S. 550, 39 verworfene „arianische Ketzerei" wurde von Dorner und Philippi nachdrücklich bekämpft. Es wurde von ihnen nachgewiesen, daß eine solche Auffassung nicht nur der Unveränderlichkeit Gottes widerspreche, sondern auch die kirchliche Trinitätslehre schädige und zum Tritheismus führe; auch sei eine solche Scheidung zwischen immanenten und transeunten Eigenschaften völlig unstatthaft. „Diese sind, sagt Hase, nichts anderes als jene, nur in Bezug auf die Welt; und es ist sinnlos, z. B. ein absolutes Wissen anzuerkennen, das nicht auch Allwissenheit wäre, ja zu Zeiten nicht einmal Selbstbewußtsein". — Auch Frank lehrt eine Kenose des Logos, und zwar eine solche, die auf dem Gebiet des Selbstbewußtseins liegen soll. Nach seiner Meinung ist nicht der λόγος ἔνσαρκος, sondern der menschwerdende Gottessohn das Subjekt der Entäußerung. Er sagt: „Die Entäußerung war zunächst eine solche des menschwerdenden Subjektes, welches sein Sohnesbewußtsein umsetzte in die Form des sich entwickelnden, endlichen Menschenbewußtseins, so zwar, daß hierbei der Menschensohn seiner als Gottessohnes bewußt ward und blieb, hiermit also die Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjekts erhalten ist" (II, 138). Der so in die Schranken menschlichen Daseins und Bewußtseins eingegangene Herr kennt sich zwar als den ewigen Sohn Gottes, der als solcher im Himmel ist, der sich gleiche Macht und Ehre mit dem Vater beilegt 2c.; „aber dies alles ist er und hat er und sagt er von sich nach Menschenweise (d. h. nur so, wie er als räumlich und zeitlich beschränkter Menschensohn sich dessen bewußt werden kann; ein absolutes, göttliches Selbstbewußtsein will F. nicht zugestehen). Christus trägt in dem endlichen Gefäß des menschlichen Bewußtseins den unverlornen Besitz seiner eigenen Gottessohnschaft und seiner göttlichen Wesenheit. Wenn irgend etwas der thatsächlichen Erscheinung Christi des Gottes- und Menschen-

Erniedrigung müsse tiefer gefaßt und auch auf die göttliche Natur ausgedehnt werden. Es sei nicht bloß eine Kenosis des Logos ensarkos, und zwar nur nach seiner menschlichen Natur, sondern auch eine Kenosis des Logos asarkos, der Gottheit selber zu behaupten" (Meusel). So die heutigen Kenotiker. — Vergessen wir es doch nicht, daß wir vor einem Mysterium stehen, welches sich spekulativ nicht ergründen läßt. Auch die lutherische Kirchenlehre maßt sich dies nicht an, sie will nur falsche Deutungen abwehren.

Daß die moderne rationalisierende Theologie an diesem Lehrstreit unbeteiligt blieb, war bei ihrem ebionitisch-arianischen Standpunkte nicht anders zu erwarten.

4. **Die Stufen der Erniedrigung.** A) Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. So bekennt die Kirche auf Grund von Matth. 1, 18 u. Luk. 1, 26—38 (vergl. Hebr. 7, 3) schon im Apostolikum: Conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine, — nach der ältern Form: natus de Spiritu Sancto ex Maria virgine.

---

sohnes widerspräche, so wäre es die Annahme, daß neben oder über diesem Menschenbewußtsein noch ein anderes, schlechthin absolutes und göttliches (!) gestanden, oder gar, daß letzteres an die Stelle des ersteren getreten sei" (140). Und so ist denn nach F. die Erniedrigung Christi eigentlich nur „die Umsetzung seines ewigen Sohnesbewußtseins in die Form zeitlich werdenden, endlichen Menschenbewußtseins, welches aber vermöge seiner Gottesbildlichkeit gleichwohl fähig war, Gefäß für diesen göttlichen Inhalt, menschlicherweise Bewußtsein des ewigen Sohnes zu sein" (147). Frank geht also über Thomasius u. a. Kenotiker noch hinaus. Es genügt ihm nicht, die Selbstentäußerung Christi als Verzicht auf gewisse göttliche Eigenschaften zu bestimmen, — er will die Einheit der Person Christi auf das Persönlichkeitsbewußtsein gestellt sehen. Diese Theorie von einer Umsetzung des ewigen Sohnesbewußtseins in die Form eines sich entwickelnden menschlichen Selbstbewußtseins, der sich später auch Kahnis zuneigte, ist schon deshalb unhaltbar, weil das absolute göttliche Selbstbewußtsein doch gewiß mit zum göttlichen Wesen gehört, und die Gottheit Christi niemals ihrer selbst vergessen kann, ohne die gottmenschliche Lebenseinheit zu zerstören; das hat schon Dorner den modernen Kenotikern entgegengehalten. Auf dem so betretenen Wege kommt F. dann dahin, daß er im bewußten Widerspruch gegen die kirchliche Lehre (152) nun auch eine Umsetzung des Logos in die Schranken der menschlichen Daseinsweise lehrt, eine Depotenzierung des ewigen Gottessohnes zu einem Menschensohn (152, 156), ja auch diesem Menschensohn die göttliche Allmacht und Allwissenheit abspricht. Er kann sich nicht „in einen Gottmenschen schicken, dessen absolutes Subjekt bewußterweise die Welt regiert, während das Kind Jesus in der Krippe liegt"; er muß es „beanstanden, daß das absolute unveränderliche Wissen des Logos sich vertragen habe mit dem teilweisen Nichtwissen der menschlichen Natur" (141), — darum leugnet er jene göttlichen Attribute. Als ob sich dies Mysterium jemals mit der Vernunft reimen und begreifen ließe! Es wird eben dabei bleiben müssen, was die Konk.-Form. über die comm. idiom. aussagt. — An diesem Orte mag gleich erwähnt werden, daß F. die Erhöhung Christi (analog dem Gegenbild der Erniedrigung) bezeichnet als „die Hereinziehung und Umsetzung der menschlichen Bewußtseinsform, in welche der Logos eingegangen war, in die göttliche, — sodaß fortan das Ich des Logos seiner zugleich als Mensch sich bewußt ist" (205). Dies führt er näher dahin aus: „Das absolute Gottesbewußtsein, eingegangen bei der Menschwerdung in die Schranken einer sich entwickelnden menschlichen Persönlichkeit, und sich als ewigen Gottessohn wissend in Form eines Menschenbewußtseins, hinabgetaucht zuletzt in und mit diesem menschlichen Ich in die Tiefen des Todes, bricht nun aus der Depotenzierung, die es kraft seiner Selbstmächtigkeit vollzogen, zu einer Daseinsweise hindurch, da das göttliche Bewußtsein des Logos die menschliche Bewußtseinsform, in die er zuvor eingetreten, zu sich hinaufhebt, und fortan als dieser Sohn Gottes seiner zugleich als Menschensohnes bewußt ist" (217). Wie also in der Erniedrigung bei Christo das Logosbewußtsein ganz im menschlichen Bewußtsein aufgegangen sein soll, so soll in der Erhöhung das Menschenwesen ganz im Göttlichen aufgehen (eutychianisch).

Conceptio est actus supernaturalis, quo caro Christi, superveniente Spiritu Sancto producta ex massa sanguinea Mariae virginis, in ejusdem utero primum esse nobis consubstantiale accepit.

Nativitas Christi est egressio Dei infantis ex utero matris in has lucis auras.

Daß die moderne Theologie und zumal die rationalistische Schule Ritschls (vergl. den neuesten Apostolikumstreit und Harnacks Wesen des Christentums) von solch einer Empfängnis und Geburt Christi nichts wissen will, ist leicht erklärlich. Um so entschiedener wird sie eine bibelgläubige Theologie festzuhalten haben, und zwar sowohl im Interesse der wahren Menschheit Christi, als auch der Einheit seiner Person und seiner Sündlosigkeit.

Wie schon früher (§ 25) nachgewiesen wurde, mußte der Erlöser nicht bloß wahrer Gott, sondern auch — und zwar im vollsten Sinne — wahrer Mensch sein, um eine stellvertretende Sühne für uns leisten zu können. Er durfte aber nicht als fertiger Mensch vom Himmel kommen, oder sonstwie einen menschlichen Leib sich erborgen, sondern mußte, um uns ganz gleich zu werden, von einem Weibe geboren werden wie wir; denn so erst konnte er in den geschichtlich-geschlechtlichen Zusammenhang der Menschheit eintreten. Die Art und Weise, wie dies geschah, bildete freilich einen Ausnahmefall; denn da ein Heiliges sollte geboren werden, welches Gottes Sohn genannt werden sollte (Luk. 1, 35), mußte Christi Empfängnis und Geburt eine sündlose sein. Wäre nun die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Weise geschehen, daß sich der präexistente Logos mit einem aus sündhafter Manneszeugung hervorgegangenen Menschen verbunden hätte, so würde die Einheit seiner Person verletzt worden sein. Es würde sich dann die Persönlichkeit Christi zusammensetzen aus dem ewigen Gottessohn und einem menschlich fertigen Menschensohn, und wir hätten somit einen doppelten Christus wie die Gnostiker, einen Christus von oben (ἄνω) und einen Christus von unten (κάτω). Letzterer aber müßte, weil aus sündlichem Samen gezeuget und von seiner Mutter in Sünden empfangen (Ps. 51, 7), eine mit Erbsünde befleckte Persönlichkeit sein, und wäre mithin zum Werk der Welterlösung untauglich. Deshalb eben konnte die Menschwerdung des Sohnes Gottes nur so stattfinden, wie sie die Schrift uns berichtet, nämlich in der Weise, daß der heilige Geist die Jungfrau Maria durch einen schöpferischen Wunderakt*) zu einem solchen Gefäß zubereitete, welches imstande war, die Mutter des sündlosen Gottmenschen zu werden. „Gottes Geist erregt im Mutterleibe der Jungfrau Maria die gebärende Kraft, und in demselben Augenblick verbindet sich der Logos mit dem Embryo, assumiert das Produkt der menschlichen Natur und erbaut sich seinen Leib im Mutterschoße als die gestaltende Kraft." — Nun hat man wohl eingewendet: „Dem also Gebornen fehle die Ebenbürtigkeit mit der Menschheit, da seine Lebensbedingungen ganz andere seien. Auch fehle ihm die Mitgift männlicher Menschennatur, ohne die er kein vollkommner Mensch sein könne." Allerdings hatte Christus keinen menschlichen Vater, es fehlte ihm somit die Mitgift männlicher Menschennatur. Aber mit gleichem Recht könnte man auch sagen: Adam ist der übrigen Menschheit nicht ebenbürtig, denn er ist weder von einem Manne gezeugt, noch von einem Weibe geboren;

*) Vergl. Hollaz S. 661 ff.; sowie die Konk.-Form. 677, 13.

ebenso fehlte auch der Eva die Mitgift weiblicher Natur. Wie in Adam die Eva nach der Möglichkeit war, aber Gott sie erst aus ihm hervorbringen mußte, so war in Eva der andere Adam nach der Möglichkeit, aber Gott mußte die Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben. Adam, der Mann, konnte es nicht, weil ihn seine Sünde unfähig machte, die Keime zu einer Person zu legen, welche die Sünde ausschließt. Empfangen kann ich etwas, was ich nicht habe; aber geben kann ich es nicht. Darum konnte Maria Jesum empfangen, aber Joseph konnte ihn nicht geben, ihm auch nicht die Mitgift der reinen männlichen Menschennatur überliefern, denn er hatte sie selbst nicht, sie war verderbt durch die Sünde. So ist auf diesem von Gott gefundenen und erschlossenen Wege in Jesu allerdings die volle Menschheit erzielt, die Menschheit ohne Sünde. Vermöge seiner Erzeugung durch den heiligen Geist bleibt Jesus von dem sündlichen Einfluß rein menschlicher Abstammung befreit. — Aber konnte nicht das sündliche Übel im Anteil der Mutter in Jesum hereinkommen? war doch Maria nicht ohne Sünde. Antwort: Wenn auch das Kind der Maria den gottgeordneten Werdegang des Menschen durchmachte, und Marias Fleisch und Blut nicht von Sünden rein war, so wurde doch die Empfängnis des Jesuskindes durch den heiligen Geist bewirkt, und der ewige Gottessohn trat in einer geheimnisvollen Weise, die über unser Erkennen hinausliegt, in die Menschheit der Maria ein, und es blieb so das Sündenverderben in der Entwicklung des Gottmenschen ausgeschlossen. Die werdende Menschheit Christi durchwaltet eine heiligende Kraft und reinigt sie von aller bösen Lust, die der mütterlichen Natur etwa innewohnte" (Alter Gl.).

So hat denn Maria, „die von keinem Manne weiß" (Luk. 1, 34), als Jungfrau den Herrn empfangen und geboren (Matth. 1, 18—20). Daß sie hernach noch Kinder geboren habe, wird zwar von vielen angenommen, kann aber nicht ohne weiteres bejaht werden. Die Matth. 13, 53—57; 12, 46—49; Mark. 6, 2—4; 3, 31—35; Joh. 2, 12; 7, 3—5; Ap. 1, 14; 1. Kor. 9, 5 erwähnten Brüder (bezw. Schwestern) des Herrn hält z. B. Origenes für Söhne Josephs aus einer ersten Ehe desselben; andere erklären sie für Jesu Vettern, bezw. nahe Blutsverwandte, — so u. a. Meusel (vergl. dort den Artikel „Brüder Jesu"), auch Dächsel (vergl. Schlußanmerkung zu Matth. 2).

Die Lehre, daß der Herr von einer Jungfrau geboren ward, führte die römische Kirche zu der Irrlehre von einer immaculata conceptio Mariae, vergl. § 22. —

B) Gelitten unter Pontio Pilato. So armselig und niedrig wie seine Geburt (Luk. 2, 7), war das ganze Leben des Herrn. Sein Leiden im Fleisch begann schon in Bethlehems Stall und endete mit dem Kreuzestod.

Am 8. Tage wurde das Jesuskind beschnitten (circumcisio = cruenta praeputii amputatio, vergl. § 44) und also unter das Gesetz gethan, uns zu Gute (Gal. 4, 4—5). Bald darauf mußten seine Eltern mit ihm nach Ägypten fliehen, um den Mordplänen eines Herodes zu entrinnen. Von dort zurückgekehrt, wuchs das Jesuskind im kleinen, verachteten Nazareth auf; es leistete seinen sündigen Eltern Dienst und Gehorsam und unterwarf sich willig den Gesetzen des Familienlebens (educatio). Ebenso war das ganze weitere Erdenleben Jesu voller

Entbehrungen und Beschwerden (Matth. 8, 20). Gleich nach seinem Amtsantritt wurde der Herr vom Teufel versucht, das Volk aber lohnte ihm seine Liebe mit schnödem Undank, selbst seine Verwandten glaubten nicht an ihn (Joh. 7, 5); kurz, er war allen Unbilden der ihn umgebenden Menschen ausgesetzt (conversatio visibilis Christi his in terris). Er ist arm geworden, auf daß wir durch seine Armut reich würden (2. Kor. 8, 9). Den Gipfelpunkt fand sein Leiden am Ende seines Erdenlebens unter Pontio Pilato (passio magna). Von seinem eigenen Volke verworfen, wurde er den Heiden überantwortet und hatte an seinem Leibe Strick und Bande, Speichel und Geißelhiebe, Schmach und Spott zu erleiden. Obwohl ohne alle Sünde, verurteilte man ihn als einen Übelthäter zum Tode. Ebenso litt er an seiner Seele unausdenkbare Qualen bis zum Gottverlassensein (derelictio); vergl. Matth. 26 u. 27; Jes. 53. Und das alles erduldete er freiwillig an unserer Statt, um uns mit Gott zu versöhnen (1. Petri 3, 18).

C) Gekreuziget. Die Kreuzigung war die qualvollste und schimpflichste Todesstrafe der Heiden. Bei den Juden galt ein Gekreuzigter als ein Greuel (Gal. 3, 13—14). Aber gerade den Kreuzestod sollte der Herr erleiden (Joh. 3, 14—15), denn für uns sollte er ein Fluch werden, um uns vom Fluch des Gesetzes zu erlösen (Eph. 2, 16; Kol. 1, 20). Seitdem ist das Kreuz der Christen Ehrenzeichen und Siegeszeichen (Gal. 6, 14). In seinen 7 Kreuzesworten aber spiegelt sich des Herrn ganzes Leben und Lieben ab.

D) Gestorben (mors). In voller Bitterkeit hat Christus den Tod für uns geschmeckt und hat so dem Tode und dem Fürsten des Todes die Macht genommen (2. Tim. 1, 10; Hebr. 2, 14). Von einem Scheintode kann keine Rede sein (Joh. 19, 32—34), er ist wirklich gestorben (Off. 1, 18) und hat seinen Geist in die Hände des Vaters zurückgegeben.

Wie auch die göttliche Natur am Tode hat teilnehmen können, bleibt uns ein Geheimnis; jedenfalls konnte es sich hier nur um ein durch die comm. idiom. bedingtes Mitleiden des Todes handeln, nicht aber um ein zuständliches Verbleiben im Tode.

E) Begraben (sepultura). Während die gottmenschliche Seele Jesu ins Paradies ging, wurde sein Leichnam ins Grab gelegt (Joh. 12, 24; Jes. 53, 11). Dort ruhete er am letzten großen Sabbath von allen seinen Werken und heiligte dadurch unsere Grabeskammern; aber die Verwesung des Todes sollte er nicht erfahren (Ap. 2, 27). —

5. **Die Stufen der Erhöhung.** A) Niedergefahren zur Hölle (descensus ad inferos): Christus ist, nachdem er zum Leben zurückgekehrt war und bevor er sich als der Auferstandene den Menschen lebendig erzeigte, uns zu Gute nach seiner ganzen Person zur Hölle gefahren, um sich dort den Verdammten in seiner königlichen Herrlichkeit zu zeigen als Sieger über Tod, Hölle und Teufel und dem Satan die Gewalt zu nehmen (1. Petri 3, 18—20; Phil. 2, 10; Röm. 14, 9; 1. Kor. 15, 55).

Descensus Christi ad inferos est verus, realis et supernaturalis motus, quo Christus, vincula mortis eluctatus et redivivus, tota sua persona ad inferos se contulit, ut spiritibus malis et damnatis hominibus se victorem mortis demonstraret.

Der Gerichtsakt der Höllenfahrt wird schon im Apostolikum (descendit ad inferna, *κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα*) und im Atha-

nasianum (ad inferos) bekannt; auch die Formel der sirmischen Synode von 359 hat sie. Von da ab kam sie in das kirchliche Taufbekenntnis und wurde nun immer mehr das Gemeingut der Kirche. In den lutherischen Bekenntnissen wird sie mehrfach erwähnt: in der Aug. Konf. III, in den Schmalk. Artikeln (229), wo die Höllenfahrt zu den hohen Artikeln der göttlichen Majestät gerechnet wird, und in der Konf.-Form. Letztere war durch einen von Äpin angeregten Lehrstreit veranlaßt, einen besondern Artikel über den descensus ad inferos einzurücken (550 u. 696). Hier nimmt die Konf.-Form. besonders auf 3 Fragen Bezug, um die es sich vornehmlich in jenem Streit handelte, nämlich: wann die Höllenfahrt geschehen sei, ob vor oder nach Christi Tode? ferner: auf welche Weise sie stattgefunden habe, ob die ganze Person des Herrn nach Leib und Seele, geistlich und leiblich, niedergefahren sei, oder nach der Seele allein, bezw. nach seiner Gottheit? endlich: ob dieser Artikel zum Stande der Erniedrigung oder der Erhöhung zu rechnen sei? Die Konf.-Form., eine eigentliche Entscheidung ablehnend, sagt: Weil Christi Höllenfahrt ebensowenig als Christi Person mit der Vernunft begriffen, sondern allein mit dem Glauben gefaßt werden könne, sei es genug zu wissen, daß die ganze Person, Gott und Mensch, zur Hölle gefahren, die Hölle für alle Gläubigen zerstört und sie aus der Gewalt des Teufels und der ewigen Verdammnis erlöst habe. In betreff des Zeitpunktes aber und des Standes, zu welchem die Höllenfahrt zu rechnen sei, sowie des Subjekts derselben sagt die Sol. decl.: „Wir glauben einfältig, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbnis zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstört und dem Teufel alle seine Macht genommen habe.“ Nur das Wie der Höllenfahrt wird unbeantwortet gelassen. Die Antwort auf diese Frage, heißt es, verspAren wir uns bis in die andere Welt. Dem müssen wir um so mehr beistimmen, als die Höllenfahrt in den Evangelien und in der Apostelgeschichte nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber Matth. 12, 29; Luk. 11, 22 angedeutet wird; vergl. Jes. 49, 24. Jedenfalls aber ist die Höllenfahrt Christi als eine bedeutsame Heilsthatsache anzusehen, als ein integrierendes Lehrstück unsers Glaubensbekenntnisses, das keiner willkürlichen Deutung preisgegeben werden darf. Ist sie doch das erste Stadium in der Zertretung des teuflischen Reiches, der erste Akt der Erhöhung des Herrn und steht mit dessen Auferstehung und Himmelfahrt in engster Verbindung. In seiner Hadesfahrt stellt sich Christus den Verdammten, in seiner Auferstehung den Gläubigen auf Erden, und in seiner Himmelfahrt den Seligen im Himmel dar als Sieger über Sünde, Tod, Hölle und Teufel (1. Kor. 15, 55 ff.; Hos. 13, 14), als der Fürst des Lebens, vor dem sich alle derer Kniee beugen müssen, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind (Phil. 2, 10).

Die Grundstelle 1. Petr. 3, 18 ff. berichtet über Christi Hadesfahrt folgendes: Der dem Fleische nach getötete (*θανατωθεὶς σαρκί*), dem Geiste nach lebendig gemachte (*ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι*) Herr ist in dieser seiner Seinsweise (*ἐν ᾧ*) hingegangen und hat den Geistern im Gefängnis (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι*), die einst in den Tagen Noahs ungehorsam gewesen, als Gottes Langmut zuwartete, gepredigt (*ἐκήρυξεν*). — Hier erfahren wir

1. die Zeit betreffend, daß die Hadesfahrt Christi zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung geschah, und zwar unmittelbar vor der letzteren. Die in dieser Stelle angegebene Zeitfolge ist die des Apostolikums: a) gelitten = ἔπαθεν; b) gekreuzigt, gestorben und begraben = θανατωθείς; c) niedergefahren zur Hölle = ζωοποιηθείς bis ἐκήρυξεν; d) auferstanden = δι' ἀναστάσεως; e) aufgefahren = πορευθεὶς εἰς οὐρανόν; f) sitzend zur Rechten = ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. — Die Annahme, als habe Christus das allgemeine Todeslos erfahren, sodaß, während sein Leib im Grabe zur Verwesung gebettet sei, seine Seele wie die aller Verstorbenen in den Hades gegangen sei, und daß hierauf dann erst der eigentliche Descensus stattgefunden habe, ist mit der Schrift völlig unvereinbar (vergl. Ap. 2, 24 ff.); das käme auf einen doppelten Descensus Christi hinaus. Aus Luk. 23, 43 u. 46 wissen wir, daß der Herr sterbend seine Seele in des Vaters Hände befohlen hat und gleich nach seinem Tode mit dem Schächer ins Paradies eingegangen ist, während sein Leib in der Erde lag (Matth. 12, 40). Erst kurz nach Wiederbelebung seines Leibes am Ostermorgen stieg er zum Hades hinab.

2. Der Ort, wohin der Herr niedergefahren ist, wird als φυλακή bezeichnet, er ist also der Gefängnisort der Verdammten, welcher Off. 20, 7; Luk. 8, 31 auch ἄβυσσος genannt wird. Daß dem so sei, erhellt schon aus der Beschreibung, welche Petrus von den dort gefangen gehaltenen Geistern giebt: es sind dies die beharrlich Ungläubigen, als deren Repräsentanten die genannt werden, welche einst der Predigt Noahs nicht glaubten.

3. Der Zweck der Höllenpredigt war nicht der, noch jetzt denen, die dem Gericht übergeben waren, das Heil anzubieten (praedicatio salutifera), sondern war eine Gerichtsverkündigung (praedicatio damnatoria), durch welche Christus seine siegreiche Macht über die Hölle bekundet (vergl. Kol. 2, 15); das ist nach dem Zusammenhange außer Zweifel. Das hier gebrauchte κηρύσσειν faßt als vox media Gnade und Gericht zusammen, ist nicht mit εὐαγγελίζεσθαι gleichbedeutend, sondern heißt schlechthin verkündigen (vergl. Mark. 1, 4; Luk. 12, 3; Ap. 15, 21; Röm. 2, 21; Gal. 5, 11; Off. 5, 2). Doch gesetzt auch, dieses κηρύσσειν ἐν φυλακῇ sei eine Heilspredigt gewesen, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß sie eine Heilswirkung gehabt habe, — so wenig dies bei Noahs Predigt 2. Petr. 2, 5 der Fall war; vielmehr hatte sie dort bei jenen Ungläubigen eine Gerichtswirkung zur Folge, sie muß jene einst verdammen. Aber schon der Zusammenhang schließt eine Heilspredigt aus. Petrus will offenbar seine Leser mit Hinweis auf das gewisse Gericht, das ihren Verfolgern bevorsteht, zum Ausharren ermutigen; dazu paßt doch der Gedanke an eine mögliche und bevorstehende Begnadigung der Ungläubigen ganz und gar nicht, zumal Kap. 4, 5 von diesen gesagt wird, daß sie dem himmlischen Richter werden Rechenschaft geben müssen*). — Was aber 1. Petr. 4, 6 betrifft, so sind wir mit

*) Nach Augustin, Beda, Thomas Aquinas (vergl. Gerhard VIII, 127), sowie auch mit Modifikationen nach v. Hofmann u. a. soll 1. Petr. 3, 19 gar nicht von der Höllenfahrt die Rede sein, sondern lediglich von einer Wirkung des Geistes Christi, bezw. von einer Predigt, welche zu Noahs Zeiten vor der Sündflut an die Ungläubigen auf Erden erging. Hofmann sagt (Schriftbeweis I, S. 335): „Der Todeszustand ist für Jesus nur Übergang gewesen in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott

Philippi (IV. 1, S. 167 f.) der Überzeugung, daß in dieser Stelle von der Höllenfahrt Christi keine Rede ist*). Nach dem Zusammenhange sagt sie nur aus: Christus wird Lebendige und Tote richten; denn auch die Toten zu richten hat er sich ein Recht erworben, weil auch ihnen — so lange sie nämlich am Leben waren — das Evangelium verkündigt ward, damit sie zwar, was auch ihnen nicht erspart werden konnte, das allgemeine Menschenlos des leiblichen Todes (κατὰ ἀνθρώπους) erduldeten (κριθῆναι σαρκί), aber doch geistlich lebendig gemacht würden (vergl. Röm. 6, 10—11). Haben sie sich nun bei ihren Lebzeiten durch die Predigt des Evangeliums lebendig machen lassen, so werden sie, die nunmehr Verstorbenen, bei der Parusie des Herrn nicht gerichtet werden; sind sie aber geistlich tot geblieben, so werden sie dem Gericht verfallen. Von einem „Gerichtet werden nach dem Fleisch" kann unmöglich bei den Verdammten in der Hölle die Rede sein, denn sie haben ja mit dem Tode das Fleisch abgelegt; ebenso bleibt aber auch ein „Lebendig werden nach dem Geist," also eine Bekehrung der Verdammten ausgeschlossen. Wird 1. Petr. 4, 6 mit der Höllenfahrt Christi in Verbindung gebracht, so haben allerdings Gerlach, Dächsel und andere recht, daß sie die Lehre der Konk.-Formel verwerfen. Dann gipfelt die Höllenfahrt eben in einer

---

dem Vater ... Man meinte dort (1. Petr. 3, 19) zu lesen, Jesus habe, sei es nun während seines Todeszustandes oder nach der Wiedervereinigung von Seele und Leib, den Verstorbenen gepredigt. Die Stelle besagt aber nichts der Art." Es wird also die Höllenfahrt Christi geleugnet.

*) Kliefoth (christl. Eschatologie, 1886) ist dagegen anderer Meinung. Bei Beschreibung des Zwischenzustandes unterscheidet er zwischen Berufenen, deren Zustand nach dem Tode ein unabänderlicher ist, und Unberufenen. Zu letzteren rechnet er außer den Heiden auch die gläubigen Juden des Alten Bundes, sowie Christen von mangelhafter Heilserkenntnis, und ungetauft verstorbene Christenkinder, — welche sämtlich in diesem Leben ohne vocatio specialis geblieben sind. Diese Berufenen und Unberufenen denkt er sich im Zwischenzustande an einem gemeinsamen Ort vereint. Zu ihnen ist Christus nach 1. Petr. 3, 18 hinabgestiegen und hat ihnen gepredigt, und zwar mit dem Erfolge, daß eine Scheidung zwischen beiden eintrat, und der bisherige Zustand der Unentschiedenheit im Scheol bei den einen in Seligkeit, bei den andern, nämlich zunächst bei den gottlosen Zeitgenossen Noahs, in Unseligkeit überging. Nach 1. Petr. 4, 6 soll aber durch Christi Predigt dort zugleich dieselbe Scheidung bei der Gesamtheit aller Toten, welche sich damals im Scheol befanden, geschehen sein. Durch die frohe Heilsverkündigung Christi sollen die einen den erlittenen Tod als ein an ihrem Fleischesleben ergangenes Gericht erkannt haben und ihrem Geistesleben nach lebendig gemacht worden sein, sodaß sie fortan nach Gottes Weise leben und ihr bisheriger Stand der Unentschiedenheit aufhört, denn sie sind nun selig. Die aber dieser Heilsverkündigung Christi widerstrebt haben, sollen nun definitiv in den Stand der Unseligkeit versetzt worden sein. Die eigentliche Bedeutung der Höllenfahrt Christi ist demnach die, daß sie die Welt vor Christus auf den gleichen Standpunkt gestellt hat, welchen die Welt nach Christus einnimmt. Hieraus zieht Kl. dann den weiteren Schluß, daß auch allen denen, welche seit Christi Erscheinung in diesem Leben unberufen, d. h. ohne genügende vocatio specialis geblieben sind, welche aber Christum würden angenommen haben, falls er ihnen ausreichend bezeugt worden wäre, noch nachträglich die Verkündigung des Heils in Christo zukommen werde (was aus Luk. 12, 47 f.; Johs. 15, 22 f.; 2. Petr. 2, 20 f.; und 1. Tim. 2, 4 geschlossen wird). Gott wolle doch, daß allen Menschen geholfen werde, mithin werde er wohl auch noch jenseits des Grabes Mittel und Wege finden, um ihnen die Kunde des Heils darzubieten, und so die voc. generalis durch eine einmalige Bezeugung in einer voc. specialis zu vervollständigen. Ob dies im Endgericht geschehen werde (wofür Off. 6, 8; 20, 13—14; 5, 3; Phil. 2, 10 sprechen sollen), oder gleich nach dem Tode, sei nicht zu entscheiden. — Wir müssen es bedauern, daß sich Kl. zu solchen menschlichen Kombinationen hat verleiten lassen; die Schrift lehrt anders. Vergl. Eschatologie.

Heilsverkündigung, zum Zweck der Errettung aus dem Gericht, und in der Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode.

4. Das Subjekt der Höllenfahrt ist die ganze Person des verklärten Herrn nach Leib und Seele (Geist). V. 18 heißt es: Christus, getötet zwar nach dem Fleisch (nach seiner irdischen Daseinsweise), aber lebendig gemacht nach dem Geist (zur pneumatischen Daseinsweise verklärt, vergl. 1. Kor. 15, denn von einem Lebendigmachen des Geistes Christi kann doch keine Rede sein), ist als der so Lebendiggemachte hingegangen in demselben πνεῦμα, und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis. — Den Akt der Höllenfahrt selbst schreiben die alten Dogmatiker speziell der menschlichen Natur zu, da die göttliche Natur des Herrn als die alles erfüllende schon ohnehin an jedem Orte gegenwärtig ist. — Da Christus ζωοποιηθείς niedergefahren ist, muß die Höllenfahrt zum Stande der Erhöhung gerechnet werden. Nach dieser Auslegung kommt die Stelle 1. Petr. 3 zu ihrem vollen Recht. Wir müssen deshalb die Auffassung derer ablehnen, welche

a) die Höllenfahrt Christi als unzureichend bezeugt, ja als mythisch bezeichnen (Duns Scotus, die Rationalisten, Schleiermacher, Schweizer &c.)

b) welche sie mit dem Begräbnis (Beza, Buzer) oder mit dem Todeszustand identificieren*) und behaupten: Christi Seele sei eben wie alle Verstorbenen in den Hades gegangen (Socinianer &c.) Falsch ist auch

c) die Lehre Äpins (Superintendent in Hamburg), welcher 1544 die Höllenfahrt für einen Teil von Christi Gesamtgehorsam erklärte und sie zum Stande der Erniedrigung rechnete. Er behauptete, daß Christus, während sein Leib im Grabe lag, nach seiner Seele in die Hölle gefahren sei und dort für die Sünder das Gericht des Todes und die Qualen der Verdammnis erlitten habe. Eine solche Ergänzung seines stellvertretenden Leidens würde aber schon Johs. 19, 30 widersprechen.

d) Die katholische Lehre des Mittelalters: Während Christi Leib im Grabe lag, sei seine Seele zur Hölle gefahren, um sowohl die bösen Geister zu bezwingen, als auch die Seelen der Gläubigen des Alten Bundes, welche in Abrahams Schoß (= limbus patrum, eine Art von Vorhölle) auf den Heiland warteten, aus ihrem Mittelzustand zu befreien und ins Paradies zu führen. Diese Lehre, aus der sich dann die vom Purgatorium entwickelte**), wurde vom Tridentiner Konzil gebilligt und in den Röm. Katech. (I, Kap. 6) aufgenommen. Daß 1. Petr. 3 nicht von Gläubigen redet, sondern von solchen, die einst ungehorsam waren, wird hier gänzlich übersehen. Ähnlich wie die römische Kirche lehrt auch die griechische.

e) Auch viele evangelische Theologen der Neuzeit schreiben der Höllenfahrt eine Heilswirkung auf die Toten zu. Sie meinen: Christus sei zum Hades herabgestiegen, um denen, welche auf Erden keine Gelegenheit gefunden, die Predigt von Christo zu hören, dort noch das Evangelium zu verkündigen (praedicatio salutifera). Einige gehen so weit, daß sie mit Berufung auf 1. Petr. 4, 6 eine Art von jenseitiger Heilsanstalt annehmen. So u. a. Güder, König, Martensen,

---

*) So zu Anfang auch noch Luther (1523); doch kam er bald von diesem Irrtum ab. Was er über die Höllenfahrt in seiner berühmten Torgauer Predigt von 1533 ausspricht, wurde dann die Grundlage für den 9. Art. der Konk.-Form.

**) Vergl. Apologie S. 261, 55; 177, 55.

Kliefoth (siehe die Anmerkung), Dächsel, Zöckler — letzterer mit Berufung auf die mildere Lehrweise Melanchthons (Christus resuscitavit patres et praedicavit spiritibus, qui erant in carcere).

f) Die **Reformierten** deuten die Höllenfahrt nach dem Vorgange Calvins spiritualistisch und unörtlich als die empfindlichsten Seelenleiden des Herrn im Stande der Erniedrigung. Nach dem Heidelb. Katech. (Fr. 44) ist Christus darum zur Hölle abgestiegen, „daß ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele am Kreuz und zuvor erlitten hat, von der höllischen Angst und Pein erlöset". — Ähnlich **Parsimonius** (1565), welcher eine wirkliche Hölle leugnete und sie mit Gottes Zorn und der Empfindung dieses Zornes identificierte.

B) **Am dritten Tage auferstanden von den Toten** (resurrectio). Der Gottmensch Jesus Christus ist nach seiner Höllenfahrt, drei Tage nach seinem Tode, durch die Herrlichkeit des Vaters und zugleich aus eigner göttlicher Kraft aus dem Grabe mit einem verklärten Leibe lebendig hervorgegangen (wie er selbst Johs. 2, 19; Matth. 12, 40; 17, 23 geweissagt hatte, vergl. Ps. 16, 10; Jes. 53, 8) und hat sich so erwiesen als den Sieger über Tod und Teufel.

Resurrectio est actus gloriosae victoriae, quo Christus θεάνθρωπος, per eandem cum Deo patre et Spiritu s. potentiam, corpus suum, animae redunitum et glorificatum, e sepulcro eduxit, variisque indiciis discipulis suis vivum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione.

α. Das **Subjekt** der Auferweckung Christi ist der dreieinige Gott. Dieselbe wird vorzugsweise dem Vater zugeschrieben (Röm. 6, 4; Ap. 2, 24; 3, 15; 13, 30). Sofern aber die Gottheit des Sohnes selbst an der Lebendigmachung seiner Menschheit beteiligt ist (er hat ja Macht, sein Leben zu geben und wieder zu nehmen, Johs. 10, 18; 2, 19), wird dieser Akt als Auferstehung bezeichnet (Matth. 17, 23; Röm. 1, 4); und daß sie unter Mitwirkung des heiligen Geistes geschah, bezeugt Röm. 8, 11; Eph. 1, 20.

β. Die **Zeit** anlangend, ist der Herr am 3. Tage auferstanden (1. Kor. 15, 4). Der 1. Tag war der des Leidens, der 2. der der Grabesruhe, der 3. der der Auferstehung. Die Matth. 12, 40 erwähnten 3 Tage und 3 Nächte sind nach der jüdischen Zählungsweise zu verstehen; dort rechnete man eines Tages Teil schon als Tag.

γ. Der **Leib**, welchen der Herr nach seiner Auferstehung trug, war ein **wirklicher** Leib von Fleisch und Bein (Luk. 24, 39); es war **derselbe** Leib, den er schon vorher gehabt hatte; das bezeugen seine Nägelmale und die durchbohrte Seite (Johs. 20, 27), und daß er Speise zu sich nehmen konnte (Luk. 24, 41—43; Johs. 21, 12—15). Aber es war zugleich ein **verklärter** Leib (Phil. 3, 21), der nicht mehr an die Schranken des Raumes 2c. gebunden, sondern der irdischen Stofflichkeit entkleidet war (Johs. 20, 19; Luk. 24, 31 u. 36—37), ja auch eine andere Erscheinungsform annehmen konnte (Mark. 16, 12); es war ein **unsterblicher** Leib (Röm. 6, 9), frei von allen menschlichen Schwächen und Gebrechen, ein **geistiger** Leib (*σῶμα πνευματικόν*, 1. Kor. 15, 40 ff.),

welcher im vollen Gebrauch der geistigen Eigenschaften ist. (Vergl. Konk.-Form. S. 668: Christi Leib hat dreierlei Weisen zu sein). Es ist mithin sowohl die Identität als auch die Realität des Auferstehungsleibes festzuhalten; von einer Vergottung der menschlichen Natur kann keine Rede sein.

δ. Die hohe Bedeutung, welche die Auferstehung Christi in soteriologischer und apologetischer Hinsicht hat, wird von den Aposteln nachdrücklich hervorgehoben. Die Auferstehung des Herrn ist ihnen neben seinem Erlösungsleiden die wichtigste Heilsthatsache und steht darum im Mittelpunkt der apostolischen Heilsverkündigung (Ap. 1, 22; 2, 32; 3, 15; 10, 41 rc.; 1. Kor. 15). Durch sie ist der Herr bekräftigt als Sohn Gottes (Röm. 1, 4), als Überwinder des Todes, Teufels und der Hölle (Off. 1, 17—18; Röm. 14, 9). In ihr haben wir Siegel und Unterpfand unsers Glaubens, unserer Erlösung und Gerechtigkeit (Röm. 4, 25), und unserer einstigen Auferstehung (1. Kor. 15, 17—23; 6, 14; 2. Kor. 4, 14; 1. Petr. 1, 3). In der Anerkennung oder Verwerfung der Auferstehung Christi kommt es zur Entscheidung, ob man ihn als Gottes Sohn glaubt oder nicht; deshalb haben sich denn auch die heftigsten Angriffe des Unglaubens je und je gegen die Thatsache der Auferstehung des Herrn gerichtet.

Die Bestreiter der Auferstehungsthatsache leugnen entweder den wirklichen Tod Christi und nehmen einen Scheintod, eine Ohnmacht an, sodaß sie die Auferstehung nur als Wiederbelebung eines Scheintoten ansehen (so die Rationalisten und auch Schleiermacher), — oder sie behaupten: Christus sei wirklich gestorben und auch im Tode geblieben. Daß er wieder ins Leben zurückgekehrt, sei unmöglich; das sei von den Jüngern erlogen (so Reimarus in den Wolfenbütteler Fragmenten), oder es beruhe auf einer Selbsttäuschung der Jünger (die Mythenhypothese von Strauß). Wie es zu dieser Selbsttäuschung gekommen sei, sucht die sogenannte Visionshypothese zu erklären. Die Jünger, so sagt man, hatten sich eingeredet, weil Christus der Messias sei, müsse er auch notwendig auferstanden sein. Diese Meinung habe sich dann in ihrer enthusiastischen Phantasie, in ihrer krankhaft nervösen Aufregung bis zu eingebildeten Visionen gesteigert, sodaß sie glaubten, den Auferstandenen zu sehen. (So Baur, Zeller, Schenkel, Keim, Holsten u. a.)

C) Aufgefahren gen Himmel (ascensio). Der Gottmensch Jesus Christus ist 40 Tage nach seiner Auferstehung, nachdem er sich seinen Jüngern wiederholt offenbart hatte, vor deren Augen vom Ölberg aus mit seiner verklärten Menschheit in den Himmel zurückgekehrt und in seine volle Gottesherrlichkeit eingegangen, die er von Ewigkeit her beim Vater hatte.

Ascensio est actus Christi gloriosus, quo is resuscitatus, secundum humanam naturam, vero, reali et per liberam oeconomiam locali motu, modoque visibili usque ad nubes, et inde invisibili ratione in commune beatorum coelum, et ipsum thronum Dei sese evexit, ut regnum Dei, hostibus triumphatis, occuparet (Ap. 3, 21), clausum paradisum reseraret (Off. 3, 7), et permanentem in coelis sedem nobis pararet (Johs. 14, 2). Hollaz.

Schon im Alten Testament war die Himmelfahrt des Herrn geweissagt (Ps. 47, 6; 68, 19), auch durch Henochs Hinwegnahme (Gen. 5, 24), durch Eliä Himmelfahrt (2. Kön. 2, 12) und durch das Eintreten des Hohenpriesters ins Allerheilige (Hebr. 9, 7 ff.) vorgebildet, desgleichen von Christo selbst vorausverkündigt (Johs. 3, 13 — *ἀναβαίνειν* — 6, 62; 16, 5 und 28; 20, 17; Luk. 24, 26). Die Jünger aber haben sie

als Augenzeugen wiederholt bekundet*), so Mark. 16, 19 (*ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν*); Luk. 24, 51 (*ἀνεφέρετο εἰς*); Ap. 1, 9 (*ἐπήρθη*); 2, 33; (*ὑψωθείς*); 7, 56; Eph. 3, 6; 4, 10 (*ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*); Kol. 3, 1; 1. Tim. 3, 16; (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*); Hebr. 9, 24; 4, 14 (*διεληλυθὼς τούς οὐρανούς*); Hebr. 7, 26 (*ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος*); 1. Pet. 3, 22. —

Die Himmelfahrt Christi (status majestatis Christi hominis) ist die notwendige Vollendung der Auferstehung (status glorificationis), ist der Höhepunkt seiner Verklärung und Verherrlichung, die hiermit ihren Abschluß fand. Wie der Sohn vom Vater ausgegangen und vom Himmel gekommen war, so mußte er auch wieder zum Vater in den Himmel zurückkehren; er konnte unmöglich mit seinem verklärten Leibe auf der unverklärten Erde bleiben. So hat er sich denn in demselben Leibe, den er seit seiner Auferstehung trug, über den Wolken- und Sternenhimmel erhoben, und ist dann über alle Himmel (Eph. 4, 10; Hebr. 7, 26; 4, 14) aufgefahren zur Thronstätte der Majestät Gottes**), ist in das Heiligtum eingegangen, das nicht mit Händen gemacht ist (Hebr. 9, 11 u. 24). Daß hierunter nicht ein abgegrenzter Ort, eine Region in der sichtbaren astronomischen Welt zu verstehen sei, bedarf wohl kaum erwähnt zu werden. Aber unwillkürlich suchen wir den Ort, da die Schar der Engel und Seligen wohnt und Gott in unaussprechlicher Herrlichkeit thront, über uns, — eine Vorstellung, welche schon der Übermacht des Geistes über die materielle Welt entspricht und durch die Schrift wohl begründet ist. In allen vorhin erwähnten Schriftstellen, wie auch in vielen andern (vergl. Gen. 17, 22; 28, 17; 35, 13; 11, 7; Ex. 19, 18; Ps. 18, 10 u. a.) kommt die Vorstellung zum Ausdruck, daß Gott über uns thront; sie alle weisen nach oben, und auch unsers Herzens tiefes Sehnen geht dorthin.

Die Himmelfahrt Christi schließt aber nicht bloß eine Ortsveränderung in sich, sondern auch eine über jede Beschränkung erhabene Zuständlichkeit, d. h. die Allenthalbenheit des verherrlichten Gottmenschen. Hat er uns auch seine sichtbare Gegenwart seit seiner Himmelfahrt entzogen***), so bleibt er doch unsichtbar den Seinen überall und zu jeder Zeit nahe, ja er ist ihnen jetzt näher als vordem. Seine von der Erde mitgenommene Menschheit gehört sowohl dem Himmel als auch der Erde an, und ist nun ganz verklärt, ist allen irdischen Beschränkungen entnommen und in den vollen Mitgenuß und Mitgebrauch der göttlichen Natur eingetreten. Von der Gottheit bewegt, dringt sie in alle Fernen und ist überall präsent, mithin auch im heiligen Abendmahl (Ubiquität).

Die Himmelfahrt ist für den Herrn wie auch für uns von Wichtigkeit. Für den Herrn war sie ein glorreicher Triumph über alle Feinde (Kol. 2, 19; Ps. 110, 1; 68, 15) und eine Bekräftigung seines Er-

---

*) Die Evangelien von Matthäus und Johannes erzählen sie uns freilich nicht, setzen sie aber voraus, vergl. Matth. 28, 16—20; Johs. 20, 17. —

**) Die jüdische Überlieferung redet von 7 Himmeln, die Kirchenlehrer nehmen nach 2. Kor. 11, 2 deren 3 an: statuebant coelum aëreum, coelum siderum et sedem Dei. Vergl. Eschatologie.

***) Ausnahmsweise ist jedoch der Herr nach seiner Himmelfahrt noch etlichemal sichtbar erschienen, nämlich dem Apostel Paulus, Stephanus und Johannes, vergl. Ap. 9, 5; 23, 11: 6, 56; Off. 1, 10 ff.

lösungswerkes (Hebr. 9, 7). Für **uns** aber ist sie ein Unterpfand unserer Versöhnung und der fortgehenden Fürsorge Christi für die Seinen. Als Hoherpriester bittet er für uns (siehe intercessio), sendet uns den heiligen Geist und bereitet uns droben eine Stätte (Johs. 14, 2—3; 17, 24). Als König führt er die Weltherrschaft zur Erhaltung und Ausbreitung seines Reiches (Ap. 2, 33 u. 36; Eph. 1, 20—21; Hebr. 1, 3; 14, 14); dies greift dann schon zur sessio ad dextram hinüber.

Daß die **Leugner** der Auferstehung auch von Christi Himmelfahrt nichts wissen wollen, ist erklärlich. Die alten Rationalisten achteten sie für einen Mythus, bezw. für eine vom Herrn selbst ersonnene Täuschung*). Ebenso wird von vielen neueren Theologen eine eigentliche Himmelfahrt des Herrn geleugnet; man redet zumeist nur von einem Hingang zum Vater. So sagt z. B. **Bernh. Weiß** (Bibl. Theol. 65 und Leben Jesu II, 594): „Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Auferstehung in verklärter Leiblichkeit, wie sie nicht mehr für das irdische, sondern für das himmlische Leben bestimmt ist, sofort und unmittelbar in den neuen Weltzusammenhang versetzt, wie er als der Himmel im Gegensatz zu dem Irdischen bezeichnet wird. Jesus hat seine Erhöhung zur Rechten Gottes vorausgesagt, wie seine Auferstehung; aber nirgends hat er angedeutet, daß es zu jener noch eines besondern Wunderaktes bedürfe, der ihn von der Erde in den Himmel versetze: einer besondern Himmelfahrt bedurfte es dazu nicht." Vielmehr soll der Glaube an eine solche auf sagenhafter Ausschmückung der verschiedenen Apparitionen des Auferstandenen beruhen.

Auch **Frank** will hinsichtlich des Maßes der Erhöhung keinen Unterschied zwischen Auferstehung und Himmelfahrt samt dem Sitzen zur Rechten gelten lassen. Er ist der Meinung, daß sogleich mit der Auferstehung ein Übergang in die überweltliche, unsichtbare Seinsweise stattgefunden habe, und daß die Erscheinungen des Auferstandenen nur eine zeitweilige Versichtbarung des an sich Unsichtbaren gewesen seien. Die Himmelfahrt ist ihm das letztmalige Entschwinden der leiblich sichtbaren Erscheinung des Auferstandenen (S. d. W. II, 220). Vergl. oben S. 303.

D) **Sitzend zur Rechten Gottes.** Die sessio ad dextram, welche mit der Himmelfahrt zusammenfällt, ist dahin zu verstehen, daß die menschliche Natur des Herrn seit seiner Auffahrt in vollem Umfange den wirklichen **Gebrauch** aller göttlichen Majestät und Herrlichkeit angetreten hat und fortan in unumschränkter allgegenwärtiger Machtfülle an der Weltregierung teilnimmt. Sie kann deshalb auch kurzhin als die volle Einsetzung Christi in sein königliches Amt bezeichnet werden.

Sessio ad dextram Dei est gradus gloriae summus, quo Christus *θεάνθρωπος* secundum humanam naturam in thronum majestatis divinae evectus, omnia, quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae, potentissime praesentissimeque gubernat, in nominis sui gloriam, et ecclesiae afflictae solatium et salutem. (Hollaz.)

Das Sitzen zur Rechten Gottes wird schon Ps. 110 geweissagt (vergl. Matth. 22, 44; Ap. 2, 34; Hebr. 1, 13), wird von Christo selbst voraus verkündigt (Matth. 26, 64; Mark. 14, 62) und wiederholt von der Schrift bezeugt; so besonders Mark. 16, 19; Ap. 2, 33; 5, 31; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20—23; 4, 10; 1. Petri 3, 22; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; Off. 2, 21.**) Dieses Sitzen (Hingesessensein) zur Rechten der Majestät, welches der ganzen Person Christi zukommt,

---

*) Nach Wegscheider soll Jesus, dessen Verscheiden nur Scheintod gewesen, im Vorgefühl seiner nahen Auflösung seine Jünger noch einmal auf einem Berge versammelt, sich von ihnen verabschiedet und sich dann unter dem Schutz eines Nebels zu seinen Vertrauten begeben haben, bei denen er starb, während diese seinen vermeintlichen wirklichen Tod verbargen und die Sage von einer Himmelfahrt verbreiteten.

**) Dort heißt es entweder (intransitiv): Christus ist gesessen bezw. hat sich gesetzt zur Rechten (*ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν*, oder *ἐν δεξιᾷ* — Mark. 16, 19; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; Off. 3, 21), ferner: Christus ist zur Rechten (*ἐστιν ἐν δεξιᾷ* —

kann aber als exaltatio nur von der menschlichen Natur ausgesprochen werden, weil nur sie einer solchen fähig ist. Seit der Himmelfahrt ist die Menschheit zur göttlichen Majestät erhöht und übt seitdem den wirklichen Gebrauch aller göttlichen Herrlichkeit aus, dessen sie sich im Stande der Erniedrigung begeben hatte. „Wir halten“, — sagt die Konk.-Form. S. 692, 78 — „daß durch diese Worte die Majestät des Menschen Christi erklärt werde, die Christus nach seiner Menschheit zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes empfangen, daß er nämlich auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, und sonderlich, daß er bei seiner Kirchen und Gemein auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide Naturen, die göttliche und menschliche, gegenwärtig sei, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch sind von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, wie er, das zu gewisser Versicherung und Vergewisserung, sein heiliges Abendmahl eingesetzt hat, daß er auch nach der Natur, nach welcher er Fleisch und Blut hat, bei uns sein, in uns wohnen, wirken und kräftig sein will.“ — Und so wird es bleiben bis zum jüngsten Gericht (Ap. 3, 21), da er alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße wird gelegt haben; dann aber wird der Herr nach seiner menschlichen Natur die Herrschaft dem Vater zurückgeben (1. Kor. 15, 24—28), und es wird die ursprüngliche, gleichmäßige Beziehung der heiligen Dreifaltigkeit zu der nunmehr versöhnten und verherrlichten Menschheit eintreten. —

Fälschlicherweise wird von den Reformierten das Sitzen zur Rechten als ein lokaler Zustand betrachtet und behauptet: Christus sei seit seiner Erhöhung nach seiner menschlichen Natur nur im Himmel, und nicht zugleich auf Erden leiblich gegenwärtig, sei mithin auch nicht im heiligen Abendmahl nach seiner menschlichen Natur präsent. Sie fassen das Sitzen zur Rechten buchstäblich und reißen so die menschliche und göttliche Natur in nestorianischer Weise auseinander. — Nun aber bezeichnet der Ausdruck Rechte Gottes in der ganzen heiligen Schrift nichts anderes als Gottes ewige, allmächtige, allgegenwärtige Kraft in der Weltregierung (vergl. Ex. 15, 6; Ps. 77, 11; Matth. 26, 64; Hebr. 1, 3), sodaß man sagen muß: Die Rechte Gottes ist allenthalben. Dextra Dei non est certus locus, ut sacramentarii sine testimonio sacrae scripturae fingunt, sed nihil aliud est nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cujus possessionem Christus, juxta humanitatem suam sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentialibus proprietatibus realiter seu revera venit (Konk.-Form. 680, 28). — Ähnlicherweise bezeichnet das Sitzen die Ausübung des königlichen Amtes, das königliche Residieren (Ps. 99, 1; 132, 11). Daß das Sitzen nicht buchstäblich zu verstehen sei, erhellt schon aus Ap. 7, 55, wo Stephanus den Herrn zur Rechten

---

1. Petri 3, 22; Röm. 8, 34; Kol. 3, 1), oder aber (transitiv): Gott hat ihn gesetzt zu seiner Rechten (αὐτὸν ἐκάθισεν — Ap. 2, 33; Eph. 1, 20), Gott hat ihn erhöht durch seine Rechte (ὕψωσε τῇ δεξιᾷ — Ap. 5, 31). Beide Auffassungen haben ihre Berechtigung, je nachdem von Christi Gottheit oder Menschheit ausgegangen wird.

Gottes stehen sieht, widerspricht aber auch sonst der heiligen Schrift; vergl. Joh. 4, 21 ff.; Jer. 23, 23; 1. Kg. 8, 27; Ps. 139, 7—10, sowie auch Hebr. 7, 26; Eph. 4, 10; Mark. 16, 19, wo von der Rechten im plur. maj. geredet wird. — Demgemäß ist das Sitzen Christi zur Rechten Gottes, zur Rechten der Kraft (Matth. 26, 64), zur Rechten der Majestät (Hebr. 1, 3), oder auf dem Stuhl der Majestät und Herrlichkeit (Hebr. 8, 1; Matth. 19, 28) ganz identisch mit seiner göttlichen Machtfülle zur Ausübung der Herrschaft über Himmel und Erde. Sedere non locale et finitum est, sed infinitum dominium importat. Das Sitzen zur Rechten ist also nicht als ein Zustand der Unthätigkeit zu denken, sondern ist wesentlich eine aktive Teilnahme an der göttlichen Weltregierung secundum naturam humanam, eine Bethätigung der königlichen Macht im dreifachen Reiche (Matth. 28, 18; Joh. 17, 2; 1. Petri 3, 22; Eph. 1, 20—23; 4, 10; Hebr. 1, 3; 2, 10; 10, 12; Phil. 2, 9—11), eine Aktivität von reicher Mannigfaltigkeit. Dieselbe bethätigt sich besonders auf dem heilsgeschichtlichen Gebiet, und zwar in ununterbrochener Fortführung des dreifachen Amtes: des prophetischen durch das kirchliche Gnadenmittelamt (Matth. 28, 18—20), des hohenpriesterlichen durch die heilsvermittelnde Intercession (Röm. 8, 34; 10, 12 ff.; 8, 1 ff.), und vor allem des königlichen Amtes durch Bewältigung aller gottwidrigen Mächte (Ps. 110, 1; Ap. 2, 35; Eph. 1, 20; 1. Kor. 15, 25), durch Erhaltung und Ausbreitung seines Reiches (Ap. 2, 33; 5, 31; Hebr. 2, 7—10; 1. Petri 3, 22), durch Beschützung, Sammlung und Vollendung seiner Gläubigen (Ap. 7, 55; Eph. 1, 23; Hebr. 12, 2; Off. 3, 21; Ps. 110, 3). Vergl. § 27, 28 u. 29.

E) Von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten (reditus ad judicium extremum). Ist in der sessio Christi ad dextram die Idee der Gottmenschheit zu ihrer vollen Auswirkung gekommen, so wird deren Offenbarmachung in der Wiederkunft zum Weltgericht stattfinden.

Erst die späteren Dogmatiker (Baumgarten) führen die Parusie des Herrn als besondere und letzte Staffel der Erhöhung an. Wir werden uns mit ihr später noch eingehend zu beschäftigen haben; vergl. Eschatologie.

C. Die Zueignung der Erlösung.

(De gratia Spiritus sancti applicatrice.)

Was Gott der Sohn in Ausführung des göttlichen Heilsratschlusses zur Erlösung der Welt vollbracht hat, wird dem Menschen von Gott dem heiligen Geiste zugeeignet.

Gratia Spiritus s. applicatrix est principium illorum actuum divinorum, quibus Spiritus s. per verbum Dei et sacramenta beneficia spiritualia et aeterna, benignissima Dei patris benevolentia humano generi destinata, et fraterna Jesu Christi redemtione acquisita, dispensat, nobisque offert, confert et obsignat.

Diese Zueignung des Heils wird in der Dogmatik herkömmlich in zwei Abschnitten abgehandelt:

1. de statu gratiae = vom Gnadenstande,
2. de ordine salutis = von der Heilsordnung.

Im 1. Abschnitt werden wir uns zu beschäftigen haben
a) mit der Gnade im allgemeinen und besondern,
b) mit dem Empfangsorgan der Gnade, dem Glauben,
c) mit der Wirkung der Gnadenzueignung, der Rechtfertigung und dem daraus resultierenden Gnadenstande.

Im 2. Abschnitt wird die Reihenfolge der Akte zu behandeln sein, durch welche der heilige Geist den Menschen zur Aufnahme des Heils in Christo vorbereitet, fördert und vollendet. Diese Akte sind a) Berufung, b) Erleuchtung, c) Bekehrung und Wiedergeburt, d) unio mystica, e) Erneuerung und Heiligung und f) Erhaltung.

I. De statu gratiae.

§ 31.

Die Gnade.

Gnade (χάρις) ist das freie Wohlwollen eines Höheren gegen den Niederen, mit Ausschluß jeder Verdienstlichkeit und Rückvergeltung; speziell ist sie die unverdiente Huld und Liebe Gottes, welche derselbe den schuldbeladenen, unwürdigen Sündern durch Mitteilung von Wohlthaten erweist. — Ist nun schon alles, was Gott der sündigen Menschheit auf dem Gebiet der Schöpfung an irdischen Wohlthaten gewährt (Ap. 14, 17), ein Ausfluß seiner Gnade (gratia naturalis), so gilt dies in noch höherem Maße auf dem Gebiet der Erlösung (gratia supernaturalis, resp. salutaris). Hier hat sich die Gnade am herrlichsten offenbart, da Gott das Liebste und Beste, seinen eingebornen Sohn zur Erlösung der fluchbeladenen Sünderwelt dahingegeben hat, um sie vom ewigen Tod zu erretten und zur verlornen Gottesgemeinschaft zurückzuführen (Joh. 3, 16; Eph. 1, 6—7). In Christo, dem Fleisch gewordenen Sohn, ist die heilsame Gnade Gottes (χάρις σωτήριος) leibhaftig, persönlich und sichtbar auf Erden erschienen (Tit. 2, 11), weshalb sie denn auch in der Schrift wiederholt und speziell dem Sohne zugeschrieben wird (2. Kor. 13, 13; Joh. 1, 14 u. 16; Ap. 15, 11; Röm. 5, 15 u. 20—21; Tit. 3, 7).

Nun ist zwar der Sohn Gottes längst wieder zur Herrlichkeit des Vaters zurückgegangen, und seitdem verkehrt er mit den Seinen nicht mehr so, wie einst in den Tagen seines Erdenwandels; aber seine Gnade hat er nicht mit hinaufgenommen, sondern hat sie uns voll und ganz zurückgelassen, daß wir aus seiner Fülle schöpfen dürfen Gnade um Gnade (Johs. 1, 16). Er hat uns seine Gnadennähe nicht entzogen (Röm. 10, 6—8), sondern wiewohl er sichtbar von uns geschieden ist, bleibt er doch unsichtbar bei uns alle Tage bis an der Welt Ende. Noch immer können ihn alle haben, — vorausgesetzt, daß sie an ihn glauben. Da aber niemand aus eigner Vernunft und Kraft zu Christo kommen und an ihn glauben kann ohne durch den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3; vergl. Augsb. Konf. XVIII), so hat es der Herr auch daran nicht fehlen lassen, sondern hat nach seiner Verheißung den heiligen Geist gesandt. Dieser Geist, der auch der Geist Christi heißt (Röm. 8, 9), der ist es nun, welcher seit dem Tage der Pfingsten bis ans Ende der Tage allen Sündern die rettende, versöhnende, beseligende Gnade

Gottes in Christo wirksam nahe bringt, zueignet und mitteilt. Er ist das göttliche Prinzip der Heilsvermittlung für die neutestamentliche Gnadenzeit (Johs. 7, 39), der das Heilswerk des Sohnes durch die Gnadenmittel des Wortes und der Sakramente fortführt (Johs. 14, 26) und es an den einzelnen Seelen vollzieht, indem er alles, was zur gläubigen Annahme des Heils gehört, vorbereitet, verwirklicht und vollendet (gratia salutaris). Der heilige Geist eignet das in Christo erschienene objektive Heil den Seelen subjektiv zu (Röm. 8, 2; Ap. 19, 2), erweckt in ihnen ein neues Leben, gestaltet sie um und giebt ihnen die verlornen Kräfte wieder. Alle menschliche Mitwirkung, alles eigne Verdienst, aller Synergismus und Semipelagianismus, bleibt hierbei ausgeschlossen (Röm. 4, 4 u. 16; 11, 6). Der Mensch kann sich die dargebotene Gnade nur gefallen lassen und annehmen, und auch dazu giebt ihm der heilige Geist das Vermögen; aber er kann sie auch abweisen, denn unwiderstehlich wirkt die Gnade nicht*); vergl. Matth. 23, 37; Ap. 7, 51; Eph. 4, 30; Hebr. 3, 8; 4, 2.

Das zueignende Gnadenwerk des heiligen Geistes (gratia applicatrix) bezeichnet die spätere Dogmatik nach seinen verschiedenen Funktionen auch als operationes gratiae und stellt es (auf Grund von Johs. 14—16; 2. Tim. 3, 16; 2. Kor. 3, 7 ff. — *διακονία τοῦ πνεύματος* —) unter dem Gesichtspunkt von Ämtern des heiligen Geistes dar. Solche sind

1. das Strafamt (officium elenchticum) — zur Erweckung der Sündenerkenntnis: Johs. 16, 8;

2. das Lehramt (off. didascalicum s. didacticum) — zur Erkenntnis des Heilsweges: Johs. 16, 13—15; 14, 26;

3. das Buß- und Besserungsamt (off. paedeuticum s. paedagogicum) — die bekehrende Wirksamkeit umfassend: Röm. 8, 14; 2. Tim. 3, 16;

4. das Trostamt (off. paracleticum) — zur Stärkung des Bekehrten für den Kampf der Heiligung: Röm. 8, 16 u. 26; Johs. 15, 26; 16, 7.

Was die Formen und Eigenschaften (affectiones) der gratia salutaris) betrifft, so pflegen die Dogmatiker nach dem Vorgang Augustins zu unterscheiden:

a) gratia praeveniens (s. praecurrens, praeparans) = die Bekehrung vorbereitende Gnade: Objekt derselben ist der homo convertendus;

b) gratia operans s. convertens) = die Bekehrung bewirkende Gnade; Objekt ist homo, qui convertitur;

c) gratia cooperans (s. conservans, perficiens) = die nach der Bekehrung mitwirkende Gnade, welche den nunmehr Gott zugeneigten Willen des neuen Menschen kräftigt; Objekt ist hier der homo conversus, sed sanctificandus. Da dieser Ausdruck einen synergistischen Beigeschmack hat, so wäre die Bezeichnung gratia inhabitans zutreffender. Vergl. Quenstedt, welcher unterscheidet zwischen gratia assistens (die von außen am Menschen arbeitende Gnade; er rechnet hierzu die gr. incipiens, praeparans, excitans, operans et perficiens),

---

*) Über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade vergl. § 22.

und **gratia inhabitans** (die den Menschen inwendig umwandelt, dem Wiedergebornen einwohnt und zu seiner Heiligung mitwirkt).

Im antiprädestinatianischen Interesse bezeichnet die Konf.-Form. (S. 709, 29; 606, 73; 630, 31) die Gnade als **universalis** = alle Menschen umfassend — während die Calvinisten eine gr. particularis lehren —, als **resistibilis** = kein Gnadenzwang, und als **amissibilis** = verlierbar für die Gerechtfertigten.

Die **römische Kirche** sieht die Gnade nur als eine Vervollständigung der bloßen Natur des Menschen an (donum gratiae superadditum) und bezeichnet sie als eine in die Seele ausgegossene Gabe (gr. infusa) und Fertigkeit (qualitas), Gutes zu thun. Ihr ist die Rechtfertigung nicht Gerechterklärung, sondern Gerechtmachung (vergl. § 33) und durch die Werke dieser gratia habitualis wird das ewige Leben verdient (Röm. Katech. II, 2, Fr. 49). —

Dogmengeschichtliches. Vergl. § 22. Während die griechischen Kirchenväter das Heil vornehmlich auf die freie Willensentscheidung des Menschen gründeten und die Gnade nicht als ein neuschöpferisches Prinzip des inneren Lebens gelten ließen, sondern nur als eine göttliche Beihülfe zur Bekehrung des Menschen, betonte in der lateinischen Kirche **Augustin** die Alleinwirksamkeit der Gnade mit allem Nachdruck und schritt im Zusammenhang mit seiner Erbsündenlehre zu der Behauptung fort, daß Gottes Gnade einen Teil der verlornen Menschheit ohne alle Rücksicht auf deren eignes Verhalten durch Christum selig mache (Prädestination). Die entgegenstehende Theorie der **Pelagianer** wurde zwar von der Kirche verworfen und die Lehre Augustins angenommen; aber im Laufe der Zeit entfernte man sich immer mehr vom Augustinismus und wandte sich dem Semipelagianismus zu, bis das scholastische Mittelalter die Gnade als eine die bloße Natur des Menschen vervollständigende Kraft ansah (donum gratiae superadditum). Im Interesse des freien menschlichen Willens und der Verdienstlichkeit frommer Werke entstand dann ein Lehrbegriff, welcher den Prozeß der Heilsaneignung als eine Wechselwirkung der Gnade — der man allerdings die Initiative zuschrieb (gratia praeveniens) — und des freien Willens ansah, endlich aber als ein Zusammenwirken beider (gratia cooperans). An diese scholastische Auffassung schloß sich das **Tridentinum** im wesentlichen an (siehe oben). Dagegen kehrte die **Reformation** zu dem Augustinischen Grundgedanken zurück; sie lehnte eine Mitwirkung des natürlichen freien Willens des Menschen bei der Bekehrung ab und betonte die Ausschließlichkeit der Wirkung der Gnade, — ohne jedoch mit Augustin eine gratia irresistibilis und particularis anzunehmen. Diesen Abweg betrat Calvin und führte die Augustinische Gnadenwahllehre in scharfer Konsequenz durch. Vergl. § 24.

§ 32.

Der Glaube.

1. Über die Etymologie des **deutschen** **Wortes** „**Glaube**“ gehen die Meinungen auseinander. Grimm leitet Glaube (galaupan) ab von loup, Laube = geschützter Ort; loupan, lauben = Schutz und Deckung gewähren; galaubjan in = unter eine Deckung (Laube) flüchten. — Nach Vilmar heißt glauben (gelauben) ursprünglich: sich an eine Person oder Sache hingeben, sich ihr anvertrauen (im Gegensatz zu erlauben, Urlaub = sich vor jemandem entfernen bezw. entfernen dürfen).

Das **griechische** *πίστις* (von *πείθω* = binden, das Gemüt an etwas knüpfen, überreden, überzeugen, perf. vertrauen) bezeichnet wie das lateinische fides = Treue, Zutrauen; *πιστός* = treu und zuverlässig, Vertrauen verdienend, fidelis; *πιστεύειν* = ein *πιστός* sein, Zutrauen haben, vertrauen (credere).

Das **hebräische** אָמַן = fest machen, niph. = befestigt werden, fest und treu sein, hiph. = als wahr aufnehmen, glauben; אֱמֶת und אֱמוּנָה = das Feststehen in Gott, der gläubige Gehorsam gegen Gott, das unerschütterliche Vertrauen auf die Erfüllung seiner Verheißungen.

In allen diesen Bezeichnungen wird Weltliches und Örtliches auf das religiös ethische Gebiet übertragen, sodaß unter Glaube zunächst ein zuversichtliches Vertrauen auf Gott verstanden wird.

Das Wort „Glaube", fides, wird aber herkömmlich in verschiedener Bedeutung gebraucht. So unterscheidet die Dogmatik u. a. zwischen einer fides quae und qua creditur, ferner zwischen einer fides humana und divina*); und eben mit der letzteren haben wir es hier zu thun, speziell mit dem rechtfertigenden, seligmachenden Glauben.

2. Die in Christo erschienene heilsame Gnade Gottes wird dem Sünder durch den heiligen Geist dargereicht und mitgeteilt; der Mensch hat dabei nichts anderes zu thun, als sie anzunehmen. Das Empfangsorgan aber ist der gottgewirkte Glaube, welcher sich nach seinen Bestandteilen zusammensetzt aus Erkenntnis, Beifall und Zuversicht.

Um überhaupt zur Annahme der Gnade befähigt zu sein, muß der Mensch zunächst ein Wissen von dem haben, was über das Heil geoffenbart

---

*) Sie unterscheidet:

I. a) fides, quae creditur = der Inhalt der zu glaubenden Heilslehre (objektiv; vergl. Ap. 6, 7),
   b) fides, qua creditur = das Organ, bezw. der Akt der gläubigen Annahme der Heilslehre (subjektiv; vergl. Matth. 8, 10);

II. 1. fides humana = der menschlich gewirkte Glaube, das auf subjektiven Gründen ruhende Fürwahrhalten (vergl. Johs. 4, 48), wozu auch die fides historica = das Fürwahrhalten auf äußere Autorität zu rechnen ist.
   2. fides divina = der von Gott durch das testimonium Spiritus s. gewirkte Glaube, die persönliche Heilserfahrung des Herzens Diese ist
      a) nach ihrem Gehalt und Objekt = fides salvifica = der seligmachende Glaube, welcher
         α) als fides generalis die ganze Heilsoffenbarung umfaßt,
         β) als fides specialis Christi Person und Werk zum Mittelpunkt hat; (fides specialissima = Rechtfertigung durch den Glauben);
      b) nach ihrer Wirkung ist sie
         α) fides justificans = Empfangsorgan der Rechtfertigung,
         β) fides renovans = Glaubensbethätigung in der Heiligung.

III. 1. fides directa = ein unreflektiertes, unmittelbares Ergreifen Christi, der unbewußte Glaube der Kinder;
   2. fides reflexa s. discursiva = der bewußte Glaube bei Erwachsenen, welcher von seinem Grund und Inhalt Rechenschaft zu geben weiß (1. Petr. 3, 14).

Die mittelalterliche Scholastik pflegte auch noch zu unterscheiden zwischen
   a) fides implicita = der Glaube, welcher die überlieferte Kirchenlehre als wahr annimmt, ohne sie näher zu kennen (auf den niederen Stufen der Religiosität), — der blinde Glaubensgehorsam gegen die kirchliche Lehrautorität, auch Köhlerglaube genannt;
   b) fides explicita = der auf genauer Kenntnis der Lehre beruhende Glaube.

Ferner unterschied sie zwischen
   a) fides informis = der sich auf Erkenntnis und Beifall beschränkende Glaube, das Fürwahrhalten der Kirchenlehre, wobei nur der Intellekt, nicht aber der Wille beteiligt ist;
   b) fides caritate formata = der durch die Liebe vollgestaltete und belebte Glaube, — eine Bezeichnung, welche zur Voraussetzung hat, daß die rechtfertigende Gnade durch die Liebe zu verdienen sei.

ist (notitia); denn wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben (Röm. 10, 14)? — Sodann muß doch auch das, was uns von der Gnade verkündigt ist, als Wahrheit anerkannt werden, und der so erkannten Wahrheit muß Beifall gegeben werden (assensus). — Endlich aber, und das ist das wichtigste, muß sich der Mensch die mit Beifall angenommene Heilswahrheit persönlich zueignen und auf dieselbe seine ganze Zuversicht setzen (fiducia).

„Der Glaube ist nicht allein eine bloße Erkenntnis und Beifall, sondern ein herzliches Vertrauen zu Gott, daß er mir meine Sünde wegen des teuren Verdienstes Jesu Christi vergebe und die Gerechtigkeit und ewige Seligkeit aus Gnaden schenke."

Hierbei ist jedoch noch folgendes zu bemerken. Selbstverständlich genügt ein rein äußerliches, theoretisches Wissen um die Heilsthatsachen (notitia historiae) nicht, — das haben auch die Teufel und zittern; vielmehr muß es ein lebendiges, göttlich erleuchtendes und Leben schaffendes Erkennen sein (Johs. 6, 69; 17, 3 u. 8; Luk. 1, 27; 2. Kor, 4, 6). Ebenso wenig reicht schon ein allgemeines Fürwahrhalten, eine generelle Zustimmung zu der erkannten Heilswahrheit aus; vielmehr muß der Mensch derselben von ganzem Herzen und mit voller Überzeugung zustimmen und darf nicht daran zweifeln, daß alle Gnadenverheißungen Gottes speziell auch ihm zugedacht sind (assensus specialis), sodaß er sagen kann: Christus ist auch mein Heiland, für mich gestorben rc. (Röm. 10, 10; Eph. 3, 12; Johs. 3, 32—33; Ap. 13, 46). So erst ist er imstande, in Kraft der göttlich gewirkten Willenshingabe an den Herrn das dargebotene Heil in gewisser, freudiger Zuversicht (fiducia in voluntate) zu ergreifen und sich zuzueignen (1. Petr. 1, 13; 1. Tim. 1, 15; Hebr. 11, 1); und eben diese zuversichtliche Hingabe an den Herrn ist das vornehmste Stück des seligmachenden Glaubens*).

Hebr. 11, 1 wird der Glaube bezeichnet als eine feste Zuversicht auf erhoffte Dinge und als ein inneres Überzeugtsein von der Realität des Ungesehenen (*ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*), d. h. solcher Dinge, welche der sinnlichen Wahrnehmung verschlossen sind, weil sie einer unsichtbaren Welt angehören, bezw. erst in der Zukunft zu ihrer Vollendung gelangen und in Erscheinung treten. Hier wird das Wesen des Glaubens unter einem bestimmten Gesichtspunkt beschrieben, nämlich daß der Mensch sein Vertrauen auf das Sichtbare fahren läßt und es auf das Unsichtbare setzt, das ihm so gewiß ist, wie ein gegenwärtiger Besitz. Daß hier kein anderer Glaubensbegriff aufgestellt wird, als ihn die übrige Schrift lehrt, erhellt schon aus Johs. 20, 29; Röm. 8, 18; 2. Kor. 5, 7—8. Ist doch in der That der Glaube eine kräftige Zuversicht zu dem von Gott verheißenen und vom Menschen ge-

---

*) Vergl. Augsb. Konf. XX, S. 45, 23; Konf.-Form. S. 528, 6; Apol. S. 95; 98, 64; 105, 101; 130, 129; ferner Apol. 139, 183: Ita fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur. — Konf.-Form. S. 626, 12: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur (Luther). —

Quenstedt: Fides, quae justificat, est notitia, assensus, fiducia; qua justificat, est nuda apprehensio beneficiorum Messiae passiva.

hofften Heile im besonderen, und eine gewisse Überzeugung von den himmlischen und ewigen Dingen überhaupt.

3. Da der in Sünden verderbte Mensch zu allem Guten untüchtig ist, kann er auch nicht aus eigner Vernunft und Kraft glauben (Matth. 11, 27; 2. Kor. 3, 5); vielmehr ist der Glaube lediglich ein Werk und eine Gabe Gottes*) (Johs. 6, 29 u. 65; Hebr. 12, 2), und zwar speziell des heiligen Geistes (1. Kor. 13, 2), der ihn im Menschen wirkt durch das Evangelium**) (Röm. 8, 14—17), bezw. durch das Wort und Sakrament. So ist denn der Glaube kein verdienstliches Werk, keine Leistung, dadurch sich der Mensch Gottes Gnade erwerben könnte***), sondern nur das im Menschen ohne dessen Zuthun von Gott erweckte Aufnahmeorgan (ὄργανον ληπτικόν) für das in Christo bereitete Heil, zur Wiederherstellung der verlornen Gottesgemeinschaft†). Trotzdem erfordert der Glaube einen Willensakt, und zwar den allerentschiedensten; denn nicht sowohl im Intellekt, als vielmehr im Willen des Menschen hat der Glaube seinen eigentlichen Sitz. Von Gottes Geist gewirkt, und aus den Schrecken des Gewissens geboren††), ist der Glaube die rückhaltlose Hingabe des Herzens an Christus, den Sündentilger — Johs. 6, 35; 5, 40; Matth. 12, 28 ꝛc. wird der Glaube als ein Kommen zu Christus bezeichnet —, ist die im Willen des Menschen sich vollziehende Annahme des dargebotenen Heils, dessen er sich in voller Zuversicht getröstet (vergl. λαμβάνειν, δέχεσθαι in Johs. 1, 12; Kol. 2, 6; 2. Kor. 6, 1; 1. Theff. 2, 13 ꝛc.), ist das heilsaneignende Verhalten des Sünders, sein Aufgeschlossensein, seine Receptivität für das Wirken des heiligen Geistes, dem man willig Folge und Gehorsam leistet, ohne ihm zu widerstreben (Johs. 10, 27; 8, 12; Röm. 1, 5; 1. Johs. 3, 23), — während der Unglaube das dargebotene Heil abweist (ἀπειθεῖν) und so sich selbst von der Gnade ausschließt (Johs. 8, 24 u. 47; Matth. 23, 37). Der Unglaube heißt deshalb auch die Sünde κατ᾽ ἐξοχήν (Mark. 16, 16; Johs. 16, 8—9; Hebr. 11, 6). Der Glaube ist die offene Hand, welche die beseligende Gottesgnade als Geschenk nimmt, ist das „Auge der Seele für Christi Herrlichkeit (Luk. 10, 23; Johs. 6, 40), das Ohr für die Stimme des guten Hirten in seinem Wort (Johs. 10, 27), der Sinn unserer Seele für die unsichtbare himmlische Welt, der uns anerschaffen werden muß durch Gottes Macht, da wir ihn von Natur nicht haben und ihn uns so wenig selber geben können, wie unsere natürlichen Sinne; der uns aber doch nicht magisch und über Nacht wider unser Wissen und Wollen anerschaffen werden kann, sondern dessen Hervorbringung uns im innersten Kern unsers Wesens in Anspruch nimmt." So erfaßt und bewegt denn der Glaube alle Seelenkräfte des Menschen von seinem innersten Centrum aus (Röm. 10, 9:

---

*) Apol. S. 98, 64: Opus Spiritus s. — Konf.-Form. S. 528, 6: Dei donum; 628, 10: Divinum opus in nobis, vergl. auch S. 525, 9 u. 11. —

**) Augsb. Konf. V: Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus s., qui fidem efficit etc.

***) Apol. S. 96, 56: Fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam.

†) Konf.-Form. S. 618, 38; 528, 5: Unicum medium et instrumentum, quo Christi merita apprehendimus, accipimus, nobisque applicamus.

††) Apol. 112, 21; 177, 60: Concipitur in terroribus conscientiae. — Haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam.

καρδίᾳ πιστεύεται), sodaß nicht bloß Erkenntnis und Gefühl, sondern vor allem auch der Wille dabei beteiligt ist.

4. Ist die Grundlage des Glaubens Gottes Wort und Verheißung, und sein Objekt (Inhalt) das Heil in Christo, so ist seine Wirkung und Folge die Rechtfertigung und Erneuerung; diese hängen mit dem Glauben unzertrennlich zusammen. Ist doch der Glaube Anfang, Mittel und Ende der Rechtfertigung*), und steht er doch zur Sittlichkeit in engster Beziehung, da sich Glaube und Todsünde so wenig vertragen, wie Licht und Finsternis**). Da der Glaube ein Sein in Christo ist, ein Einssein mit ihm (Gal. 2, 20; 2. Kor. 5, 17; 13, 5), so erweist er sich als eine den ganzen Menschen umwandelnde Macht, als die triebkräftige Wurzel eines neuen Lebens im neuen Gehorsam, als Mutter und Ursprung gottgefälliger Werke. Er schafft eine sittliche Veränderung im Menschen, eine zum Guten geneigte Gesinnung; und diese eben ist die Frucht und ein Kennzeichen des wahren, lebendigen Glaubens***).

Sehr schön sagt Luther†): „So ist der Glaube ein göttlich Werk in uns, das uns verwandelt und neu gebieret aus Gott, und tötet den *alten Adam, macht uns ganz andere Menschen, von Herzen, Mut, Sinn* und allen Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun . . . Glaube ist eine lebendige, *erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal* darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnaden machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und allen Kreaturen, welches der heilige Geist thut im Glauben, daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu thun" ꝛc.

Selbstverständlich gilt dies alles nur von dem wahren, lebendigen, seligmachenden Glauben (Herzensglaube), *nicht aber von einem historischen* toten Glauben (Kopfglaube, Mundglaube, Wortglaube, blinder Köhlerglaube, vergl. Jak. 2, 17—20). Von letzterem ist jedoch der schwache Glaube wohl zu unterscheiden††). Auch der schwache Glaube ist vor Gott Glaube (Mark. 9, 24; Luk. 17, 5—6). Gott sieht ja das Herz an und läßt es dem Aufrichtigen gelingen. Er macht es, daß der schwache, der angefochtene Glaube nicht erlischt (Jes. 42, 3), sondern daß er erstarkt und wächst (Röm. 1, 17), bis er ein völliger Glaube geworden ist (*πληροφορία πίστεως*, Hebr. 10, 22; vergl. Eph. 4, 13—14; Phil. 1, 6; 2, 13; 1. Petr. 5, 10; 2. Kor. 12, 3). Wer diesen Glauben hat, der reinigt sein Herz von Sünden, läßt sie nicht in sich herrschen (Ap. 15, 9; 2. Kor. 7, 1; 1. Johs. 3, 6—10; Röm. 6, 12), sondern bekämpft sie, erneuert sich in täglicher Buße (Eph. 4, 23) und überwindet die Welt (1. Johs. 5, 4—5); er ist thätig in der Liebe (Gal. 5, 6; 1. Johs. 5,

---

*) Konk.-Form. S. 631, 34.

**) Apol. 95, 48; 98, 64; 107, 101.

***) Augsb. Konf. VI; Apol. 98, 64 ff.; 109, 4 (parit novam vitam in cordibus); 120, 68; 124; 129 ff.; Konk.-Form. 615, 27; 529, 11 (fides vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeat).

†) In seiner Vorrede zum Römerbrief, vergl. Konk.-Form. S. 626, 9 ff.

††) Über den Glauben der Kinder handeln wir noch bei der Kindertaufe.

1—3) und willig im Gehorsam gegen Gott (Röm. 8, 14; Johs. 14, 23); er steht in lebendiger Gemeinschaft mit dem Herrn, sodaß er schon jetzt die Kräfte der zukünftigen Welt schmeckt (Hebr. 6, 4—5) und seines Gnadenstandes gewiß ist (2. Tim. 1, 12; Röm. 8, 38; Eph. 3, 12; Hebr. 11, 1). Diese Glaubensgewißheit und Glaubensfreudigkeit ruht aber nicht auf subjektiven Gefühlen und Empfindungen — die sind gar trügerisch und wechseln, ja in Zeiten der Anfechtung fehlen sie oft gänzlich, — sondern auf innerer Erfahrung des Erlebten (Johs. 4, 42), sodaß der Glaubende „tausendmal darüber stürbe". Dennoch kann auch der wahre Glaube wieder verloren gehen, durch eigne Schuld kann der Christ am Glauben Schiffbruch leiden (1. Tim. 1, 19) und aus der Gnade fallen (Luk. 8, 13; Mark. 13, 22; 2. Petr. 2, 20—22; Hebr. 6, 4—6); und es wird gewiß dahin kommen, wenn er säumig wird im Gebrauch der Gnadenmittel, und lässig im Wachen, Beten und Kämpfen (Röm. 11, 20; 1. Kor. 10, 12; Matth. 26, 41, vergl. Konk.-Form. S. 713, 12).

5. So steht denn der Glaube so recht im Mittelpunkt der christlichen Religion, sodaß nur ein Gläubiger ein Christ sein kann (Ap. 10, 45). Schon das Alte Testament mißt dem Glauben — wenngleich noch nicht so ausschließlich wie das Neue Testament — eine centrale Bedeutung bei. Auch dort wird von den rechten Gotteskindern Glaube gefordert. Zwar bezeichnet das alttestamentliche aman, emunah zunächst das Vertrauen auf Gott im allgemeinen, daneben aber auch die Hoffnung auf das messianische Heil, welches man als ein noch nicht vorhandenes (Gal. 3, 23—25), aber für die Zukunft verheißenes erwartete (Hebr. 11, 3—10; Röm. 4, 1—22; Gal. 3, 5 ff.). Schon im Alten Testament heißt es: Der Gerechte lebet seines Glaubens (Hab. 2, 4), nämlich des Glaubens an die Heilsverheißung. Im Neuen Testament steht der Glaube, seitdem in Christo die heilsame Gnade erschienen ist, als ausschließliche Heilsbedingung da; und zwar ist es hier speziell der Glaube an die Person Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, und an sein Erlösungswerk*), sodaß dieser Glaube von allen, welche selig werden wollen, unbedingt gefordert wird (Joh. 3, 16; 6, 40; 1. Joh. 3, 23; 5, 13). Immer wieder ermahnen der Herr und seine Apostel: Thut Buße und glaubet! (Mark. 1, 15; Ap. 16, 31.) Unter den Aposteln aber ist es vor allen Paulus, welcher den Glauben nachdrücklichst betont (sola fide), besonders in seinem Römer- und Galaterbrief. Doch auch die übrigen Apostel heben den Glauben in seiner centralen Bedeutung sattsam hervor, und auch ein Jakobus schmälert nichts daran, wenn er vor einem falschen, toten, werkunthätigen Glauben warnt**). Es ist aber das besondere Verdienst Luthers und der Reformation, im Gegensatz zur katholischen Werkgerechtigkeit den Glauben wieder in das Centrum der Heilslehre gestellt zu haben.

Die Beziehung, in welche der Mensch zu Christo durch den Glauben tritt, wird im griechischen Urtext des Neuen Testaments schon durch die Verbindung von πιστεύειν mit verschiedenen Präpositionen zum Ausdruck gebracht. Hier kommen nämlich die Präpositionen ἐπί, πρός, εἰς und ἐν in Anwendung, welche Luthers deutsche Bibelübersetzung unterschiedslos

*) Über diese fides specialis vergl. Apol. S. 95, 45; 177, 60. Sie ist die fides justificans, vergl. Apol. S. 95, 48.

**) Vergl. Apol. S. 129, 123 und § 33.

durch „glauben an Christus“ wiedergiebt. Wenn es heißt: *πιστεύειν ἐπὶ Χριστῷ* = glauben auf Christo, so soll damit Christus als das Fundament bezeichnet werden, auf dem der Glaube ruht (Röm. 10, 11; 1. Petri 2, 6; Luk. 24, 25; 1. Tim. 1, 16); mit *πιστεύειν ἐπὶ Χριστόν* = glauben auf Christum, wird Christus als das Objekt gedacht, nach welchem hier sich der Glaube ausstreckt (Ap. 9, 42; 11, 17; 16, 31; Röm. 4, 5 u. 24); mit *πιστεύειν εἰς Χριστόν* = glauben in Christum hinein, wird Christus als das Ziel hingestellt, in welches der Glaube eindringt (Joh. 1, 12; 3, 18; 12, 44; Ap. 10, 43; 19, 4; Gal. 2, 16 u. a. m.); ähnlich wird auch *πρὸς αὐτόν* (1. Theſſ. 1, 8) gebraucht als Bezeichnung der Annäherung und Vereinigung). *Πιστεύειν ἐν Χριστῷ* = glauben in Christo will sagen, daß der Glaube Christum zu seinem Inhalt hat und der Glaubende bereits in Christo ruht (Mark. 1, 15; Gal. 3, 26; Eph. 1, 15; Kol. 1, 3—4; vergl. auch Röm. 3, 25 *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*). Schon diese verschiedenen präpositionellen Verbindungen weisen darauf, daß der Glaube uns auf mannigfaltige Weise zu Christo in Beziehung setzt. Der Glaube ist eben beides: sowohl eine Hingabe an Christus und ein Sein in ihm, wie auch eine Aufnahme Christi in unser Herz; er ist sowohl ein Ergreifen Christi, als auch ein Ergriffensein von ihm (Phil. 3, 12; 1. Joh. 5, 12; Gal. 2, 20; 3, 26; Eph. 1, 13; 2. Kor. 5, 17; 13, 3), — kurz, der Glaube ist das innigste Gemeinschaftsverhältnis zwischen ihm und uns (1. Joh. 1, 3; Eph. 3, 17; Joh. 6, 51 ff.; 4, 14 u. 26 und Joh. 17). „Der Glaube, sagt Luther, ergreifet Christum und hat ihn gegenwärtig und faßt ihn also in sich, wie der Brautring den Edelstein; und welcher mit solchem Glauben, dadurch er Christum ins Herz gefasset hat, erfunden wird, denselbigen rechnet oder schätzet unser Herr Gott für gerecht.“

Dogmengeschichtliches. Vergl. auch den folgenden §. — Daß Christus der einzige Grund des Heils sei, stand der Christenheit von Anfang an fest; doch forderte die älteste Kirche vor allem ein freithätiges Aneignen des Heils und betonte neben dem Glauben auch die Verrichtung guter Werke. Minucius Felix, Theophilus von Antiochien ꝛc. fassen den Glauben mehr als fides historica und sehen das Wissen in göttlichen Dingen als zur Seligkeit notwendig an. Der Paulinischen Lehre weit näher stehen Clemens Rom., Irenäus, Tertullian und Origenes. Bei Clemens Alex. tritt dann wieder das intellektuelle Verhalten zur christlichen Lehre stark in den Vordergrund, und wie er legen auch andere auf das Wissen der Heilsoffenbarung und auf die Verbindung des Glaubens mit der Liebe ein besonderes Gewicht. Augustin versteht unter Glauben wesentlich einen von der Gnade gewirkten Akt zustimmender Erkenntnis, verbunden mit dem gottgewirkten Begehren nach dem Heil (consensio voluntatis). Da ihm die Rechtfertigung als ethische Umwandlung des Sünders in einen Gerechten gilt, so kann nach seiner Meinung der bloße Glaube ohne mitfolgende Werke nicht rechtfertigen.

Johs. Damascenus rechnet zum Glauben das Fürwahrhalten der Lehre und das feste Vertrauen auf Gottes Verheißungen. Hugo von St. Victor faßt den Glauben bald als cognitio, bald als affectus. Nach Anselm ist der Glaube ein auf dem äußern Wort ruhendes Erkennen, welches erst durch den Willen Leben empfängt; und so wird dann das Objekt des Glaubens zum Gegenstand der Liebe. Hieran sich anschließend, unterscheidet Petrus Lombardus zwischen credere in Deum, credere Deo und credere Deum. Credere Deo est credere, vera esse quae loquitur, quod et mali faciunt. et nos credimus homini, non in hominem. Credere Deum est credere, quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Hier knüpfte dann die Scholastik an den Augustinischen Gedanken an und unterschied zwischen fides informis und fides (caritate) formata. Der Glaube als Wissensüberzeugung von dem, was die Kirche lehrt (quod creditur), ist ein ungeformter Stoff; er wird erst zur Tugend

(quo creditur) durch die ihn beseligende Liebe, aus welcher dann auch die Werke der Liebe fließen. Nicht der das Verdienst Christi ergreifende Glaube rechtfertigt, sondern das verdienstliche Thun des Glaubens. Diese Lehre gestaltet dann Thomas von Aquin weiter aus; er rechnet den Glauben selbst schon unter die verdienstlichen Tugenden, doch so, daß er die Liebe an die erste Stelle setzt. Er sagt: Ex caritate, quae format fidem, habet anima, quod infallibiliter voluntas ordinatur in finem bonum; et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus: quod etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Hieraus bildete sich dann allmählich der Glaube an eine Verdienstlichkeit der guten Werke und späterhin auch die Lehre von den opera supererogationis und von einem thesaurus meritorum, einem kirchlichen Dispositionsfonds für päpstliche Ablässe und Indulgenzen. Indem man den Willensakt der Liebe betonte und diese mit dem Wissensakt des Fürwahrhaltens verband, um den Glauben als verdienstliche Tugend zu konstruieren, mußte die Bedeutung, welche dem Objekt des Glaubens für das Heil zukommt, mehr in den Hintergrund treten. Und so schrumpft denn hier der Glaube zu einem bloßen Fürwahrhalten dessen, was die Kirche glaubt, zusammen; und bei der möglichen Unkenntnis desselben ergab sich dann der Unterschied zwischen einer fides implicita und explicita.

Diesen Standpunkt hält die römische Kirche noch immer fest; ihr ist der Glaube ein bloßes Fürwahrhalten des Kirchenglaubens, „kraft dessen wir alles für wahr halten, was das Ansehen der heiligsten Mutter Kirche, als von Gott geoffenbart, bestätigt" (Röm. Katech. I, 1, Fr. 1). Ausdrücklich erklärt das Tridentinum (Sess. VI, can. 12): „Wenn jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes, als ein Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen nachläßt, oder daß dieses Vertrauen es allein sei, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei verflucht". — Ferner lehrt die römische Kirche, daß die Liebe dem Glauben erst seine rechte Beschaffenheit gebe. „Der Glaube einigt weder vollkommen mit Christo, noch macht er zum lebendigen Gliede seines Leibes, wenn nicht die Hoffnung und Liebe hinzukommen" (Sess. VI, cap. 7). — Auch behauptet sie, daß Glaube und Todsünde bei einander sein können; vergl. cap. 15 und can. 28: „Wenn jemand sagt, mit der durch die Sünde verlornen Gnade gehe zugleich auch immer der Glaube verloren, oder der Glaube, der noch zurückbleibe, sei kein wahrer, mag er auch kein lebendiger sein, oder daß derjenige, welcher den Glauben ohne Liebe hat, kein Christ sei, der sei verflucht."

Die deutsche Reformation kehrte, wie wir schon sahen, voll und ganz zum Paulinischen Glaubensbegriff zurück. Ihr ist der rechtfertigende Glaube nicht ein bloßes Fürwahrhalten dessen, was die Kirche lehrt, auch nicht der allgemeine Glaube an Gott (fides generalis), sondern die persönliche zuversichtliche Hingabe an Christus und an das von ihm uns erworbene Heil (fides specialis, qua credit unusquisque, sibi remitti peccata propter Christum). Dieser spezielle Glaube allein rechtfertigt den Sünder vor Gott (sola fides justificat).

Die alten Dogmatiker definieren demgemäß den Glauben dahin: Fides justificans non est nuda tantum notitia historiae de Christo, sed est ingens atque tale Dei donum, quo Christum redemtorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus, ipsique confidimus, quod videlicet propter solam illius obedientiam ex gratia remissionem peccatorum habeamus, sancti et justi coram Deo patre reputemur, et aeternam salutem consequamur (Hutter). — Fides in Christum est donum Spiritus s., quo peccator conversus et renatus promissionem evangelicam de gratia Dei et remissione peccatorum aeternaque salute, propter satisfactionem et meritum Christi impetranda, salutariter agnoscit, solido assensu comprobat, et singulari fiducia sibi applicat, ut justificetur et aeternum salvetur (Hollaz). — Als Bestandteile (partes, actus) des Glaubens nennen Chemnitz und Gerhard außer notitia, assensus und fiducia auch noch desiderium. Die notitia bezeichnen die Dogmatiker als supernaturalis und explicita; beim assensus (= judicium intellectus approbans) unterscheiden sie einen generalis (der sich universell auf alle Gnadenverheißungen erstreckt) und einen specialis (persönlich-individuell); die fiducia erklären sie als actus voluntatis, quo peccator, conversus et renatus, avide expetit et quaerit misericordiam Dei, partem merito Christi et hunc, tum ut praesens suum bonum, tum ut causam remissionis peccatorum aeternaeque salutis amplectitur, adversus omnes terrores ipsi innititur atque in eodem secure recumbit et acquiescit. Das Wesen der fiducia besteht also in der individuellen und persönlichen Heilsaneignung (acceptatio s. apprehensio meriti Christi appropriativa ad me et te in individuo) und ist ein Willensakt des Herzens (est

voluntatis). — Der rechtfertigende Glaube ist das einzige Mittel (organon receptivum et quasi manus) der Heilsaneignung; ihre Grundlage (causa instrumentalis) ist Wort und Sakrament, ihre Wirkung (officium, finis fidei) ist Rechtfertigung und Erneuerung, — Rechtfertigung kraft der vis receptiva, Erneuerung vermöge der vis operativa. denn der Glaube ist durch die Liebe thätig (fiducia non est sine dilectione). Die Liebe ist eben eine Wirkung und Frucht des Glaubens, sie gründet sich auf den Glauben, während nach römischer Lehre sich der Glaube auf die Liebe gründen und die Liebe durch den Glauben thätig sein soll). Der wahre, rechtfertigende Glaube ist des Heiles gewiß (competit fidei in Christum certitudo), weil er das testimonium Spiritus s. in sich trägt; (dagegen soll nach römischer Lehre der Christ der Vergebung und Gnade nicht schon durch den Glauben gewiß werden, was mit der katholischen Werkgerechtigkeit zusammenhängt, vergl. Trid. sess. VI, 9). —

Der pelagianisch gerichtete Arminianismus rechnet zum seligmachenden Glauben die ganze Frömmigkeit, und besonders auch den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote; der Mensch muß eben bei der göttlichen Gnade mitwirken. — Auch der Socinianismus vertritt eine Art von katholischer Werkgerechtigkeit. Zwar soll die Rechtfertigung (hier = Verzeihung) ein Werk der göttlichen Gnade sein und an den Glauben gebunden; doch soll es zum Glauben des heiligen Geistes nicht bedürfen. Der Glaube an Christus ist ein bloßes Fürwahrhalten seiner Worte, die man so hoch achtet, daß man ihnen nicht bloß traut, sondern auch Gehorsam leistet; ohne solchen praktischen Gehorsam ist kein Glaube denkbar. — Noch weiter geht der Rationalismus, der Nachfolger des Socianismus. Da er auf dem Grundsatz steht, daß nur das zu glauben sei, was der Verstand begreift, also den Glauben dem Wissen unterordnet, so muß er alles Übernatürliche, Transcendentale leugnen und die historischen Grundthatsachen des Christentums, das Objekt des Glaubens, verwerfen, mithin auch den kirchlichen Glaubensbegriff. Höchstens gilt ihm der Glaube noch als der im Christentum religiös gebildete Geist. — Diesen antidogmatischen Standpunkt vertritt noch heute der Protestantenverein, sowie die große Masse der sog. Gebildeten, welche den christlichen Glauben mit der modernen Weltanschauung versöhnen wollen; ihn vertritt auch mehr oder weniger die gesamte moderne Theologie, zumal die der negativen Bibelkritik, welche schonungslos die Grundlagen des christlichen und kirchlichen Glaubens zerbricht. Besonders aber ist es zur Zeit die Schule Ritschls, welche einen neuen, spekulativen Rationalismus in Fluß zu bringen sucht. Anknüpfend an den Kantianismus, leugnet Ritschl bekanntlich alle Metaphysik des Glaubens und betont die subjektive Seite der christlichen Glaubenssätze bis zum Verzicht auf die objektive Wahrheit. Nach seiner Meinung soll es keine objektive Erkenntnis geben, sondern nur eine subjektive, praktische. Ihm ist der Glaube nicht das hingebende Ergreifen Christi als unsers Versöhners, sondern „die Richtung des Willens auf Gott als den Vater"; und „der Glaube, welcher in Beziehung auf die an Christi Wirken geknüpfte Verheißung sich die Sündenvergebung aneignet, ist zu verstehen als das Vertrauen auf Gott in Christus, mit den Merkmalen der Beruhigung, der innern Befriedigung, des Trostes. Darin ist die Unlust an dem gesamten Lebenszustand beseitigt, welche in dem vorausgesetzten Schuldbewußtsein eingeschlossen war. Diese Unlust drückt den Widerspruch gegen Gott und gegen die eigene Bestimmung aus, welcher das Wesen der Sünde bildet. Deshalb ist das Vertrauen auf die in Christus gewährte Rechtfertigung mit der entgegengesetzten Gewißheit verknüpft. Die Unlust und das Schuldbewußtsein ist Sache des Gefühls; die Gewißheit im Vertrauen auf die durch Christus gewährleistete Rechtfertigung kann nur als ein Gefühl von Lust verstanden werden" . . . Der Glaube konstatiert die erfahrene Sündenvergebung Gottes, indem er auf Gottes Fürsorge und Vorsehung im ganzen Leben sich ausbreitet und darauf sich auch in den Leiden verläßt, welche die eigene Weltstellung mit sich bringt. Die wirkliche Veränderung des Sünders ist darin nachzuweisen, daß er durch die Sündenvergebung, durch die Willensbestimmung Gottes, er sei um Christi willen ihm angenehm, zu dem ehrfürchtigen Vertrauen gegen Gott angeregt wird, welches der Akt des neuen Lebens ist". —

§ 33.

Die Rechtfertigung.

Die Lehre von der Rechtfertigung, dem **Materialprinzip** der lutherischen Kirche, ist der vornehmste Artikel des christlichen Glaubens und steht im Mittelpunkt der durch die Reformation gewonnenen Heilserkenntnis. Jahr-

hunderte lang war der biblische (solafidistische) Rechtfertigungsbegriff in der pelagianisierenden Kirche des Papsttums durch die Lehre von einer menschlichen Werkgerechtigkeit verdunkelt, ja in Vergessenheit gekommen. Da war es denn **Luther**, welcher diese Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit der Kirche wieder zurückgab und sie hoch auf den Leuchter stellte. Was für ein unschätzbares Kleinod wir an der reinen, schriftgemäßen Rechtfertigungslehre besitzen, und wie unendlich wichtig sie für das Heil des Einzelnen wie auch für den Bestand der Kirche ist, das wird von den lutherischen Bekenntnissen wiederholt hervorgehoben. „Dieser Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens — sagt die Konk.-Form. S. 611, 6 — ist der vornehmste der ganzen christlichen Lehre, ohne welchen kein arm Gewissen einigen beständigen Trost haben, oder den Reichtum der Gnaden Christi recht erkennen mag, wie auch D. Luther geschrieben: Wo dieser einige Artikel rein auf dem Plan bleibet, so bleibt die Christenheit auch rein und fein einträchtiglich und ohne alle Rotten; wo er aber nicht rein bleibet, da ists nicht möglich, daß man einigem Irrtum oder Rottengeist wehren möge." Es ist der articulus stantis et cadentis ecclesiae, von dem die Schmalk. Art. S. 300, 5 sagen: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will . . . Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht." Vergl. Apol. S. 87, 2; Augsb. Konf. S. 44, 8; 67, 52. — Deshalb wird denn auch die Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnissen sehr eingehend behandelt. Die Grundlage derselben giebt schon die Augsb. Konf. IV und XX*); weit ausführlicher spricht sich die Apologie aus (Art 2 de justif., bezw. Art. 3 de dil. et impl. legis) und besonders genau die Konk.-Form. (Art. 3 de justitia fidei coram Deo und Art. de bonis operibus).

Um das Wesen der Rechtfertigung des Sünders vor Gott richtig zu verstehen, müssen wir auf die Lehre von der allgemeinen, vollkommenen, Erlösung der Welt zurückgreifen. Wie wir schon § 29 sahen, ist durch die von Christo geleistete Sühne eine Versöhnung der ganzen Sünderwelt mit Gott zustande gekommen, infolge dessen die Menschheit nicht mehr, wie bisher, unter Gottes Zorn steht. Hat doch Christus durch sein satisfaktorisches

---

*) Art. 4 wird gelehrt: „daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthuung, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewige Seligkeit geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt zun Römern am 3. und 4." (Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt, se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso, Rom. 3 et 4). — Art. 20 setzt dies in einer besonderen Beziehung noch genauer auseinander: „Erstlich, daß unsere Werke nicht mögen mit Gott versöhnen und Gnade erwerben, sondern solches geschieht allein durch den Glauben, so man gläubet, daß uns um Christi willen die Sünde vergeben werde, welcher allein der Mittler ist, den Vater zu versöhnen. Wer nun vermeinet, solches durch Werke auszurichten und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum und suchet einen eignen Weg zu Gott wider das Evangelium" 2c. —

Leiden und Sterben die Sündenschuld aller Menschen getilgt, und durch seine Auferstehung für alle Leben und Seligkeit erworben. Durch ihn ist die vor Gott unerläßliche Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη θεοῦ*), welche der Mensch nur durch vollkommene Erfüllung des Gesetzes hätte gewinnen können, wiederhergestellt (Phil. 3, 9). — Diese für alle Sünder wiedererworbene Gerechtigkeit (allgemeine, objektive Gerechtigkeit) wird nun dem Einzelnen in den Gnadenmitteln angeboten und dargereicht, daß er sie nur anzunehmen braucht im Glauben. Sie ist also schon, ehe der Mensch dieselbe sich aneignet, vorhanden, und zwar in der Person Christi (1. Kor. 1, 30), dessen Verdienst und Rechtfertigungswerk (*δικαίωμα*) dem, der da glaubt, zugerechnet wird (Röm. 5, 17—19). Der Glaube ist hierbei nur die Nehmehand (medium et instrumentum, *ὄργανον ληπτικόν*), welche das göttliche Gnadengeschenk ergreift. Wer nun so die ihm dargebotene Gabe des Verdienstes und der Gerechtigkeit Christi im Glauben annimmt und sich zueignet, der wird von Gott um Christi willen (propter Christum) für gerecht angesehen und für gerecht erklärt. Und dies eben ist die Rechtfertigung im engern Sinne (spezielle Rechtfertigung, auch subjektive Rechtfertigung genannt), mit der wir es hier zu thun haben.

Die Rechtfertigung ist der richterliche Akt Gottes, kraft dessen er aus freier Gnade um des Verdienstes Christi willen dem Sünder, welcher im Glauben das dargebotene Heil ergreift, von aller Schuld und Strafe der Sünde losspricht, ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet, ihn also **für gerecht erklärt** und als ein Gnadenkind in sein Wohlgefallen wiederaufnimmt.

Justificatio est actus, quo Deus, sola gratia ductus, peccatori propter Christi meritum fide apprehensum justitiam Christi imputat, peccata remittit, eumque sibi reconciliat (Hutter). — Justificatio est actus s. Trinitatis externus, judicialis, gratiosus, quo hominem peccatorem gratis, propter Christi meritum fide apprehensum, remissis peccatis, justum reputat, in gloriosae gratiae ac justitiae suae laudem et justificatorum salutem (Quenstedt).

Das Neue Testament bezeichnet „rechtfertigen" zumeist mit *δικαιοῦν*, das Alte Testament mit הִצְדִּיק. Beide Worte bedeuten zunächst gerecht machen; wo sie aber von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott gebraucht werden, haben sie die forensische, judizielle Bedeutung des gerichtlichen Gerechtsprechens, sind also deklarativ zu fassen = durch einen richterlichen Spruch für gerecht erklären (justum pronuntiare, declarare, nicht justum reddere im Sinn einer sittlichen Qualitätsänderung). Selbst das alttestamentliche hizdik hat mit nur geringen Ausnahmen (z. B. Jes. 53, 11; Dan. 12, 3, wo die justitia fidei in die justitia vitae übergeht) diese deklarative Bedeutung; vergl. Gen. 15, 6; Ex. 23, 7; Deut. 25, 1; 1. Kön. 8, 32; Prov. 17, 15; Jes. 5, 23; 50, 8 u. a. Dies gilt in noch höherem Maße von dem griechischen *δικαιοῦν*, welches im Sinne von justum pronuntiare*) auch da gebraucht wird, wo von einer Rechtfertigung

*) Die Konk.-Form. sagt S. 613, 17: Vocabulum justificationis in hoc negotio significat justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur; vergl. 528, 7; 612, 9. Sie

aus dem Glauben keine Rede ist, z. B. Luk. 7, 29; 10, 29; 16, 15; Röm. 3, 3; Matth. 11, 19; 12, 37. „Hat sonach in den die Rechtfertigung aus dem Glauben betreffenden Stellen die deklarative Bedeutung das erste Recht, so erhellt das alleinige Recht derselben a) aus dem Gegensatze, welchen Worte des Verdammens ausdrücken (Matth. 12, 37; Röm. 5, 18; 8, 33—34); b) aus dem parallelen Ausdruck λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6; Jak. 2, 23); c) aus dem innigen Wechselverhältnis, in welchem mit Rechtfertigung Vergebung der Sünden (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, Matth 26, 23; 1. Kor. 15, 3), Rettung (σώζειν, σωτηρία, Röm. 10, 9; Eph. 2, 5; Ap. 15, 11; 16, 31), Adoption (υἱοθεσία, Gal. 4, 5; Eph. 1, 5), Versöhnung (καταλλαγή, Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 18 2c.; Kol. 1, 20), Zugang zu Gott (προσαγωγή, Röm. 5, 2; Eph. 2, 18), Freudigkeit zu Gott (παῤῥησία, Eph. 3, 12; 1. Tim. 3, 13; Hebr. 4, 16), Friede mit Gott (Röm. 5, 1; Kol. 1, 20) stehen. Was aber die Sprache fordert, liegt in der Natur der Sache. Wenn Gott den Menschen dadurch rechtfertigt, daß er ihn nicht um seiner Werke, sondern um des Werkes Christi willen, das der Mensch im Glauben ergreift, aus lauter Gnade sühnt, rettet, adoptiert, versöhnt: so kann unmöglich die Rechtfertigung reale Gerechtmachung bedeuten" (Kahnis). Letzteres behauptet bekanntlich die römische Kirche; sie faßt die Rechtfertigung als einen actus physicus s. hyperphysicus, als eine infusio justitiae s. gratiae, qua homo ex injusto justus redditur (siehe später), während die Rechtfertigung doch ein **richterlicher Gnadenakt Gottes** ist, ein actus forensis gratiosus, quo peccator justus declaratur.

In der heiligen Schrift wird die Rechtfertigungslehre am eingehendsten von **Paulus** behandelt, besonders im Römerbrief, welcher diese Lehre zu seinem eigentlichen Thema macht; die Hauptstellen finden sich hier in den Kapiteln 3, 4, 5 und 10. Nicht minder wichtig sind auch Gal. 2 u. 3, Eph. 2, 8 — 9 u. a. So heißt es Röm. 4, 3 (vergl. Gal. 3, 6): Abraham glaubte dem Herrn, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet (ἐλογίσθη εἰς δικ.). Vers 5: Dem, der nicht mit Werken umgehet, glaubet aber an den, der die Gottlosen gerecht macht, dem wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit. Als Beleg hierfür wird (Vers 7 u. 8) Psalm 32, 1—2 angeführt. Vers 24 hebt dann noch ausdrücklich hervor,

---

verwirft die katholische Lehre von einem Gerechtmachen, von einer infusa caritas S. 529, 15; 623, 62. Ebenso hebt sie hervor, daß die justificatio mit der regeneratio oder vivificatio nicht verwechselt werden dürfe, sondern beide Begriffe streng auseinander zu halten seien, S. 528, 8; 613, 18 2c.; 615, 28. Hierzu gaben ihr mancherlei Aussprüche der Apologie Veranlassung, denn dort heißt es wiederholt: justificatio est regeneratio — letztere als remissio peccatorum et adoptio in filios Dei gefaßt (vergl. S. 613, 19). Die Apologie gebraucht nämlich das Wort justif. in einem doppelten Sinne; sie sagt S. 100, 72: Justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat, hoc est, accipiat remissionem peccatorum. (Vergl. 100, 78: sola fide justificamur, intelligendo justificationem, ex injusto justum effici seu regenerari.) Dagegen aber hebt sie in andern Aussprüchen die forensische Bedeutung genügend hervor und scheidet die justificatio von dem justum efficere; so S. 131, 131: Justificari significat hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari. Ferner S. 139, 184: Justificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem.

daß, wie Abraham, so auch uns die Gerechtigkeit zugerechnet werden soll, so wir glauben. Ebenso redet auch Phil. 3, 9 von der Gerechtigkeit, die nicht aus dem Gesetz, sondern durch den Glauben an Christum kommt (διὰ πίστεως), nämlich die Gerechtigkeit, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird. Und 2. Kor. 5, 19—21 sagt: Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu (μὴ λογιζόμενος) ꝛc. Wie also unsere Sünden Christo zugerechnet worden sind, als ob es seine eignen Sünden wären, ohne daß er selbst sündig war: so wird uns in der Rechtfertigung Christi Gerechtigkeit zugerechnet, ohne daß wir in Wirklichkeit*) sittlich rein und gerecht sind (vergl. Jes. 53, 7; Johs. 1, 29; 1. Petr. 2, 24). — Röm. 3, 23 ff. heißt es: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder ꝛc. und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι) durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist; welchen Gott hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch (διά) den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt (δικ. αὐτοῦ) darbiete in dem, daß er Sünde vergiebt, welche bis anher geblieben war unter göttlicher Geduld; auf daß er zu diesen Zeiten darböte die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, auf daß er allein gerecht sei und gerecht mache den, der da ist des Glaubens an Jesum. Vers 28: So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke (**allein**) durch den Glauben**). Vergl. Eph. 2, 8—9: Aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben (χάριτι διὰ τῆς πίστεως), und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme. Gal. 2, 16: Weil wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesum Christum, so glauben wir auch an Christum Jesum, auf daß wir gerecht werden durch den Glauben an Christum und nicht durch des Gesetzes Werke, denn durch des Gesetzes Werke wird kein Mensch gerecht. — Wie Röm. 3 und 4, ist auch Röm. 5 und 10 für die Rechtfertigungslehre von Wichtigkeit. Röm. 5, 1 heißt es: Nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, haben wir Friede mit Gott. Vers 9: Wir werden durch Christum behalten vor Gottes Zorn, nachdem wir durch sein Blut gerecht geworden sind. Vergl. 1. Johs. 1, 7, sowie Kol. 1, 22: Durch Christi Tod sind wir heilig und unsträflich geworden und ohne Tadel; Tit. 3, 7: als Gerechtfertigte sind wir auch Erben des ewigen Lebens nach der Hoffnung. So dürfen wir denn rühmen Röm. 5, 33: Wer will beschuldigen? Gott ist hier, der da gerecht macht; vergl. 1. Kor. 1, 30: Christus ist uns gemacht zur Weisheit und Gerechtigkeit ꝛc. Darum wird denn auch der Gerechte seines Glaubens leben (ἐκ πίστεως ζήσεται), vergl. Habak. 2, 4. — Diesen Paulinischen Rechtfertigungsbegriff finden wir schon in den Reden des Herrn angedeutet, so Luk. 18, 9—14 (der Zöllner ging hinab gerechtfertigt), Matth. 18, 23—35 (Schalksknecht), Matth. 22, 1—14 (königliche Hochzeit), und auch bei den Aposteln Petrus und Johannes fehlt er nicht (Ap. 10, 43; 1. Johs. 2, 1—2 u. a. St.).

---

*) Vergl. Konk.-Form. S. 614, 22.

**) Wenn Luthers Übersetzung zum Urtext das Wort „allein" (sola fide) hinzufügt, so will er damit jede menschliche Mitwirkung ausschließen; vergl. Apol. S. 100, 78. Jedenfalls trifft er mit diesem Zusatz den Sinn vollkommen.

Stellen wir nun die Hauptmomente, welche bei der Rechtfertigungslehre zu beachten sind, nach der Schrift und den lutherischen Bekenntnissen, unter Berücksichtigung der alten Dogmatiker, zusammen:

1. Das rechtfertigende Subjekt (ὁ δικαιῶν) ist Gott, und zwar der dreieinige Gott: der Vater, welcher das Urteil spricht (Röm. 8, 33), der Sohn, welcher es durch sein Eintreten für uns erwirkt (Röm. 8, 34; Jes. 53, 11), der heilige Geist, welcher es durch sein Wirken in unserm Herzen versiegelt (1. Kor. 6, 11). Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob es drei Richter und drei Rechtfertigungsurteile wären, sondern es ist nur Ein Richter und Ein Richterspruch, — denn opera divina ad extra sunt indivisa i. e. communia.

2. Das zu rechtfertigende Objekt (ὁ δεδικαιωμένος) ist der bußfertige Sünder, welcher an Christum glaubt (Röm. 4, 5). Zu ihnen sind auch schon die Gläubigen des Alten Bundes zu rechnen, die auf den verheißenen Heiland gehofft haben (Röm. 4, 3; Ap. 10, 43; 15, 11).

3. Der Grund des göttlichen Rechtfertigungsurteiles ist Gottes Gnade, Christi Verdienst und der Glaube*). Dem entsprechend unterscheiden die alten Dogmatiker:

a) Causa efficiens (causa impulsiva interna) = Dei gratia (mere gratuita), vergl. Röm. 3, 24; 11, 6; Eph. 2, 8—9; Tit. 3, 4—6. Ohne unser Verdienst und Würdigkeit spricht uns Gott um Christi willen von allen Sünden los und spricht uns Christi Gerechtigkeit zu; er handelt also mit uns nicht nach seiner strengen Gerechtigkeit, sondern nach seiner großen Barmherzigkeit.

b) Causa meritoria (causa impulsiva externa et meritoria) = Christi satisfactio, vergl. Röm. 3, 25; 2. Kor. 5, 21; Eph. 5, 2. Durch seine stellvertretende Genugthuung (thätiger und leidender Gehorsam) hat uns Christus allein die Gnade Gottes erworben; jedes menschliche Verdienst bleibt hierbei ausgeschlossen**).

c) Causa apprehendens (instrumentalis) = fides salvifica s. justificans, vergl. Röm. 3, 25 ꝛc.; Gal. 2, 16 u. 20. Allein durch den Glauben (sola fide), welchen der heilige Geist in uns wirkt, eignen wir uns das mittlerische Verdienst Christi an. — Quenstedt, Hollaz u. a. nennen nur die zwei ersteren. Sie gehen von der causa aus, welche in Gott liegt und fassen die causa apprehendens als die im Menschen liegende, von Gott gewirkte conditio auf, um so desto stärker hervorzuheben, daß der Grund der Rechtfertigung extra hominem liege.

4. Als Mittel der Rechtfertigung unterscheiden sie: media δοτικά = Wort und Sakramente, in welchen Gott die Gerechtigkeit dem Menschen darbietet (Röm. 10, 14—17), und medium ληπτικόν = Glaube,

---

*) Vergl. Augsb. Konf. IV, ferner Konf.-Form. S. 615, 25: Ad justitiam tantum haec requiruntur atque necessaria sunt: gratia Dei, meritum Christi et fides. — 614, 23: Mera gratia propter unicum mediatorem Christi, tantum per fidem, sine omnibus operibus et meritis. — 529, 10: Ex gratia, gratis, sine meritis, absque lege, sine operibus, non ex operibus; sola fide in Christum justificamur et salvamur. 531, 7 u. a. m. — 612, 14: Justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit.

**) Konf.-Form. S. 618, 36 ff.: Absque operibus, sine lege, sine merito, non nisi ex gratia, gratis, non ex operibus.

der sie annimmt*). Der Glaube ist aber nicht als eine sittliche Leistung, als ein verdienstliches Werk anzusehen, wovon die Rechtfertigung erst noch abhinge und um deswillen der Sünder gerechtfertigt würde**), sondern er ist nur das von Gott geordnete (Mark. 16, 16) und von Gott selbst gewirkte (Joh. 9, 29) Empfangsorgan zur Annahme der als freies Gnadengeschenk uns umsonst angebotenen und gegebenen Rechtfertigung. In diesem Sinne ist der Glaube die Bedingung des Heils. Das gilt schon für die alttestamentliche Zeit (Hebr. 11, 4 ff.; Röm. 4, 9 u. 16; Jes. 7, 9; 28, 16; Habak. 2, 4), aber noch viel mehr für die Zeit des Neuen Bundes. Schon Johannes der Täufer fordert den Glauben (Mark. 1, 15), ebenso der Herr. Zu den Kranken, welche er heilt, zu den Sündern, welche er absolviert, spricht er wiederholt: Dein Glaube hat dir geholfen (σέσωκέν σε, Luk. 7,50; 8, 48; 18, 42; Matth. 9, 28; vergl. auch Joh. 3, 15 u. 36; 5, 24). Auch die Apostel dringen stets auf den Glauben an Christum, eben weil der Glaube die unerläßliche Bedingung ist zur Annahme des Heils (Ap. 8, 37; 13, 38—39; 16, 31; Joh. 3, 15—16; Röm. 10, 4; 1. Petri 2, 6—8; 1. Joh. 5, 1 ff.; Hebr. 10, 39; 11, 6). Er muß also der Rechtfertigung vorausgehen, was Quenstedt mit den Worten ausdrückt: Effectus fidei est justificatio. So will auch die Schrift verstanden sein, wenn sie redet von einer Gerechtigkeit des Glaubens (δικαιοσύνη πίστεως, Röm. 4, 3), aus dem Glauben, (ἐκ πίστεως, Röm. 9, 30; 10, 6), durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως, Röm. 4, 30; Röm. 4, 28, und sonst wird auch der bloße dat. instr. gebraucht), auf Grund des Glaubens (ἐπὶ τῇ πίστει, Phil. 3, 9), nach dem Glauben (κατὰ πίστιν = glaubensgemäß, Hebr. 11, 7). — Selbstverständlich ist nur der rechte Glaube gemeint, nicht ein historischer Glaube, ein bloßes Fürwahrhalten, sondern die volle, herzliche Zuversicht auf Christi Verdienst***); vergl. § 28.

5. Die Bestandteile der Rechtfertigung (als applicatio satisfactionis) sind

a) remissio peccatorum = Vergebung der Sünden und Erlaß aller Strafen (negative Seite), vergl. Röm. 4, 7; 3, 25; Ps. 32, 1—2; 2. Kor. 5, 19. Wiederholt fassen Schrift und Bekenntnisse Rechtfertigung und Sündenvergebung als identisch†). —

b) imputatio justitiae Christi = die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi (positive Seite); Röm. 4, 5; 5, 9 u. 18; 2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 6; Phil. 3, 9. Das Erlöserverdienst Christi,

*) Konf.-Form. S. 616, 31: Sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum — quae bona nobis in promissione evangelii offeruntur (cf. 96, 53) — apprehendere et accipere possumus . . . 618, 38: quo Dei gratia etc. apprehendatur, accipiatur nobisque applicetur. — 613, 10: Haec justitia per evangelion et in sacramentis a Spiritu S. nobis offertur et per fidem applicatur atque apprehenditur. —

**) Konf.-Form. S. 612, 13: Fides non propterea justificat, quod ipsa tam bonum opus, tamque praeclara virtus sit, sed quia meritum Christi apprehendit.

***) Konf.-Form. S. 626, 11: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei. Es ist die fides specialis: Apol. 98, vergl. 94, 45; 95, 48 ff., — aber keine bloße notitia historiae: Apol. 95, 48; 177, 60; Konf.-Form. 528, 5. — Über das sola fide vergl. Apol. S. 99—108; Konf.-Form. 529, 10; 617, 36 ff. —

†) Konf.-Form. S. 528, 7; 612, 9: Justificare idem significat, quod absolvere a peccatis.

sein thätiger und leidender Gehorsam, wird dem Glauben so zugerechnet, als hätten wir selbst das Gesetz vollkommen erfüllt und die Sündenstrafen erduldet; die Gerechtigkeit Christi wird voll und ganz auf uns übertragen; vergl. Jes. 61, 10; Jer. 23, 6; 33, 16*). Materiell sind remissio und imputatio identisch. Die Rechtfertigung aber geschieht in dem Moment, in welchem der Glaube das Verdienst Christi ergreift; sie vollzieht sich nur einmal, nicht allmählich. Wohl kann und soll der Glaube und die Erkenntnis des Gerechtfertigten wachsen (2. Thess. 1, 3; 2. Kor. 10, 15; Kol. 1, 10; Eph. 4, 15; 2. Petr. 3, 18), aber nicht die Rechtfertigung selbst; denn sie ist ja ein richterlicher Akt der Freisprechung, und deshalb bei allen Gläubigen unterschiedslos eine gleiche (Röm. 3, 22—26; Ap. 15, 11; 4, 12). — Wenn Röm. 4, 5 sagt: Der Glaube werde uns zur Gerechtigkeit gerechnet, so ist dies eine verkürzte Redeweise, womit der Inhalt des Glaubens bezeichnet wird, nämlich das vom Glauben ergriffene Verdienst Christi. So will auch der vielgebrauchte Ausdruck „Rechtfertigung aus dem Glauben, durch den Glauben" verstanden sein; korrekter ist es freilich zu sagen: Wir werden gerechtfertigt aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben (per fidem, nicht propter fidem).

6. Wirkung und Folge der Rechtfertigung ist der Eintritt in den **Gnadenstand** (status gratiae s. libertatis). Derselbe besteht wesentlich in der Wiederherstellung**) des durch die Sünde verlornen Verhältnisses zu Gott (reconciliatio cum Deo). — War der Mensch im Stande des Verderbens von Gott geschieden und mit Gott verfeindet, sodaß um der Sünde willen Gottes Zorn und Ungnade auf ihm ruhte, so ist er durch die Rechtfertigung wieder Gott nahe getreten (Eph. 2, 11—13), er ist angenehm gemacht in dem Geliebten und besitzt als ein schuldfreies, begnadigtes Gotteskind des Vaters Wohlgefallen (Eph. 1, 5—9), mit dem er nun in realer Gemeinschaft steht, in innigem Liebesverkehr durch Wort, Sakrament und Gebet (Johs. 16, 24; Eph. 3, 12). Dasselbe gilt auch auch von Christo, mit dem er verbunden und verwachsen ist wie eine Rebe mit dem Weinstock (Johs. 15), wie ein Glied mit dem Leibe (1. Kor. 12, 27; Eph. 5, 30). Der heilige Geist aber, der mit dem Vater und dem Sohne in ihm wohnt, dessen Tempel er ist, treibt und vertritt ihn (Röm. 8, 14 u. 26; Gal. 4, 6), versiegelt ihm seinen Gnadenstand (Eph. 1, 13—14) und giebt seinem Geiste das Zeugnis, daß er ein Gotteskind sei***). Als solches hat er aber auch die Hoffnung und das Anrecht auf das verheißene himmlische Erbe (Röm. 8, 14—17; 5, 2; Eph. 1, 14).

Aus diesem objektiven Besitz fließt selbstverständlich auch ein subjektiver Genuß, welcher in dem Maße wächst, als sich der Gerechtfertigte dem Ideal des Gnadenstandes nähert. War er im Stande des Verderbens ein Knecht der Sünde, die ihn beherrschte, die ihn ängstigte, die ihm den Seelenfrieden nahm (Jes. 57, 20—21; Röm. 8, 15), so

---

*) Konk.-Form. S. 528, 4: Donat atque imputat nobis justitiam obedientiae Christi. Vergl. S. 612, 14 ff. u. a. m.

**) Konk.-Form. S. 613, 16: Credentes habeat reconciliationem cum Deo, remissionem peccatorum, Dei favorem, adoptionem filiorum et haereditatem vitae aeternae; vergl. S. 615, 25; 612, 9.

***) Dies alles greift schon in die unio mystica hinüber, vergl. § 37.

ist er nun von der Sünde frei (Röm. 6, 20 ff.). Das Gesetz kann ihn nicht mehr verdammen, noch Gottes Zorn ihm schrecken, er hat nun Friede mit Gott (Röm. 5, 1; Eph. 2, 14; Jes. 32, 17—18; Ps. 32), hat ein gereinigtes gutes Gewissen (Hebr. 9, 14; 10, 22; Ap. 15, 9), denn Christi Blut hat ihn gewaschen (1. Kor. 6, 11) und Christi Gerechtigkeit ist sein eigen. Das erfüllt sein Herz mit hoher Freude (Röm 14, 17; Luk. 15, der verlorne Sohn), die ihm auch die irdische Trübsal nicht rauben kann (Röm. 5, 3); denn er weiß sich in sicherer Hut und hat die gewisse Hoffnung auf das himmlische Erbe. Seine Freude ist nun nicht mehr die Welt und ihre Lust, sondern Gott allein (Ps. 18, 2; 37, 4; 84, 3); Gottes Gnade zu genießen, im Gebet mit ihm zu verkehren, in seinem Worte zu suchen (Röm. 7, 22), ihm zu leben und zu dienen, das ist seine höchste Lust. Die Liebe Gottes ist ausgegossen in sein Herz durch den heiligen Geist und beweist sich in einem neuen Leben (Röm. 5, 5 u. 17—18 u. 21). Muß doch auch der Glaube durch die Liebe thätig sein (Gal. 5, 6) und Früchte bringen*); denn *wo diese fehlen*, ist er ein toter Glaube (Jak. 2, 17). Aber etwas Verdienstliches haben die guten Werke vor Gott nicht; nur allein aus Gnaden wird der Mensch gerecht durch den Glauben, nicht durch die Werke, auch nicht *unter Mitwirkung der guten Werke***), bezw. der Liebe (fides formata). Erneuerung und Heiligung dürfen nicht mit der Rechtfertigung vermengt werden, sondern sind streng von einander zu scheiden***); denn die Rechtfertigung ist in keiner Weise als eine sittliche Umwandlung des Sünders aufzufassen, sondern nur als ein göttliches Gnadenurteil, durch welches das Verhältnis zu Gott umgestaltet wird. Aber zugleich mit dem Eintreten der Rechtfertigung geht im Menschen eine sittliche Umgestaltung vor sich; es beginnt mit ihr ein neues Leben, und die Heiligung ist ihre nächste Folge†). Zwar klebt ja auch noch dem Wiedergebornen die Sünde an (Röm. 7, 18—19 u. 23; Gal. 5, 17), doch hat sie nicht mehr die Herrschaft über ihn, sie wird vielmehr durch tägliche Buße bekämpft und überwunden. Freilich glauben wollen und daneben vorsätzlich sündigen, ist absolut unvereinbar††). Daß trotz des Sündhaften, welches auch dem Gläubigen noch anklebt, die göttliche Gnade in Christo dennoch nicht wankt, sondern unerschütterlich fest bleibt, giebt dem Gnadenstande eine unwandelbare Gewißheit. Diese auf die Gnadenmittel sich gründende Gewißheit wird uns durch das Zeugnis des heiligen Geistes (testimonium Spiritus s.) versiegelt, und ist, zumal für angefochtene Seelen, überaus trostreich (Röm. 8, 31—39, 15—16; 5, 1—2; 1. Johs. 5, 8 ff.; 2. Kor. 1, 21—22); darum wird sie denn auch von den Bekenntnissen (im Gegensatz zu der römischen Lehre) wiederholt hervorgehoben†††). Nur durch eigne Schuld kann der Christ die er-

*) Vergl. Augsb. Konf. XX; Apol. S. 130, 127 ff.; 111, 25 ff.; Konk.-Form. S. 529, 11; 531, 6.

**) Vergl. Apol. 93, 36.

***) Vergl. Konk.-Form. S. 617, 32; 613, 8.

†) Konk.-Form. S. 615, 27: Oportet personam primum esse justam, antequam bona opera facere queat; vergl. Apol. 110, 5.

††) Vergl. Konk.-Form. S. 614, 22—23 u. 27, sowie 529, 11. Schmalk. Art. S. 319, 42 ff.

†††) Apol. S. 108, 119 ff.; 113, 27; 165, 59; 183, 88 ff.; 205, 22; Schmalk. Art. S. 337, 44; Konk.-Form. S. 529, 9; 602, 56; 626, 12.

fahrene Rechtfertigungsgnade zeitweilig (Luk. 15) oder auch für immer*) wieder verlieren (Hebr. 6, 5; Hes. 18, 24; Johs. 15, 2 u. 6; Matth. 10, 22; 1. Kor. 10, 12).

7. Aus dem hier dargelegten Rechtfertigungsbegriff pflegen die alten Dogmatiker — meist im Gegensatz zur katholischen und calvinischen Gegenlehre (vergl. das Dogmengeschichtliche) — folgende Eigenschaften der Rechtfertigung (affectiones) abzuleiten:

a) Efficientia instantanea = die Rechtfertigung vollzieht sich nur einmal, und zwar momentan, nicht successiv fortschreitend wie die Erneuerung.
b) Perfectio = die Rechtfertigung bedarf keiner Ergänzung von seiten des Menschen durch verdienstliche Werke; von einem meritum congrui et condigni kann keine Rede sein.
c) Identitas = die Rechtfertigung ist bei allen Gläubigen gleich; Gradunterschiede zu machen ist unstatthaft.
d) Certitudo = der Gläubige kann und soll seines Gnadenstandes gewiß sein.
e) Incrementum = nicht die Rechtfertigung kann wachsen, wohl aber soll der Glaube und die Erkenntnis des Gerechtfertigten fortschreiten; vergl. oben a.
f) Continuatio = die Rechtfertigung ist eine fortdauernde, trotz der den Wiedergebornen noch anhaftenden Sünde. Hollaz unterscheidet deshalb zwischen justificatio prima, qua Deus peccatorem justum declarat und continuata, qua renatum in statu justitiam conservat.
g) Amissibilitas = der Gerechtfertigte kann die Gnade wieder verlieren.
h) Reïterabilitas = der Gefallene kann durch bußfertige Rückkehr die verlorne Gnade wiedererlangen.

Dogmengeschichtliches. Es ist Thatsache, daß das volle Verständnis der Paulinischen Rechtfertigungslehre in der nachapostolischen Kirche noch wenig vorhanden war. Wenn sie auch daran festhielt, daß die wahre Gerechtigkeit nur auf Christo ruhe, und diese wesentlich in Vergebung der Sünden bestehe, so wollte sie dieselbe doch nach der menschlichen Gesinnung bemessen. Deshalb forderte sie, zumal für die nach der Taufe begangenen Sünden, neben dem Glauben auch verdienstliche Werke und satisfaktorische Leistungen als eine Art von Ergänzung des Glaubens. So finden wir denn schon hier ein Nebeneinander von Glauben und Werken.

Clemens Rom. steht wohl noch am unbefangensten, wenn er sagt, daß wir nicht durch uns selbst gerechtfertigt werden, sondern durch den Glauben, und daß Glaube und Liebe zu Christo Anfang und Ende des Lebens sei, das sittliche Verhalten aber die Folge derselben. Ebenso betont auch noch Polykarp die Gnade vor den Werken. Justin und Irenäus stellen einerseits wohl den rechtfertigenden Glauben Abrahams uns zum Vorbild hin, aber daneben fordern sie auch gute Werke, ein heiliges, ja ein sündloses Leben. Nach Clemens Alex. wird der Mensch selig durch den Glauben, der durch die Liebe thätig ist. Dasselbe Nebeneinander findet sich auch bei Origenes; lehrt er in seinem Kommentar zum Römerbrief öfters ganz paulinisch, so sagt er doch auch wiederholt, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben nur ihren Anfang nehme und durch die Werke vollendet, bezw. ergänzt werden müsse. Noch schwankender steht Cyrill von Jerus., während sich Chrysostomus wieder der Paulinischen Lehre nähert; doch kommt auch er auf die Ansicht zurück, daß der Glaube an sich unzulänglich sei. Nach Tertullian wird der Mensch durch die Freiheit des Glaubens, nicht durch die Knechtschaft des Gesetzes gerecht. Fast ganz evangelisch lehrt Ambrosius von der Herrlichkeit der Gnade und

*) Konk.-Form. S. 630, 31; Augsb. Konf. XX, 7; Apol. 124, 98; Schmalk. Art. 319, 42 f.

von der Bedeutung des Glaubens, wiewohl er sonst für Ehelosigkeit, mönchische Askese und Werke der Liebe eintritt, ebenso auch für strenge kirchliche Pönitenzen, denen er eine satisfaktorische und bessernde Bedeutung beilegt. Noch weniger korrekt steht Augustin. Wie derselbe von Gnade und Glaube lehrt, wurde schon § 31 und 32 erwähnt. Ihm ist die Rechtfertigung einerseits Sündenvergebung durch die Versöhnungsgnade Christi, andererseits aber faßt er sie als Gerechtmachung. Da der Gerechtfertigte noch täglich sündigt, bedarf er auch fortwährend der Vergebung, und durch diese hindurch soll die Rechtfertigung in stetem Wachstum fortschreiten bis zu ihrer Vollendung. Nach Augustin wirkt der Glaube diese Rechtfertigung nicht an sich, sondern weil und sofern der Glaube durch die Liebe thätig ist. Genau genommen ist ihm also die Liebe das eigentlich rechtfertigende Prinzip, der Glaube aber nur das geistliche Organ dafür, das betende Verlangen nach ihr.

So hat denn die alte Kirche die Paulinische Rechtfertigungslehre nicht erkannt. Noch weniger war dies von der Kirche des Mittelalters zu erwarten, welche sich dem Semipelagianismus völlig ergeben hatte.

Anknüpfend an die Augustinische Lehre von einer gratia operans und cooperans, antecedens und consequens, faßte das scholastische Mittelalter die gratia operans als diejenige Heilswirksamkeit des heiligen Geistes, welche den natürlichen Willen des Menschen befreit, heilt und zum Guten bekehrt; die gratia cooperans als die mit dem Willen des Bekehrten zu guten Werken zusammenwirkende Kraft des heiligen Geistes. So zuerst Petrus Lombardus, und diese Auffassung geht durch die ganze Scholastik hindurch. Thomas Aquinas hebt besonders die Vorbereitung des natürlichen Menschen auf den Empfang der Gnade hervor; er versteht unter der Rechtfertigung nicht bloß eine Freisprechung von den Sündenstrafen, sondern auch eine gleichzeitig eintretende Mitteilung des göttlichen Lebens (infusio gratiae) von seiten Gottes, ein Gerechtmachen, eine Versetzung in den Stand der Rechtschaffenheit. Da nun der Mensch einen freien Willen besitzt, so muß dieser auch beim Eingießen des donum gratiae erst in Bewegung gesetzt werden, damit er sich im Glauben Gott zuwende. Wenn sich der Mensch so zum Empfang der Gnade bereitet, so erwirbt er sich durch sein Verhalten zur heilsanbietenden Gnade (gratia praeveniens) ein Verdienst, ein meritum de congruo (justificatio prima), und als Lohn hierfür empfängt er nun die gratia inhabitans, in Kraft deren er sich durch ein tugendhaftes Leben ein meritum de condigno erwirbt, ein verdienstliches Anrecht auf die Seligkeit (justificatio secunda); vergl. Apol. S. 90, 19; 141, 195 ff. Der Glaube ist zunächst eine Wissensüberzeugung von dem, was die Kirche lehrt, und wird erst durch die Liebe (fides formata) zu einer verdienstlichen Tugend. Die Rechtfertigung ist nicht ein actus forensis, sondern eine actio Dei physica (hyperphysica), eine infusio justitiae, wodurch ex injusto justus redditur; daher ist sie auch nie abgeschlossen und nie ganz gewiß. — Diese scholastische Verirrung wurde je länger je mehr die allgemeine Kirchenlehre; und wenn auch noch vereinzelte Zeugen, wie besonders Bernhard von Clairvaux, für die Glaubensgerechtigkeit eintraten, so gewann doch die Lehre von einer Werkgerechtigkeit mit all ihren Konsequenzen die unbestrittene Alleinherrschaft. Daran änderte auch die Reformation Luthers nichts.

Nach **katholischer Lehre** kommt man zur Rechtfertigung auf dem Wege der Heiligung, nicht aber zur Heiligung auf dem Wege der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist nicht ein richterlicher, sondern ein physischer und moralischer Akt; ist nicht eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern eine Eingießung der göttlichen Gnade; ist nicht ein Gerechtsprechen, sondern ein Gerechtmachen, eine sittliche Umwandlung des Sünders in einen Gerechten. Nicht durch den Glauben allein (sola fide) wird die Gerechtigkeit Christi angeeignet — der Glaube ist ja nur ein Verstandesakt —, sondern auch durch gute Werke (fides caritate formata), denen eine Verdienstlichkeit eignet; erst die Liebe giebt dem Glauben seine rechte Beschaffenheit. Darum hat die Rechtfertigung auch Grade und Stufen; denn sie soll wachsen, damit durch tägliche Übung aus einem Gerechten ein immer Gerechterer werde; aber nie kann der Gerechtfertigte in diesem Leben seines Heils gewiß sein. So lehrt das Trid., Sess. VI.

Es ist leicht nachzuweisen, daß diese schriftwidrige Rechtfertigungslehre der Römischen eng mit ihrer Irrlehre von Christi Verdienst, von der Erbsünde und dem göttlichen Ebenbild zusammenhängt. Wenn nämlich Christi Erlöserverdienst, wiewohl an sich mehr als hinreichend zur Tilgung aller Sündenschulden, thatsächlich doch nur die Schuld der Erbsünde tilgt, so muß Gott zur Vergebung der Thatsünden noch eine persönliche Genugthuung vom Menschen verlangen. Und diese kann der Mensch auch leisten, weil er auch nach dem Sündenfall noch zu einigem Guten fähig ist, denn er besitzt ja noch immer eine gewisse, obschon geschwächte Freiheitskraft. Daneben wird freilich zugestanden, daß der

gefallene Mensch weder durch eigne natürliche Kraft allein, noch durch Gesetzeswerke gerecht werden könne (Kap. 1); und so wird auch von den Römischen die Rechtfertigung Gott zugeschrieben (Kap. 2 u. 3). Die Rechtfertigung selbst aber fassen sie dahin, daß sie sei eine Versetzung (translatio) aus dem Zustande, in welchem der Mensch als ein Sohn des 1. Adams geboren wird, in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den 2. Adam, Christus (Kap. 4). Ferner lassen auch sie die Heilsaneignung von der Gnade ausgehen; aber diese Gnade hat bei ihnen nur die Bedeutung, die Freiheit des Menschen aufzuwecken und zu unterstützen, damit sich der Mensch beistimmend und zum Heil mitwirkend erweise. Das Trident. sagt (Kap. 5): Der Anfang (exordium) der Rechtfertigung müsse bei den Erwachsenen von der zuvorkommenden Gnade Gottes in Christo ausgehen, d. h. von der christlichen Berufung, welche an sie gelangt, ohne daß sie irgend ein Verdienst dabei haben, sodaß die, welche durch Sünde von Gott abgewendet waren, durch Gottes anregende und unterstützende Gnade (per excitantem et adjuvantem gratiam) bewogen werden, sich zu ihrer eignen Rechtfertigung hinzuwenden, indem sie derselben Gnade frei beistimmen und mitwirken (libere assentiendo et cooperando). Indem so Gott das Herz des Menschen durch seinen Geist rührt, geht zwar der Anfang der Rechtfertigung von Gott aus, und ohne ihn könnte der Mensch nicht dazu gelangen; aber auch der Mensch ist dabei nicht unthätig (neque homo ipse nihil omnino agit), indem er jene Einwirkung aufnimmt, die er ja auch verwerfen könnte (5). Vorbereitet wird die Rechtfertigung dadurch, daß der Mensch durch die göttliche Gnade angeregt und unterstützt wird zu glauben und Buße zu thun (Kap. 6). Nach dieser Vorbereitung folgt dann die Rechtfertigung selbst, *welche aber keine bloße Vergebung der Sünden ist, sondern die Heiligung* und Erneuerung (et sanctificatio et renovatio) des innern Menschen durch freiwillige Annahme der göttlichen Gnadengaben, wodurch der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter, aus einem Feinde ein Freund wird (ex injusto fit justus). Die einzige formelle Ursache der Rechtfertigung ist die Gerechtigkeit Gottes, mit welcher wir von ihm beschenkt und erneuert werden; wir werden nicht nur für gerecht gehalten (non modo reputamur), sondern auch in Wahrheit gerecht genannt und sind es auch, indem wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, ein jeder nach dem Maße, wie es der heilige Geist mitteilt, und nach eines jeglichen eigner Vorbereitung und Mitwirkung. Durch die Rechtfertigung wird das Verdienst Christi, wird die Liebe Gottes in das Herz des Gerechtfertigten ausgegossen, und mit der Vergebung zugleich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Denn der Glaube einigt weder vollkommen mit Christo, noch macht er den Menschen zum lebendigen Glied seines Leibes, wenn sich ihm nicht die Hoffnung und die Liebe zugesellen. (Kap. 7, vergl. Kap. 16.) Und so ist denn die Rechtfertigung als Entsündigung und Heiligung auch etwas allmählich sich Entwickelndes und Wachsendes (Kap. 10) u. s. w. Demgemäß verdammen die canones u. a. die Leugnung des mitwirkenden freien Willens (4 u. 5), die lutherische Lehre von der sola fides (9), von der imputatio justitiae Christi (11), von der fides justificans (12), von der Heilsgewißheit (15), von den guten Werken (24) u. s. w. —

Die **reformierte Kirche** hat zwar die hauptsächlichsten lutherischen Bestimmungen über die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit Christi angenommen, aber abgeschwächt und aus dem Mittelpunkt gerückt (vergl. 2 Helv. Konf. II, 15; Anglik. Art. 11 u. 12; Belg. Konf. 22; Heidelb. Kat. Fr. 60). Hier steht die Prädestination im eigentlichen Mittelpunkt, sowie auch die faktische Gottesgemeinschaft, aber nicht die Sündenvergebung. „Wie nämlich das reformierte Dogma in der Person Christi das Menschliche weit vor dem Göttlichen betont, und dadurch die Person Christi selbst ihres göttlichen Inhalts bezugsweise entleert, so stellt es auch in der Lehre von der Rechtfertigung neben und in das Objektive des lutherischen Heilsgrundes das Subjektive menschlicher Zuthat, indem es die Rechtfertigung selbst viel mehr, aber mindestens ebenso sehr auf die subjektive Gottesgemeinschaft, als auf die objektive Sündenvergebung gründet, und den rechtfertigenden Glauben nicht sowohl nur als Mittel und Organ zum Ergreifen der allein heilskräftigen Gerechtigkeit Christi, als vielmehr als die wesentlich in sich selbst schon lebens- und heilskräftige Seligkeitsbedingung faßt, und entkleidet so die Justifikationslehre selbst ihrer spezifisch lutherischen Bedeutung" (Schneckenburger). Damit hängt denn auch der mehr gesetzlich-alttestamentliche Charakter der reformierten Kirche zusammen. —

Osiander, der Reformator von Nürnberg, zuletzt Prof. in Königsberg († 1552) geriet leider auf katholisierende Abwege und veranlaßte so einen heftigen Streit. Nach seiner mystischen Auffassung soll die Rechtfertigung nicht ein richterlicher Akt sein, sondern mehr ein medizinischer, durch welchen eine fortdauernde Einströmung (Infusion) und wesentliche Einwohnung der Gerechtigkeit Christi stattfindet. So faßt er denn die Rechtfertigung als ein wirkliches Gerechtmachen und vermischt Rechtfertigung und Heiligung. Im Eifer

des Protestes ließ sich dann Stancar zu einer neuen Verirrung hinreißen; gegen beide wandte sich die Konk.-Form. Vergl. § 28, S. 284. —

Auch verschiedene *Mystiker und Schwärmer* des Reformationszeitalters, wie Schwenkfeld, Münzer, Franck, Weigel u. a. und die von ihnen ausgegangenen Sekten, besonders die Wiedertäufer, neigten sich der katholischen Rechtfertigungslehre zu. —

Georg Major, welcher wie Melanchthon den Satz vertrat, daß gute Werke zur Seligkeit notwendig seien und dadurch einen heftigen Streit veranlaßte (1551—62) — sein Gegner *Amsdorf* ließ sich zu der paradoxen Behauptung hinreißen: gute Werke seien zur Seligkeit schädlich (wenn man nämlich sein Vertrauen auf sie setze) —, gab damit eigentlich die sola fides als Rechtfertigungsursache preis. Die Behauptung beider wurde von der Konk.-Form. S. 531 ff.; 629 ff. bekämpft und richtig gestellt. —

Der pelagianisierende *Arminianismus* leugnet eine eigentliche Zurechnung des Verdienstes Christi und behauptet: nicht der Glaube an sich rechtfertige, sondern nur sofern er lebendig sei (fides quatenus viva est) und sich als Gehorsam gegen Gottes Gebot erweise. Die Werke werden also mit eingeschlossen. —

Auch der *Socinianismus* verwirft die lutherische Rechtfertigungslehre, ja verlästert sie als einen gräulichen Irrtum. Die Rechtfertigung ist ihm nur eine Verzeihung, ein Straferlaß aus Gnaden; die Gnade aber nichts anderes als Gottes Gütigkeit an sich, ohne Rücksicht auf Christus, sodaß von einer Zurechnung der Gerechtigkeit ganz und gar keine Rede sein kann. Nicht der Glaube, sondern der praktische Gehorsam soll die Rechtfertigung bedingen; denn der Glaube ist nicht ein Ergreifen des Verdienstes Christi, sondern der Antrieb zum Gehorsam gegen Gottes Gebote. Kurz, zur Erlangung der Gnade muß der Mensch Gutes thun. Also auch hier katholische Werkgerechtigkeit.

Der *Pietismus* geriet schon frühe auf Abwege, die ihn bis zur Geringschätzung der Rechtgläubigkeit und des kirchlichen Bekenntnisses führten; dadurch wurde er der Bahnbrecher des Rationalismus. Seine Überschätzung der unsichtbaren Kirche vor der sichtbaren, des subjektiven religiösen Gefühls vor der objektiven Heilswirksamkeit der Gnadenmittel schloß auch schon eine Überschätzung der Heiligung vor der Rechtfertigung ein. Nach pietistischer Anschauung kann nur ein solcher Glaube, welcher sich in guten Werken thätig erweist, die Rechtfertigung erlangen; denn seiner Gotteskindschaft wird der Mensch erst durch Erweisung der Buße und der Lebensfrömmigkeit gewiß. Damit tritt der Christus für uns vor dem Christus in uns zurück, und wird so die rechtfertigende Gnade Gottes durch die Heiligung in den Schatten gestellt. Die Folge hiervon ist das ängstlich gesetzliche Wesen der pietistischen Richtung und die strengere Beurteilung der sog. Mitteldinge.

Der hierauf folgende *Rationalismus* brach vollends mit der kirchlichen Lehre. Sein Formalprinzip ist bekanntlich die Vernunft, welche in Sachen des Glaubens allein zu entscheiden hat; sein Materialprinzip ist die Tugend. Er faßt die Rechtfertigung aus dem Glauben dahin: nicht durch äußere Werke, nicht durch ein ihm zugerechnetes Verdienst Christi, sondern allein durch den Glauben, d. h. durch eine auf Christi Beispiel und Lehre, auf Gottes Heiligkeit und Güte gerichtete Gesinnung, erlangt der Mensch Gottes Wohlwollen, und zwar um so mehr, je mehr er sich in der Tugend übt und sittlich vollkommen wird. — Daß der rationalistische Unglaube bis auf diesen Tag feiner oder gröber in mancherlei Schattierungen fortlebt, ist eine unleugbare Thatsache; man denke nur an den Protestantenverein und an die gesamte linksstehende Theologie der Gegenwart, die längst mit allen kirchlichen Dogmen gebrochen hat, auch mit der Rechtfertigungslehre; statt dessen will man eine den Bedürfnissen der Zeit und den Anforderungen der modernen Wissenschaft entsprechende, auch den Gebildeten genehme Volksreligion aufrichten. So vor allen die Schule Ritschls.

Ritschl stellt das Verhältnis von Versöhnung und Rechtfertigung geradezu auf den Kopf. Die Rechtfertigung ist ihm „die Gnadenabsicht des Urteils der Sündenvergebung", d. h. die Offenbarung der Wahrheit, daß der Sünder trotz seiner Sünde Zutritt zur Gottesgemeinschaft haben soll. Sie ist also nicht ein judicieller Akt, sondern eine bloße religiöse Wahrheit, ein Werturteil, das der Versöhnung vorangeht. Der Grund der Rechtfertigung liegt nämlich nicht in der einmaligen Versöhnungsthat Christi, sondern nur in der ewigen, wohlwollenden, gnädigen Willensbestimmung Gottes, Sünder in seine Gemeinschaft zuzulassen ohne Rücksicht auf ihre Sünde. Ritschl sagt kurzhin: „Die Erlösung ist gleich Vergebung der Sünden, gleich Rechtfertigung oder Gerechtsprechung, diese wieder gleich Sündenvergebung. Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott hat den im Begriff der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehrs zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Autorität von diesem absichtlich zurückgenommen wird. Dieser Sinn folgt aus der Gleichstellung der göttlichen Verzeihung mit der menschlichen". Also Gott ist ein guter Mann, ders so

genau nicht mit der Sünde nimmt; er vergiebt und vergißt, und bleibt zu uns, wie er ist. Statt die Rechtfertigung auf die Versöhnung zu basieren, wird die Versöhnung als Beweis dafür angesehen, daß die bei der Rechtfertigung beabsichtigte Wirkung thatsächlich erreicht ist. Durch eine solche Rechtfertigung wird die Versöhnung durch Christus zu eine Art von Selbsterlösung degradiert, es wird die Selbstgerechtigkeit legitimiert und die Buße für überflüssig erklärt. Von einer Individualrechtfertigung ist hier keine Rede, denn statt zu Christo wird der Mensch zum Anschluß an die christliche Gemeinde, als Vermittlerin der Sündenvergebung, gewiesen. Vergl. auch § 28, S. 288. —

Schleiermacher faßt die Rechtfertigung von seinem pantheistischen Standpunkte aus als das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo und als den Anfang eines neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott, statt Gottes zum Menschen; er vermischt Rechtfertigung mit Wiedergeburt und Heiligung. Nach seiner Meinung besteht die Wiedergeburt aus Bekehrung und Rechtfertigung, und beides soll Sündenvergebung und Adoption in sich begreifen. Die Sündenvergebung ist ihm aber nur das im Menschen vorhandene Bewußtsein der Schuldaufhebung — wie denn auch die Sünde nur im menschlichen Bewußtsein vorhanden sein soll —, sodaß der Mensch in sofern ein Sünder oder ein Gerechtfertigter ist, als er sich so oder anders fühlt und weiß. Also im Grunde genommen rechtfertigt sich der Mensch selbst. — (Mit Schleiermacher begann die Dogmatik, den Glauben auf das christliche Bewußtsein zu gründen, statt auf die Schrift).

Auch die aus der Schleiermacherschen Schule hervorgegangene gläubige Vermittlungstheologie (Neander, Olshausen, Nitzsch, Dorner, J. Müller &c.) hat die schriftgemäße Rechtfertigungslehre nicht verstanden; sie vermischt ebenfalls Rechtfertigung mit Wiedergeburt und Heiligung, und faßt den Glauben mehr als ein neues ethisches Prinzip. Selbst ein Martensen entbehrt der biblischen Lauterkeit (vergl. § 21). Seine Rechtfertigungslehre ist ein „mystisches Katholisieren". Soll doch die Rechtfertigung nicht darauf beruhen, daß Gott den Menschen für gerecht erklärt, sondern im Innern des Individuums soll der Glaube der heilige Punkt sein, in welchem Gott die zukünftige Seligkeit des Individuums voraussetzt; „in seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das realisierte Ideal der Freiheit". — Daß Hengstenberg (1867) die kirchliche Rechtfertigungslehre dadurch zu verbessern suchte, daß er, um Paulus und Jacobus in Einklang zu bringen, Stufen der Rechtfertigung annahm, analog den Stufen des Glaubens und der Heiligung, war eine bedauerliche Verirrung, welche von anderer Seite energisch bekämpft wurde. —

Anmerkung. Der scheinbare Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus (Kap. 2, 16 ff.) in der Lehre von der Rechtfertigung beruht auf einem Mißverständnis der Auslegung. „Paulus sagt: Die bloße Abstammung von Abraham hilft nichts, es kommt auf den Glauben Abrahams an, und er fügt hinzu, dieser Glaube müsse ein in der Liebe thätiger Glaube sein; Jakobus sagt: Die bloße Abstammung von Abraham hilft nichts, es kommt auf die Werke Abrahams an, und er fügt hinzu, diese Werke entsprängen aus einem lebendigen Glauben. — Paulus sagt: Die toten Werke schaffen keine Gerechtigkeit; Jakobus sagt: Der tote Glaube schafft keine Gerechtigkeit. — Paulus sagt: Der Mensch wird nicht gerecht durch die Werke des Gesetzes; Jakobus sagt: Der Mensch wird nicht gerecht ohne die Werke des Glaubens. — Paulus sagt: Der Mensch wird gerecht ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben; Jakobus sagt: Der Mensch wird nicht gerecht durch einen werklosen, sondern durch einen werkthätigen Glauben. — Paulus redet von Gesetzeswerken, Jakobus von Glaubenswerken. — Paulus redet von dem, was vor dem Glauben hergeht, ohne in irgend einer Lebensverbindung mit dem Glauben zu stehen; Jakobus von dem, was auf den Glauben folgt und aus dem Glauben in lebendiger Wirkung hervorquillt. — Paulus erklärt, daß die Gesetzeswerke ohne Glauben unnütz und schädlich seien zur Seligkeit; Jakobus erklärt, daß ein toter Glaube ohne Glaubenswerke, d. i. ein Glaube, der absichtlich und bewußt ohne Werke bleibe, unnütz und schädlich sei zur Seligkeit. — Paulus erklärt, daß Gesetzeswerke durchaus nicht nötig seien zur Seligkeit; Jakobus erklärt, daß Glaubenswerke unbedingt nötig seien zur Seligkeit. — Paulus widerspricht in keiner Weise der Ansicht des Jakobus, daß ein toter Glaube ein für die Seligkeit unbrauchbares Ding sein; Jakobus widerspricht in keiner Weise der Ansicht des Paulus, daß tote Werke ein für die Seligkeit unbrauchbares Ding seien. Beide sprechen von einem lebendigen Glauben; aber Paulus betont, was erst beseitigt werden muß, wenn ein Mensch zum wahren Glauben kommen will, während Jakobus betont, was unbedingt nicht fehlen darf, wenn der Mensch den wahren Glauben besitzen will. Jakobus setzt stillschweigend voraus, was Paulus aufs klarste und unwidersprechlich erwiesen hat; Paulus deutet mit seinem Glauben, der durch die Liebe thätig ist, nur an, was Jakobus mit vollem Nachdruck weiter ausführt". (Hollensteiner). Vergl. auch Apologie S. 130.

II. De ordine salutis.

Wie wir sahen, bildet die Rechtfertigung durch den Glauben den *eigentlichen Centralakt der göttlichen Gnade, wodurch der Sünder zu einem* Gotteskinde wird und so am Erlösungswerk Christi persönlichen Anteil empfängt. Mit der Rechtfertigung vollzieht sich aber auch zugleich eine sittliche Umwandlung des Menschen in Kraft des heiligen Geistes. Dieser Eintritt in den Gnadenstand und die damit verbundene innere Veränderung des Gerechtfertigten geschieht nach einer bestimmten Ordnung, welche als **Heilsordnung**, Heilsweg oder Gnadenordnung bezeichnet wird (ordo s. oeconomia salutis, Calov: *σωτηριοποιΐα*). Wir verstehen darunter „die Summe und Reihenfolge der Akte, durch welche der heilige Geist den Menschen zur Aufnahme des Heiles in Christo vorbereitet, aus dem Stande der Sünde in den Stand der Gnade und Gemeinschaft versetzt und in demselben fördert und bewahrt bis ans Ende".

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, als ob bei der Heilsaneignung eine Stufe nach der andern von allen in ganz gleicher Weise müsse zurückgelegt werden, und man mit der vorhergehenden Stufe erst völlig fertig sein müsse, ehe man die nächste betreten könne. Gottes Wege, auf denen er die Sünder zu finden weiß, sind gar mannigfaltig. Unmöglich lassen sich die einzelnen Akte und Momente, aus welchen sich die Heilsordnung zusammensetzt, zeitlich so abgrenzen, daß man z. B. sagen könnte: hier hört die Berufung auf und es beginnt die Erleuchtung. Geht doch die Erleuchtung durchs ganze Christenleben hindurch, und setzt sich doch auch die Einladung zum Heil noch bei den Bekehrten fort. So greifen denn die einzelnen Akte in einander und durchdringen sich gegenseitig; sie fallen im Leben zusammen und bilden eine Einheit, sodaß die einzelnen Wirkungen dann mehr als verschiedene Betrachtungsweisen und Benennungen derselben Sache erscheinen. Daher bezeichnet denn auch die Schrift zuweilen das ganze Heilswerk kurzhin als Berufung (im weitern Sinne nämlich), oder als Erleuchtung, Bekehrung und Heiligung, was gewiß seine Berechtigung hat. Aber so berechtigt diese zusammenfassende Betrachtungsweise auch ist, so wichtig ist es doch auch, in die Unterschiede der besondern Gnadenwirkungen einzudringen und sie begrifflich auseinander zu halten, weil so erst das Wirken des heiligen Geistes zum rechten Verständnis kommen kann. Wir müssen es deshalb als einen erfreulichen Fortschritt anerkennen, daß nach langem Schwanken der Abschnitt von der Heilsordnung in bezug auf die betreffenden Begriffsbestimmungen und auf die Stufenfolge eine festere Gestalt gewonnen hat. — Zumeist zählt man 5 Stufen der Heilsordnung: 1. Berufung (vocatio), 2. Erleuchtung (illuminatio), 3. Bekehrung und Wiedergeburt (conversio et regeneratio), 4. Mystische Lebensgemeinschaft mit Gott (unio mystica), 5. Erneuerung und Heiligung (renovatio et sanctificatio). Hollaz zählt als 6. noch die Erhaltung (conservatio fidei et sanctitatis).

Die Scholastik begnügte sich noch mit der Augustinischen Unterscheidung der drei Gnadenstufen: gratia praeveniens, operans und cooperans; Petrus Lambardus und Thomas von Aquin modificierten sie dahin, daß sie eine gratia gratis data (gratuita) und gratia gratum faciens unterschieden, und letztere dann wieder in gratia operans und cooperans (praeveniens und comitans) einteilten. Schon genauer gaben die Mystiker die verschiedenen Stufen und Grade des von Gott gewirkten Lebens an und versuchten

es, die innern Vorgänge der Erleuchtung, Erweckung 2c. näher zu beschreiben. Aber erst die Reformation war imstande, zur schriftgemäßen Durchbildung der Heilsordnung das erforderliche Material darzubieten. Luthers kleiner Katechismus hebt im 3. Artikel die wichtigsten Momente der Heilsaneignung hervor: die Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung. Auch die übrigen Symbole deuten, wenn gleich nur gelegentlich, eine Stufenfolge an, und stellen die Rechtfertigung durch den Glauben stets in den Vordergrund, im Gegensatz zu der darauf folgenden Heiligung; so die Augsb. Konf. IV, V u. VI; die Apol. S. 94 ff., und die Konf.-Form. S. 600, 50 (vocare, trahere, convertere, regenerare et sanctificare). In ihrer Terminologie tritt aber wiederholt ein Schwanken hervor, besonders bei den Begriffen conversio regeneratio und renovatio; auch lassen sie es an einer festbestimmten Ordnung der einzelnen Stücke noch fehlen. Dies Schwanken und Ineinandermischen der verschiedenen Begriffe setzte sich auch noch bei den lutherischen Dogmatikern fort, denen es z. B. noch nicht gelang, den Unterschied von conversio und regeneratio festzustellen; man faßte eben mehr die objektiven Wirkungen des heiligen Geistes ins Auge, als die subjektiven Zustände im Menschen. In der 1. Periode (der loci, besonders durch Gerhard vertreten) beschränkte sich die Dogmatik noch auf eine ausführliche Behandlung der fides, justificatio und der bona opera, während man die vocatio, conversio etc. nur gelegentlich in andern Abschnitten berührte, ohne sie jedoch näher zu bestimmen. Erst in der 2. Periode (der systemata) fing man an, dies ganze Lehrstück genauer zu durchforschen und auszubauen, wozu die Anregung zum Teil von seiten der Pietisten kam. Calov war der erste, welcher unter der Überschrift σωτηριοποιΐα die hierher gehörenden modus salutis consequendae zusammenstellte; von Quenstedt an faßte man dann alles unter den Begriff der gratia Spiritus s. applicatrix zusammen. Zur Heilsordnung rechnete man: vocatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio mystica, renovatio s. sanctificatio. Daß man von der fides (und den operibus) erst nach der Lehre von den Gnadenmitteln handelte, war nicht zweckentsprechend. Hollaz fügte der genannten Stufenfolge dann noch zwischen der vocatio und conversio die illuminatio ein — besonders zur Abwehr der mystischen Heilsordnung: Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung (die tres mysticorum viae, wie sie die „Theologia deutsch" lehrte). An den Schluß setzte er dann noch die conservatio und glorificatio hinzu; er unterschied somit eine gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, inhabitans, renovans, conservans und glorificans, und zwar unter Berufung auf Ap. 26, 17—18 (ich sende dich unter die Heiden = vocatio, aufzuthun ihre Augen = illuminatio, daß sie sich bekehren 2c. = conversio, von der Gewalt des Satans zu Gott = regeneratio, zu empfangen Vergebung = justificatio, und das Erbe samt denen, die geheiligt werden 2c. = unio, sanctificatio, conservatio und glorificatio). Ihm folgen fast alle spätern Dogmatiker. Seit Carpzov, Baumgarten, Reinhard 2c. kam dann eine vereinfachte Reihenfolge in Aufnahme mit der Überschrift: De ordine s. oeconomia salutis. Wir schließen uns derselben mit geringen Modifikationen an, und werden die Heilsordnung in nachstehender Reihenfolge behandeln: 1. vocatio, 2. illuminatio, 3. conversio und regeneratio, 4. unio mystica, 5. renovatio und sanctificatio, 6. conservatio.

§ 34.

Die Berufung.

Nach Gottes ewigem Liebesrat ist das Heil der Welt in Christo bereitet; es kommt nun darauf an, daß der Mensch es sich im Glauben aneignet. Da aber niemand glauben kann, der nicht weiß, was er glauben soll, auch niemand aus sich selbst und ungerufen nach dem Heil in Christo Verlangen trägt, so muß zunächst die Kunde des Heils dem Menschen nahe gebracht werden; es muß ihm das Heil durch die Verkündigung des Wortes angeboten werden, es muß an ihn die Einladung zur gläubigen Annahme des Heils ergehen. Dieser erste Akt der heilszueignenden Gnade des heiligen Geistes ist die **Berufung** (vocatio, κλῆσις — vergl. 2. Tim. 1, 9; Matth. 22, 14; Hebr. 9, 15: καλεῖν, κλητός, κεκλημένοι). Mitsamt der Erleuchtung bezweckt sie die Anbahnung und Vorbereitung des Heilsbesitzes.

Vocatio est actio Spiritus S., qua genus humanum ad salutem per Christum partam, fide consequendam, invitatur.*) —

Die Berufung ist die Wirksamkeit des heiligen Geistes, wodurch er dem Sünder die in Christo erschienene Heilsgnade verkündigt und ihn zur gläubigen Annahme derselben einlädt, ihn auch zugleich befähigt, dieser heilverkündigenden Einladung Folge zu leisten.

Indem der heilige Geist durch das äußere Wort dem Sünder die frohe Botschaft bringt, daß die heilsame Gnade Gottes in Christo wie für alle Menschen, so auch speziell für ihn vorhanden und erreichbar sei, arbeitet er zugleich durch dasselbe Wort innerlich an seinem Herzen, um in ihm eine Sehnsucht nach der Heilsgnade zu erwecken; er giebt ihm Kraft und Lust, dem Gnadenrufe zu folgen (Johs. 6, 44). Wendet sich doch die berufende Thätigkeit des Geistes nicht bloß an das menschliche Erkenntnisvermögen, an den Intellekt, sondern vor allem auch an den Willen (Matth. 23, 37; 22, 3 u. 14), um denselben zur Annahme des Heils zu bewegen. Niemals wirkt die Gnade unwiderstehlich, sondern sie läßt dem Menschen die freie Entscheidung, ob er dem Gnadenruf folgen will oder nicht (Ap. 13, 46; Röm. 10, 16 u. 21). Verschmäht es der Sünder, dem Rufe zu folgen, so wird ihm das Wort ein Geruch des Todes zum Tode (2. Kor. 2, 16; Johs. 12, 40), und er allein trägt die Schuld, daß er verloren geht, nicht Gott. Die Berufung ist stets ernstlich gemeint**) und dringlich, darum aber auch entscheidend (Luk. 14, 23—24); Gott will, daß wir ihr folgen sollen. Und nicht bloß ernstlich ist sie, sondern auch kräftig: Gott giebt uns zugleich die Kraft, daß wir ihr folgen können. Der Berufene kann den Zug des Geistes nicht verkennen (Jer. 31, 3; Johs. 6, 44), er fühlt, daß Gott ihn ruft und zur Entscheidung nötigt (Gnadenstunden; Hebr. 3, 7—8; Matth. 23, 37—38). Geschieht doch die Berufung durch das göttliche Wort***), welches kein leerer Schall, kein toter Buchstabe ist, sondern eine seligmachende Gotteskraft denen, die es im Glauben annehmen, ein Zuträger aller Gottesgnade (Röm. 1, 16; Hebr. 4, 12; Jes. 55, 33). Daß trotzdem die Berufung bei so vielen ohne Erfolg bleibt, ist nur aus der Macht des erbsündlichen Verderbens zu erklären (vergl. das Gleichnis vom großen Abendmahl Luk. 14, 16 ff. und von der Hochzeit des Königssohnes Matth. 22). Sie wollen eben nicht kommen, sondern widerstreben dem Gnadenruf, überhören ihn im Unglauben und bringen zuletzt das Gericht der Verhärtung, Verstockung und Verdammnis über sich (Hebr. 12, 15; 3, 13—15; Johs. 5, 40; Matth. 23, 37—38).

Nach Gottes gnädiger Absicht soll die Berufung an alle Menschen gelangen; ist es doch sein Wille, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, wie denn auch Christus zur Versöhnung der ganzen Welt gestorben ist und befohlen hat, daß aller Kreatur das Evangelium gepredigt werde (1. Tim. 2, 4 u. 6; Matth. 28, 18).

---

*) Die älteren Dogmatiker beschränken die vocatio auf Nichtchristen, so auch Hollaz: Vocatio est actus gratiae, quo Spiritus S. hominibus, extra ecclesiam constitutis, voluntatem Dei de salvandis peccatoribus per verbum divinum manifestat, et ipsis beneficia a redemptore Christo offert, ut ad ecclesiam adducantur, convertantur et aeternam salutem consequantur.

**) Vergl. Konk.-Form. 710, 29; 711, 34.

***) Vergl. Konk.-Form. 524, 4 ff.; Schmalk. Art. 321, 3; Gr. Kat. 455, 38 ff.

Demgemäß muß die Berufung eine universelle*) sein (Röm. 1, 16; 10, 18; Matth. 24, 14). Aus der Geschichte des Reiches Gottes aber wissen wir, daß die Berufung der Völker nicht zu gleicher Zeit stattfindet, sondern sich successiv vollzieht (Matth. 20; Ap. 1, 8; Luk. 24, 47) und in stetem Fortschreiten begriffen ist. Auch ist es unleugbar, daß die Berufung der Völker wie der einzelnen Menschen nicht in gleicher Weise stattfindet, sondern unterschiedliche Grade und Stufen hat. Warum Gott das eine Volk früher beruft als das andere, warum er unzählige Heiden sterben läßt, ohne die Predigt von Christo vernommen zu haben, das bleibt uns ein Geheimnis; doch können wir getrost das Schicksal der Nichtberufenen der Barmherzigkeit Gottes überlassen. Jedenfalls vollzieht sich der Universalismus der Berufung allmählich und auf geschichtlichem Wege, im Zusammenhang mit der allgemeinen Weltregierung.

Geschichtlich tritt uns allerdings zunächst die partikulare Erwählung des Judenvolkes entgegen (Gen. 12; Ex. 19), aber dieser alttestamentliche Partikularismus war doch nur ein vorübergehender und ein den Universalismus des Christentums vorbereitender (Gen. 12, 3; Jes. 45, 22; Joel 3, 1; Zeph. 3, 9), sofern Gott Israel als Träger seiner Gnadenverheißungen und als Mittler des Heils an alle Völker gebrauchen wollte. Als dann die Zeit erfüllet war und die Vorbereitung soweit vollendet, daß die Sammlung der Völker zum Himmelreich beginnen konnte, sandte Gott seinen Sohn ins Fleisch, dem er zunächst das Werk der Berufung übergeben hatte (Matth. 10, 40; Johs. 5, 23; 6, 40; Hebr. 3, 1). Derselbe hat als Prophet das in ihm erschienene Heil der Sündenwelt verkündigt (Matth. 4, 17; Mark. 1, 14; Luk. 4, 15—22, vergl. Jes. 61) und alle Mühseligen und Beladenen zu sich eingeladen, um sie zu erquicken (Matth. 11, 28). Bei seiner Rückkehr zum Vater übertrug er dann die Fortsetzung dieses Werkes einer Jüngerschar, welche er um sich gesammelt hatte, insonderheit seinen Aposteln. Zu ihnen sagt er: Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur (Mark. 16, 15, vergl. Eph. 4, 11 ff.; 1. Kor. 12, 28); gleich wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch (Johs. 20, 11). Und um sie für das befohlene Werk tüchtig zu machen, rüstete er sie mit dem heiligen Geist aus (Ap. 2; Johs. 20, 21—23). Dieser Geist, der auch ein Geist Christi heißt (Röm. 8, 9), redete und wirkte durch sie (Matth. 10, 20), und gebrauchte sie als seine Organe. Und noch immer wirkt derselbige Geist durch das Amt, das die Versöhnung predigt, und bringt so den Seelen die Einladung des Herrn nahe: Kommt, es ist alles bereit! So ist denn der heilige Geist für die neutestamentliche Gnadenzeit der eigentliche Heilsvermittler (1. Kor. 12, 3), welcher vornehmlich durch das kirchliche Predigtamt die Berufung der Völker wie der einzelnen Sünder fortsetzt (die causa efficiens vocationis). Und so wird sich die Berufung fortsetzen, bis das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt gepredigt ist zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen (Matth. 24, 14).

---

*) Vergl. Konk.-Form. S. 709. 28: „Wir müssen alle Wege steif und fest darüber halten, daß, wie die Predigt der Buße, also auch die Verheißung des Evangeli universalis ist, d. i. über alle Menschen gehe (ad omnes homines pertineat).“ — Wird Matth. 20, 16; 22, 14 gesagt: Viele sind berufen, aber wenige auserwählt, so ist das Wort „viele“ hier gewiß gleichbedeutend mit „alle“; ähnlich wird es auch Röm. 5, 18—19 gebraucht.

Selbstverständlich richtet sich die Berufung zunächst an die Ungetauften; ihnen die Botschaft des Heils zu bringen (Mission), ist der Kirche heiligste Pflicht (Luk. 10, 2; Mark. 16, 15); denn wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? wie sollen sie aber hören ohne Prediger? wie sollen sie aber predigen, wo sie nicht gesandt werden? (Röm. 10, 14 f.). Mag auch die den Heiden verbliebene natürliche Gotteserkenntnis samt ihren religiösen Traditionen, ihren Völkerschicksalen u. a. eine allgemeine Einladung zu Gott (vocatio generalis, Ap. 17, 27; Röm. 2, 15) in sich schießen, so kann diese doch die eigentliche Berufung (vocatia specialis) nicht ersetzen, sondern sie nur darauf vorbereiten. Die Berufung geht aber nicht allein an die Ungetauften, sondern auch an die Getauften, und zwar so oft dieselben Gottes Wort hören und lesen (vocatio continuata), oder es ihnen auf sonst eine Weise nahe gebracht wird. Hier hat sie freilich die Bedeutung einer revocatio, d. h. einer Aufforderung zur gläubigen Aneignung der schon in der Taufe empfangenen Gottesgnade.

Das Mittel der Berufung (causa organica) ist das Wort Gottes (Röm. 10, 17), und zwar das Evangelium. Die frohe Botschaft von Christo und der durch ihn vollbrachten Erlösung (Mark. 16, 15; 2. Theff. 2, 14; 2. Kor. 5, 19—20) zeigt dem Sünder Gottes erbarmendes Herz; es schließt ihm Gottes Liebe auf, die den Sünder freundlich lockt, daß er den Sündenweg verlasse und zu Christo komme. Das Gesetz vermag dies nicht; dasselbe kann nur schrecken und Zorn anrichten (Röm. 4, 15), denn es bringt Erkenntnis der Sünde (Gal. 3, 10; Röm. 3, 20), und wirkt so allerdings vorbereitend als ein Zuchtmeister auf Christus (Gal. 3, 24). Zum Evangelium ist aber auch die Taufe zu rechnen, die nicht bloß zum Eintritt in das Reich Gottes einlädt, sondern auch in dasselbe einführt (Johs. 3, 5), und die ihre Kraft aus dem Worte empfängt, das mit und bei dem Wasser ist (Eph. 5, 26).

Die Berufung des Sünders zur Teilnahme an der Heilsgnade hat ihren Grund (causa inpulsiva) nicht in des Menschen Verdienst und Würdigkeit, sondern allein in Gottes ewigem Erbarmen (Eph. 1, 9; Röm. 8, 28 ff.; 2. Tim. 1, 9). Ziel und Zweck der Berufung (terminus ad quem) bezeichnet die Schrift nach den verschiedensten Seiten hin; so besonders als Berufung zur Gemeinschaft mit Christo (1. Kor. 1, 9), zu Christi Eigentum (2. Theff. 2, 14), zu seinem Reich (1. Theff. 2, 12; Kol. 1, 13), zu Einem Leibe, d. i. zur Kirche (Kol. 3, 15), zum Licht (1. Petr. 3, 9), zur Gnade (Gal. 1, 6), zur Heiligung (1. Theff. 4, 7), zur ewigen Herrlichkeit (1. Petr. 5, 10), zum ewigen Leben (1. Tim. 6, 12), zum himmlischen Mahl (Off. 19, 9; 3, 20), kurz zur Teilnahme am Reich der Gnade und der Herrlichkeit.

Eine höhere Stufe der Berufung ist die **Erweckung**. Nimmt nämlich der Sünder die Berufung an, läßt er sich durch den Gnadenruf Gottes aus seinem Sündenschlaf wecken (Eph. 5, 14), so entsteht in ihm ein Zustand innerer Bewegung und Aufregung. Wie beim Erwachen aus dem natürlichen Schlaf sieht er jetzt, was er zuvor nicht sah (Johs. 9, 39); er sieht sich vor eine ernste Entscheidung gestellt, es sind ihm über seine seelengefährliche Lage die Augen geöffnet, daß er anfängt sein Sündenelend zu fühlen und sich nach Erlösung zu sehnen. Daher muß denn auch auf den Gnadenruf Gottes als Gegenruf die Frage folgen: Was muß ich thun, daß ich selig werde? Ohne diese Frage schlägt die Erweckung zur Sünde um, ja auch

schon ein länger fortgesetztes Fragen und Hinausschieben der Buße und Bekehrung ist höchst bedenklich. Die Erweckung ist kein Zustand von langer Dauer, sondern eine besondere Heimsuchung des Geistes, der den Sünder, oft auch große Volksmassen, so energisch zur Gnade ruft, daß sich der Mensch entscheiden muß*). — Auf bedenkliche Abwege gerieten die pietistischen und noch mehr die methodistischen Kreise des 18. Jahrhunderts, indem sie der Erweckung eine besondere Bedeutung beilegten; und bis heute ist es ein Charakteristikum des Methodismus, daß er die Bekehrung des Sünders nach einer besondern, auf das Gefühl berechneten Methode zu erzwingen und zu beschleunigen sucht (Revivals); vergl. § 36.

Die alte Dogmatik unterscheidet zwischen vocatio generalis (paedagogica s. indirecta) und vocatio specialis (directa s. propria). Unter der vocatio generalis versteht sie den Ruf, welcher durch das Gewissen, durch die natürliche Gotteserkenntnis, durch den den Völkern gebliebenen Rest der Uroffenbarung und ihre religiösen Traditionen, sowie auch sonst durch Gottes Weltregierung und besondere Schicksale an den Nichtchristen ergeht, um das Herz auf die eigentliche Berufung vorzubereiten (vocatio gentium ad januam ecclesiae adducit), indem dadurch eine dunkle Sehnsucht erweckt wird nach dem noch unbekannten Heil**). — Als vocatio specialis bezeichnet sie die direkte Einladung, welche Gott durch die mündliche Verkündigung des Evangeliums an den Sünder ergehen läßt. Diese vocatio specialis ist entweder eine voc. ordinaria, sofern sie durch das kirchliche Predigtamt geschieht, oder eine voc. extraordinaria, sofern sie unmittelbar von Gott kommt, ohne menschliche Vermittelung; letztere kann eine immediata sein, wie bei Abraham und Paulus, oder eine mediata, wie bei den Magiern, durch Wunder vermittelt.

Im Gegensatz zur Gnadenwahl der Calvinisten***) legt sie der vocatio folgende Eigenschaften oder affectiones bei: Die vocatio ist 1. seria, non simulata = ernstlich gemeint; 2. efficax = wirksam und kräftig; 3. resistibilis = sie kann abgewiesen werden; 4. inevi-

---

*) Vergl. Martensen § 226: „Die Erweckung ist eine Heimsuchung des Geistes mit dem mächtigen Ruf der Gnade, aber noch nicht das bleibende Einwohnen der Gnade im Menschen. Der Erweckte ist nur erst mächtig berührt von der Gnade, aber nicht der wirklich Begnadigte, nur erst der Berufene, nicht aber der wirklich Erwählte; denn noch fehlt die Selbstentscheidung von seiten des Menschen." — Thomasius nennt die Erweckung „die Geburtswehen des neuen Menschen, die bei vielen nicht zum vollen Siege durchdringen."

**) Kahnis (Dogm. II, 258) will von einer voc. universalis nichts wissen, er will nur die sog. vocatio specialis als Berufung gelten lassen. Damit tritt er aber zu Röm. 1 u. 2 ꝛc. in Widerspruch.

***) Nach der Lehre der Reformierten giebt es einen zweifachen Heilswillen Gottes: einen in der Schrift uns geoffenbarten (voluntas signi), und einen uns verborgenen (vol. beneplaciti), welcher sich allein auf die Prädestinierten bezieht; vergl. § 24. Demgemäß nehmen sie auch eine doppelte Berufung an, eine allgemeine und eine spezielle. Die allgemeine Berufung geschieht durch das äußere Wort und geht an viele, sie ist aber nur bei den Erwählten kräftig, weil hier zu dem äußern Ruf auch noch der innere Ruf des heiligen Geistes hinzukommt. Das äußere Wort ist ja nur ein Wegweiser, aber kein Gnadenmittel; es zeigt nur an, wo der Schatz zu holen ist, aber teilt denselben nicht mit. Deshalb können sich auch die voc. externa und interna nicht decken, sondern gehen getrennt neben einander her. Nur bei den Erwählten kommt zur voc. externa auch die voc. interna. Bei ihnen wirkt die Gnade unwiderstehlich, sodaß der Berufene gezwungen ist, sich zu bekehren, und auch nicht dauernd aus der Gnade fallen kann.

tabilis = jeder, der berufen wird, muß fühlen, daß Gott ihn ruft; 5. universalis (catholica) = die Berufung ergeht an alle Menschen.

Was die Universalität der Berufung betrifft, so sei noch folgendes bemerkt. Auf Grund dessen, daß es Gottes ausgesprochener Wille sei, allen Menschen zu helfen (ratione intentionis Dei, 1. Tim. 2, 4), ferner daß Christus die Predigt unter allen Völkern befohlen habe (ratione mandati Christi, Matth. 28, 19) und endlich auch daß die Schrift eine universale Berufung aller Völker bezeuge (ratione ipsius praeconii, Mark. 16, 20; Röm. 10, 18; 1, 8; Kol. 1, 23; 1. Theß. 1, 8), halten die alten Dogmatiker an der Allgemeinheit der speziellen Berufung fest und behaupten, dieselbe sei schon zu der Apostel Zeiten realisiert gewesen. Freilich sei das nicht so gemeint, als habe Gott alle einzelnen Menschen in den verschiedenen Zeiten auf gleiche Weise, bezw. direkt und durch besondere Boten berufen; aber er habe doch dafür Sorge getragen, daß die Botschaft des Heils in irgend einer Weise zur Kenntnis aller Völker und Menschen habe gelangen können. Nach der Schrift seien es drei besondere Epochen, in denen Gott die Predigt des Heils für alle damals lebenden Menschen vernehmbar habe ausgehen lassen, sodaß auch deren Nachkommen hätten Kunde davon haben können: nämlich zur Zeit Adams (Gen. 3, 9 ff.), Noahs (Gen. 9, 8 ff.) und der Apostel (Mark. 16, 15 u. 20; Ap. 17, 30; Röm. 10, 18). Wenn trotzdem einzelne Völker die Botschaft des Heils verloren und den Gnadenruf Gottes nicht befolgt hätten, und so die von Gott gewollte vocatio universalis zu einer particularis geworden sei, so sei das lediglich ihre eigne Schuld, für die sie samt ihren Nachkommen billig leiden müßten. Doch habe sich Gott nicht auf jene vocatio triplex universalis beschränkt, sondern es so geordnet, daß auch später noch ein besonderer Gnadenruf an die Völker und einzelnen Menschen gelangen könne, wobei Gott seine besondern Wege gehe. —

§ 35.

Die Erleuchtung*).

Da der natürliche Mensch unter der Obrigkeit der Finsternis steht (Kol. 1, 13) und die Finsternis mehr liebt als das Licht (Johs. 3, 19), so ist es ihm unmöglich, die im Evangelium ihm dargebotene Heilsgnade zu vernehmen, zu fassen und zu glauben. Die Sünde hat sein Herz so sehr verfinstert und seinen Willen verkehrt (Eph. 4, 18), daß ihm alles Geistliche eine Thorheit ist, er kann es nicht erkennen (1. Kor. 2, 14; 2. Kor. 3, 5). Die göttlichen Wahrheiten sind ihm etwas völlig Unverständliches, ja Widersinniges, gegen die sich seine natürliche Vernunft mit allerlei Vorurteilen,

*) Obwohl schon Luthers kleiner Katechismus der Erleuchtung erwähnt („mit seinen Gaben erleuchtet"), ebenso auch die andern lutherischen Bekenntnisse (so u. a. Apol. 277, 27; Konf.-Form. 589, 9 ff.; 601, 55), wird sie doch von den älteren Dogmatikern nur beiläufig und ganz kurz behandelt. Erst Hollaz widmete ihr einen besondern und längeren Abschnitt. Veranlassung hierzu gaben ihm die mystisch-pietistischen Schwärmer seiner Zeit (Enthusiasten, Anabaptisten, Schwenkfeldianer, Weigelianer, Quäker und Quietisten). — Verschiedene Dogmatiker der Neuzeit, wie Kahnis und Frank lassen die Erleuchtung mit der Berufung zusammenfallen; andere, wie Philippi und Thomasius behandeln sie auffallend kurz.

Einwendungen und Zweifeln auflehnt, — kurz, es fehlt ihm die geistige Fassungskraft, der Sinn für das Höhere und Himmlische, es fehlt ihm das Verständnis sowohl von seinem eignen Sündenelend, wie auch von Gottes rettender Gnade. Würde der Mensch in dieser natürlichen Finsternis verharren und seinen verkehrten Sinn festhalten, so würde die an ihn ergangene Berufung fruchtlos bleiben. Dies zu verhindern, geht die weitere Thätigkeit des heiligen Geistes dahin, daß er dem Berufenen zur rechten Heilserkenntnis verhilft, indem er in das verfinsterte Sünderherz einen hellen Schein des Gnadenlichtes giebt (2. Kor. 4. 6). So erst vermag der Mensch das ihm verkündigte Evangelium zu verstehen und zu schätzen, willig anzunehmen und zu glauben, und dem Gnadenruf zu folgen.

Die Erleuchtung ist diejenige Wirksamkeit des heiligen Geistes, durch welche dem Menschen die Botschaft des Heiles so helle, kräftig und überzeugend nahe gebracht wird, daß er sie nicht bloß als richtig anerkennen muß, sondern ihr auch mit innerer Glaubensgewißheit und mit Empfindung ihrer Kraft zufällt.

Illuminatio est actus gratiae applicatricis, quo Spiritus S. hominem peccatorem, ad ecclesiam vocatum, per ministerium verbi docet et sincero studio magis magisque informat, ut depulsis ignorantiae et errorum tenebris ipsum verbi Dei notitia imbuat, atque ex lege agnitionem peccati, ex evangelio misericordiae divinae, in merito Christi fundatae, cognitionem eidem instillet (Hollaz.)

„Des Menschen Vernunft oder natürlicher Verstand, ob er gleich noch wohl ein dunkel Fünklein der Erkenntnis, daß ein Gott sei, wie auch (Röm. 1) von der Lehre des Gesetzes hat, ist dennoch also unwissend, blind und verkehrt, daß, wann schon die allersinnreichsten und gelehrtesten Leute auf Erden das Evangelium vom Sohn Gottes und Verheißung der ewigen Seligkeit lesen oder hören, dennoch dasselbige aus eigenen Kräften nicht vernehmen, fassen, verstehen, noch glauben und für Wahrheit halten können, sondern je größeren Fleiß und Ernst sie anwenden, und diese geistlichen Sachen mit ihrer Vernunft begreifen wollen, je weniger sie verstehen oder gläuben, und solches alles allein für Thorheit und Fabeln halten, ehe sie durch den heiligen Geist erleuchtet und gelehret werden" (Konk.-Form. 589).

Von dieser Erleuchtung redet die heilige Schrift an vielen Orten, so besonders Ap. 26, 18 (Aufzuthun ihre Augen, daß sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht, und von der Gewalt des Satans zu Gott); 2. Kor. 4, 6 (Gott hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben — ἔλαμψεν —, daß durch uns entstünde die Erleuchtung — πρὸς φωτισμόν — von der Erkenntnis der Klarheit Gottes); Eph. 1, 17—18 (Der Vater der Herrlichkeit gebe euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung zu seiner Selbsterkenntnis — ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ — und erleuchtete Augen eures Verstandes, daß ihr erkennen möget, welche da sei die Hoffnung eures Berufes und der Reichtum seines herrlichen Erbes an seinen Heiligen); Eph. 3, 9—10 (Zu erleuchten jedermann, welche da sei die Gemeinschaft des Geheimnisses, das von der Welt her in Gott verborgen gewesen ist ꝛc.); Eph. 3, 17—18 (Daß ihr begreifen möget, welches da sei die Breite ꝛc.); Eph. 5, 8—9 (Ihr waret weiland Finsternis, nun aber seid ihr ein Licht — φῶς — in dem Herrn. Wandelt als die Kinder des Lichtes); Eph. 5, 14 (Wache auf, der du schläfst ꝛc.);

Phil. 1, 9—10 (Reich zu werden in allerlei Erkenntnis und Erfahrung); Kol. 1, 9 (daß ihr erfüllet werdet mit Erkenntnis seines Willens in aller Weisheit); Kol. 1, 13 (Welcher uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsternis ꝛc.; vergl. 13, 12; Eph. 4, 17—18). Hierher gehören auch die Verheißungen des Herrn Johs. 14, 26; 16, 13; 8, 32 u. a., sowie die Stellen, welche von einer Salbung mit dem heiligen Geist reden: 2. Kor. 1, 21; 1. Johs. 2, 20 u. 27; Off. 3, 18.

Nach der heiligen Schrift ist die Erleuchtung ein Werk des dreieinigen Gottes; und zwar ist der Vater der Quell der Erleuchtung (2. Kor. 4, 6; Jak. 1, 17; 1. Tim. 6, 16); der Fleisch gewordene Sohn Gottes ist der Vermittler derselben (Joh. 1, 4—5 u. 9; 8, 12; 9, 5; 12, 46; Jes. 9, 2; 4, 6—7 u. a.); der heilige Geist aber eignet sie dem Menschen zu, weshalb ihm insonderheit die Erleuchtung zugeschrieben wird (Eph. 1, 17—18; 1. Kor. 2, 10 u. 14; Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13); vergl. Apol. 277, 27. —

Selbstverständlich kann die Erleuchtung nur bei dem stattfinden, welcher zu den Berufenen gehört und den Ruf des heiligen Geistes nicht abgelehnt hat; denn der heilige Geist dringt keinem seine Gaben auf. Wer sich im Unglauben gegen das Licht verschließt, wird verblendet (2. Kor. 4, 3).

Das Mittel der Erleuchtung ist das Wort Gottes (2. Petri 1, 19; Ps. 119, 105, vergl. Konk.-Form. 710, 29), das gelesene wie das gehörte, aber vorzugsweise das durch das kirchliche Predigtamt verkündigte und ausgelegte Wort (2. Kor. 3, 9; Eph. 3, 8—9; Ap. 8, 34 ff.). Da sich das Wort Gottes seinem Inhalt nach in Gesetz und Evangelium teilt, so muß eine illuminatio legalis und evangelica unterschieden werden. Indem der heilige Geist mit dem Licht des Gesetzes in die Tiefen unsers sündlichen Herzens hinableuchtet (Sprüche 6, 23; Röm. 7, 7; Joh. 16, 8), erkennen wir unser geistliches Elend, daß wir verlorene und verdammte Sünder sind, welche unter Gottes Zorn stehen (usus legis paedagogicus, Gal. 3, 24); indem er aber mit dem Licht des Evangeliums zum Vaterherzen Gottes hinaufleuchtet, erkennen wir Gottes große Liebe, die sich als Gnade zum Sünder neigt und als Barmherzigkeit sich unser helfend annimmt (Kol. 1, 6; Eph. 1, 17 ff.; Joh. 15, 26; 2. Kor. 4, 4). Und eben dieses beides, die Sündenerkenntnis und Gnadenerkenntnis, sind die „Gaben", mit welchen uns der heilige Geist erleuchtet, gleich wie der Sonne Gaben die von ihr ausgehenden Lichtstrahlen sind, welche die Erde helle machen. Vielfach bezeichnet man als Gaben der Erleuchtung Gesetz und Evangelium, oder Buße und Glaube, aber mit Unrecht; sind doch die beiden ersteren die Mittel, die beiden letzteren die Frucht der Erleuchtung. Römischerseits zählt man unter Hinweis auf Jes. 11, 2 deren sieben.

Die göttliche Heilsgnade, welche der heilige Geist durch seine berufende und erleuchtende Thätigkeit mittelst des Wortes dem Sünder nahe bringt, wendet sich naturgemäß zunächst an das geistige Erkenntnisvermögen des Menschen. Aber der heilige Geist will nicht bloß den Verstand erleuchten, sondern auch das Herz; soll doch die Erleuchtung nicht bei der bloß äußerlichen Heilserkenntnis stehen bleiben (illuminatio literalis), sondern durch Vermittelung der äußeren Erkenntnis zur innern fortschreiten, sodaß der Mensch über sein Sündenelend wie über Gottes Gnade völlig klar und gewiß werde, und nun auch mit seinem Willen dabei sei, die ihm dargebotenen Güter des Heils anzunehmen, nachdem er sie als begehrenswert

und notwendig erkannt hat. Es beschränkt sich also die Erleuchtung nicht auf die Erkenntnis (intellectus, Eph. 1, 18; 2. Kor. 4, 6), sondern sie nimmt auch den Willen (voluntas, Kol. 1, 10; Phil. 1, 9—10; Tit. 2, 11 ff.) in Anspruch, und schreitet von einer illuminatio literalis et paedagogica zu einer illuminatio spiritualis et plene salutaris fort. So wird der Mensch ein Licht in dem Herrn, wird ein Kind des Lichtes, nimmt Lichtnatur an, leuchtet als ein Licht und wandelt im Licht; kurz, seine ganze Denkungsweise ist eine andere geworden, sein sittlicher Lebensstand ein neuer (Ap. 26, 18; Eph. 5, 8; 1. Joh. 1, 7; 2, 9).

Dies Fortschreiten bis zur vollkommenen Erleuchtung ist jedoch nicht ein Werk des Augenblicks, sondern ein allmählicher Prozeß, der bei dem einen schneller verläuft, bei dem andern langsamer, was zum Teil damit zusammenhängt, daß die Erleuchtung verschiedene Grade hat, und zwar sowohl (extensiv) in Ansehung ihres Umfanges, wie auch (intensiv) in Ansehung ihrer Klarheit und Tiefe (Ap. 18, 24 ff.; 1. Kor. 12, 11; Eph. 4, 7). Immerhin aber ist die Erleuchtung von seiten Gottes ebenso ernstlich gemeint, wie die Berufung (Joh. 1, 9). Schon an der Schwelle der Heilsordnung beginnt sie*), um den Glauben vorzubereiten, und setzt sich durch das ganze Christenleben fort, um den seligmachenden Glauben zu vollenden**). Wo menschliches Widerstreben sie in ihrem Fortschreiten nicht hindert, wird sie auf Grund der inneren Heilserfahrungen stetig wachsen (2. Kor. 3, 18). Aber sie kann auch wieder verloren werden (Hebr. 6, 4), kann in ihrem Fortschreiten aufgehalten werden, sodaß sie bei einem rein menschlichen Wissen von den Heilswahrheiten stehen bleibt, ohne daß sie einen Einfluß auf das Herz und auf den Willen des Menschen gewinnt (Joh. 1, 5 u. 11; 3, 19—20; 2. Kor. 4, 4). Dies ist ein höchst gefährlicher Zustand, der zum Verderben führen muß (Matth. 7, 22; Luk. 12, 47—48).

Hierher gehört auch die sog. theologia irregenitorum, „die Erkenntnis der Unwiedergebornen, die möglich ist, weil Gottes Wort nach seiner menschlichen Seite den übrigen Erkenntnisobjekten analog ist und den Gesetzen der Logik und Begriffsbildung gehorcht. Sie kann andern sogar ein Wegweiser zum Leben werden, weil sie sich begrifflich der Wahrheit bemächtigt hat, dem Menschen selber nützt sie nicht (1. Kor. 13, 2). Aber sie ist im Grunde eine Abnormität" (Meusel); operiert sie doch nur mit toten Begriffen ohne Herzenserfahrung, mit Worten ohne Thaten (Matth. 7, 22; vergl. Bileam, Judas u. a.). Darin hatte allerdings der Pietismus Recht, daß er als die Bedingung der wahrhaft geistlichen Erkenntnis auch ein geistliches Leben forderte. Das forderten aber auch schon die orthodoxen Väter, welche keineswegs jene toten Intellectualisten waren, als die man sie häufig verlästert; vergl. § 3. Leider übersah der Pietismus, daß das geistliche Leben erst

---

*) Die griechische Kirche (Clemens Alex.) pflegte deshalb die Taufe als φώτισμα zu bezeichnen.

**) Das nur soll mit plene salutaris ausgedrückt werden. Bleibt doch auch die größte Heilserkenntnis hienieden eine lückenhafte (1. Kor. 13, 9—12), da sie nur eine mittelbare ist, durchs Wort. Erst wenn unser Glaube zum Schauen geworden ist (Off. 22, 4—5), wird unsere Erkenntnis eine unmittelbare sein; da wird dann alles Stückwerk aufhören, denn wir werden dann bis auf den Grund aller göttlichen Geheimnistiefen schauen können.

aus der geistlichen Erkenntnis fließt, und dieses aus dem Worte Gottes (Röm. 10, 17); ja es muß ohne das Wort selbst das Leben des Wiedergebornen auf Abwege geraten. Wird der Eindruck der Offenbarung höher gestellt, als die Offenbarung selbst, so muß daraus notwendig eine Geringschätzung der Gnadenmittel folgen, sodaß man über das äußere Wort das innere setzt und an die Stelle der äußeren Sakramente die innere Taufe, das „geistige" Abendmahl, auch den Christus „in uns" höher achtet, als den Christus „für uns", die Heiligung höher als die Rechtfertigung. Und das eben ist der Irrtum des falschen Mysticismus, der am Pietisten G. Arnold († 1714) einen ebenso begeisterten Anwalt fand, wie an Hollaz seinen Gegner.

Der schwärmerische Mysticismus, welcher zu Luthers Zeiten von Karlstadt, Seb. Frank, Schwenkfeld, von den Zwickauer Propheten und Wiedertäufern vertreten wurde, später auch von Weigel, Jak. Böhme, Ang. Silesius ꝛc., und an den sich im wesentlichen die Sekten der Quäker, der Inspirierten u. a. anschlossen, wies jede äußere, objektive Autorität, wie die der Kirche, des Bekenntnisses, der Schrift, von sich ab und zog sich auf die subjektive Erfahrung zurück, auf die reine Innerlichkeit, wie ähnlicherweise in der katholischen Kirche der Quietismus. Nach Meinung der Mystiker soll sich dem Einzelnen die Wahrheit unmittelbar durch das innere Zeugnis des heiligen Geistes erschließen, der an das äußere Wort und Sakrament nicht gebunden sei, was sie mit 1. Joh. 1, 27; 2. Kor. 3, 3 u. a. Schriftstellen begründen wollen. Sie suchen den Quell aller geistlichen Erkenntnis im Menschen selbst und legen mit Zurückstellung des äußern Wortes alles Gewicht auf das innere Wort, auf das innere Licht, welches direkt durch eine geheimnisvolle Einsprache des Geistes im Menschen angezündet werde, auch besondere Offenbarungen erteile, und so das minderwertige Schriftwort ergänze, bezw. ihr des Geistes Autorität gebe. Über diese Irrlehre vergl. Apol. 203, 13; Konf.-Form. 525, 13; 729, 30.

§ 36.

Die Wiedergeburt und Bekehrung.

Nimmt der Mensch die durch die Erleuchtung bewirkte Sünden- und Gnadenerkenntnis nicht als ein totes Wissen in seinen Verstand auf, sondern vielmehr als ein lebendiges Wissen in sein Herz, so ist der nächste Erfolg der berufenden und erleuchtenden Thätigkeit des heiligen Geistes die Bekehrung.

Für den hier in Frage kommenden Begriff hat die neutestamentliche Schrift zwei Ausdrücke, nämlich μετανοεῖν und ἐπιστρέφειν. Beide bezeichnen im Grunde genommen dasselbe: μετανοεῖν = den Sinn ändern, eine Sinnesänderung eintreten lassen, etwas bereuen, μετάνοια = Sinnesänderung; hebr. נִחַם = andern Sinnes werden, sich etwas leid sein lassen; — ἐπιστρέφειν = hinlenken, umkehren, med. sich umwenden, ἐπιστροφή = Umkehr; hebr. שׁוּב = zurückkehren zu Gott, dessen Bund man durch Sünden gebrochen und verlassen hat. Sonach wäre Ap. 3, 19: μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε wörtlich zu übersetzen mit: So ändert nun euren Sinn und kehret um! Luther setzt dafür bekanntlich: So thut nun Buße und bekehret euch! Wesentlich durch Luthers Bibelübersetzung ist es kirchlicher Gebrauch geworden, die μετάνοια (Sinnesänderung) durch das Wort „Buße" im Deutschen wiederzugeben.

Diese Bedeutung hatte aber das deutsche Wort „Buße" (puoza) ursprünglich nicht, vielmehr bezeichnet es eigentlich die Wiedereinsetzung in einen besseren Stand (vergl. Vilmars Moral II, 22 ff.), was auf juristischem Gebiet durch Leistung eines Schadenersatzes, einer Geldbuße geschieht, auf medizinischem Gebiet durch Wegschaffung eines Übels, durch Heilung einer Krankheit. Nur in diesem doppelten Sinne wurde einst das

Wort „Buße" gebraucht, also etwa gleichbedeutend mit Strafe und Besserung. Im ersteren Sinne entspricht es so ziemlich dem lat. poenitentia, compensatio, satisfactio, im letzteren dem lat. emendatio. Nun hatte schon die Vulgata *μετάνοια* mit poenitentia übersetzt (obwohl poenitentia zunächst soviel bedeutet als improbatio eorum, quae antea probabamus, und dann auch = das Erdulden eines Übels für ein gethanes Übel); ebenso hatten auch schon alte Bibelübersetzungen aus der Zeit vor Luther das *μετανοεῖν* mit „Buße thun" verdeutscht. Diesem Sprachgebrauch schloß sich Luther an, infolgedessen es dahin kam, daß man protestantischerseits allmählich die ursprüngliche Bedeutung von Buße auf das Ethische übertrug und mit „Buße" eine veränderte Handlungsweise, eine Sinnesänderung oder Besserung bezeichnete, während die katholische Kirche an der alten Bedeutung des Wortes festhielt.

Beide Ausdrücke, „Buße" wie „Bekehrung", werden im weitern und engern Sinne gebraucht.

Im **weitern** Sinne (late) bezeichnen sie den gesamten Heilungsprozeß des gefallenen Menschen; vergl. Matth. 9, 13; 1. Petri 2, 25; Ap. 26, 20.

Im **engern** Sinne (stricte) bezeichnet das Wort **Bekehrung** (conversio) eine innere geistliche Veränderung und Umwandlung des Sünders, welche bald transitiv, bald intransitiv gefaßt wird.

Die Bekehrung im transitiven Sinn ist die von Gott geübte Wirksamkeit, wodurch der Sünder aus dem Zustand der Gottesferne in den der Gottesgemeinschaft zurückgebracht wird; — vergl. Ps. 51, 12; Jer. 31, 18. Sie heißt conversio activa, sofern Gott der Bekehrende ist (durch die gratia operans et convertens), conversio passiva, sofern sie der Mensch annimmt*). In diesem transitiven Sinne gefaßt, ist Bekehrung gleichbedeutend mit Wiedergeburt, und fällt mit der Rechtfertigung zusammen.

Die Bekehrung im intransitiven Sinne ist der durch jene gewirkte Erfolg, — also der Akt, in welchem sich der Mensch in Kraft des heiligen Geistes von der Sünde abwendet und glaubend dem Heil zuwendet, bezw. der hieraus resultierende Zustand einer inneren geistlichen Veränderung im Denken, Wollen und Thun des Menschen**). So kann man denn auch sagen: der Mensch bekehre sich; vergl. Ap. 3, 19; Luk. 22, 32; Joel 2, 12.

Hiermit gleichbedeutend ist die poenitentia, die **Buße im engeren Sinne**, d. h. die von Gott gewirkte, auf ernster Sündenerkenntnis ruhende Sinnesänderung im Menschen, welche sich in Reue und Glauben kund giebt (Mark. 1, 15; Ap. 20, 21). — Soviel zur vorläufigen Orientierung über die hier in Betracht kommenden Ausdrücke. Nun zur Sache selbst.

1. Wiedergeburt und Bekehrung sind zwei nahe verwandte Begriffe, die sich dadurch von einander unterscheiden, daß die Wiedergeburt nur das Vorhandensein eines von Gott im Sünder geschaffenen neuen geistlichen Lebens bezeichnet, während die Bekehrung zugleich die Bedingungen einschließt, unter welchen der Mensch zu einem neuen geistlichen Leben gelangt.

Wiedergeburt (regeneratio, *παλιγγενεσία*) ist die ausschließliche Gnadenwirkung Gottes, durch welche der in Sünden

---

*) Konk.-Form. 526, 18: Hominis voluntas in conversione pure passive se habet.

**) Konk.-Form. 608, 83: Conversio hominis talis est immutatio per operationem Spiritus s. in hominis intellectu, voluntate et corde, qua homo potest oblatam gratiam apprehendere.

verderbte Mensch zur Wiederherstellung des verlornen göttlichen Ebenbildes eine centrale Neuschöpfung erfährt, ein neues Herz, eine neue Lebensrichtung empfängt und zu einer neuen Kreatur umgeschaffen wird, also aus dem Stande der Sünde und des Zornes in den Stand des Glaubens und der Gnade versetzt wird*).

Regeneratio est actus gratiae, quo Spiritus s. hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius Dei et haeres aeternae vitae reddatur (Hollaz).

In der Wiedergeburt empfängt der Mensch ein neues geistliches Leben, seine ganze Persönlichkeit wird auf übernatürliche Weise sittlich umgewandelt, geheiligt und dem bisherigen Sündenleben entrissen (Johs. 3, 3—8: γεννηθῆναι ἄνωθεν ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), sodaß das sündliche Herz, der sündliche Wille fortan eine neue Richtung empfängt (Ezech. 11, 19; 36, 26). Der durch die Sünde zerstörte Lebenszusammenhang mit Gott ist wiederhergestellt, und neue göttliche Lebenskräfte strömen in den Menschen ein (Gal. 2, 20; 2. Kor 5, 15). War er vorher geistlich tot, so ist er jetzt geistlich lebendig; war er vorher Fleisch, so ist er nun Geist (Johs. 3, 6). Aus Gott geboren (1. Johs. 3, 9), ist er nun ein begnadigtes Gotteskind**), ein Glied der heiligen Gottesfamilie, die eine Brüder- und Schwesterschaft bildet (1. Johs. 5, 1—2; 1. Tim. 3, 15); er ist eine neue Kreatur geworden (καινὴ κτίσις, 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), ein neuer Mensch (Eph. 4, 24). — So hat denn die Wiedergeburt eine große Ähnlichkeit mit der leiblichen Geburt und Zeugung (Johs. 1, 13; Jak. 1, 18). Solche geistliche Neugeburt ist freilich zunächst nur erst der Anfang des neuen Gotteslebens; der Wiedergeborne bedarf, wie das neugeborne Kind, zu seiner Weiterentwicklung der Pflege, damit das neue Leben sich immer mehr entfalte und wachse und seiner Vollendung in der ewigen Seligkeit zugeführt werde (Eph. 4, 13; Röm. 8, 17). — Das Mittel aber, wodurch die Wiedergeburt zu stande kommt, ist das Wort Gottes (1. Petr. 1, 23; Jak. 1, 18) und insbesondere das sakramentliche Wort der Taufe (Eph. 5, 26; Johs. 3, 5), weshalb denn auch die Taufe ein Bad der Wiedergeburt heißt (Tit. 3, 5). Zur Bewahrung und Stärkung des neuen Lebens dient das heilige Abendmahl (Johs. 6, 53).

2. Wohl sind alle Getaufte wiedergeboren (Gal. 3, 27), aber nicht alle, denen im Taufsakrament die Gnade der Wiedergeburt zuteil geworden ist, halten sie fest und lassen sie zur Entfaltung kommen, vielmehr geht die Taufgnade bei vielen verloren. Denn wenn es auch Gott an nichts fehlen läßt, um den Menschen zu einer neuen Kreatur umzubilden, so kann doch der Mensch die Wiedergeburt hindern, und zwar sowohl ihren Eintritt, als auch ihren Fortbestand, und eventuell auch ihren Wiedereintritt***). Darum tritt denn auch bei den unmündig Getauften, wenn sie herangewachsen sind, die Forderung der Bekehrung hinzu (regressus ad baptismum), damit sie in der von Gott gewirkten Kraft nun auch die empfangene Tauf-

---

*) Vergl. Augsb. Konf. XII und Apologie 167.

**) Deshalb sagen die lutherischen Symbole auch (im weiteren Sinne) zuweilen; Justificatio est regeneratio; vergl. Konf.-Form. 613, 19.

***) Die alten Dogmatiker sagen deshalb: die regeneratio sei zwar efficax et perfecta, aber amissibilis, doch auch reïterabilis.

gnade sich persönlich aneignen, und so sich der an ihnen geschehenen Neuschöpfung bewußt werden. Denn

die **Bekehrung** (conversio) ist die Aneignung der Wiedergeburt von seiten des Menschen, wozu ihm Gott allein das Vermögen giebt, sodaß sich der Mensch wissentlich und willentlich von seinen bisherigen Sündenwegen abwendet und sich zugleich zu Gott und einer gottgefälligen Lebensrichtung hinkehrt, also eine Veränderung im bewußten Willensleben eintritt.

Conversio intransitiva est terminus et effectus conversionis transitivae, estque ipsa poenitentia, qua peccator per vires, a gratia convertente collatas, et passive receptas, seipsum convertere dicitur (Hollaz).

3. Daß Wiedergeburt und Bekehrung notwendig sind, steht nach dem, was wir § 22 über das angeborne sündliche Verderben des Menschen erfahren haben, außer Zweifel. Ist doch der Mensch in seinem natürlichen Zustande Gott entfremdet und feind, tot in Sünden und unter der Gewalt des Teufels. Sein sittlicher Zustand ist nicht ein indifferenter, sodaß sich der Mensch noch immer in ungeschwächter Freiheit für das Böse wie für das Gute entscheiden könnte (Pelagianer), oder nur ein geschwächter, sodaß es bloß einer unterstützenden Mitwirkung der göttlichen Gnade bedürfte, um in das rechte Verhältnis zu Gott zurückzukehren (Semipelagianer), und der Mensch bei seiner Bekehrung mitwirken könnte (Synergisten), sondern ein durch und durch verkehrter und gottwidriger. Aus diesem Zustand der Gottesferne und Gottesfeindschaft (terminus a quo) soll und muß der Sünder in den Zustand der verlornen Gottesgemeinschaft, des Glaubens und der Gnade (terminus ad quem) zurückgebracht werden. Er muß, um in das Reich Gottes zu kommen, eine Neuschöpfung erfahren (Johs. 3, 3), er muß von seinen Sündenwegen umkehren und sich zu Gott zurückwenden (Matth. 18, 3; Ap. 14, 15), sonst ist er ewig verloren. Dahin weist schon der Wortlaut; denn Bekehrung bezeichnet beides zugleich: Abkehr und Hinkehr. Diese Abkehr, Umkehr und Rückkehr soll mit dem ganzen Herzen geschehen (1. Sam. 7, 3); der ganze Mensch, durch die göttliche Aktion überwunden und hingenommen, soll mit seiner vollen Zuneigung dabei sein (Jer. 20, 7), während jeder Zwang ausgeschlossen bleibt, denn die conversio geschieht mere passive.

Die Wiedergeburt und Bekehrung ist aber nicht bloß notwendig, sondern auch möglich. Zwar hat die Sünde die menschliche Natur völlig verderbt, aber die Sünde ist doch nicht sofort in den Sündern ein definitiv bleibender Zustand geworden. Wäre sie das geworden, so würde eine Erlösung des Sünders überhaupt unmöglich sein; der Mensch würde aufhören, Mensch zu sein, er wäre dann eben ein Teufel. Selbst der verkommenste Mensch hat noch irgend eine Reminiscenz an Gott und Gottes Thaten, hat noch einen Rest von Gottes- und Sündenbewußtsein; das bezeugt ihm sein Gewissen, sodaß er eine Unterscheidung von Gut und Böse nicht ganz verleugnen kann (Röm. 2, 15). Ohne dieses natürliche und allgemeine sittliche Bewußtsein würde der gefallene Mensch überhaupt gar nicht mehr verstehen können, was Sünde und was Erlösung ist; es würde der göttlichen Gnade jeder Anknüpfungspunkt für ihre berufende, erleuchtende und bekehrende Thätigkeit fehlen. Dieser Möglichkeitsgrund, den die Konk.-Form. (593, 23)

als capacitas passiva bezeichnet, kann dem natürlichen Menschen nicht abgesprochen werden.

Die Möglichkeit der Bekehrung kann aber nur Gott in die Wirklichkeit treten lassen. Wir haben unverbrüchlich daran festzuhalten, daß der dreieinige Gott, und zwar speziell der heilige Geist, der alleinige Urheber der Wiedergeburt und der Bekehrung ist*); sie geschieht aber aus Gnaden allein um Christi willen (Tit. 3, 5; Eph. 2, 8). Der Mensch kann sich selbst nicht bekehren**), kann auch nicht zu seiner Bekehrung mitwirken***), vielmehr verhält er sich vor und in der Bekehrung völlig leidend†); er kann nur widerstreben††). Darum ist es denn das nächste Ziel der bekehrenden Thätigkeit Gottes, dieses natürliche Widerstreben zu überwinden und den durch die Sünde gebundenen menschlichen Willen zur rechten Freiheit zurückzuführen†††), damit der nicht wollende Wille zu einem wollenden werde*†) und sich wieder Gott und dem Guten zuwende. Daß dem so sei, und daß Gott allein die Bekehrung schafft, bezeugt die heilige Schrift an vielen Orten; so besonders Ps. 51, 12 (Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz 2c.); Hes. 36, 26—27 (Ich will euch ein neu Herz geben 2c.); Jer. 17, 14 (Heile du mich, Herr, so werde ich heil); 31, 18 (Bekehre du mich, so werde ich bekehrt); Phil. 2, 13 (Gott giebt das Wollen und Vollbringen); Phil. 1, 6; Eph. 2, 10; 2. Kor. 3, 5; 2. Tim. 2, 25—26; Johs. 6, 44 (der Vater zieht zum Sohne); Matth. 23, 37 (der Sohn sucht die Sünder zu sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein); Johs. 16, 8 (der heilige Geist wird die Welt strafen). —

4. Freilich werden wir den innern Vorgang der Bekehrung niemals mit unserm Verstande erfassen können; es wird für uns ein ungelöstes Geheimnis bleiben, wie im menschlichen Herzen eine solche Willensveränderung vom Bösen zum Guten zustande kommt, wie das natürliche Widerstreben zum Nichtwiderstreben wird, wie sich die göttliche Kausalität mit dem menschlichen Willen vereinigt. Wir wissen nur, daß Gottes Gnade allein das Werk der Neuschöpfung und der Bekehrung vollführt (1. Kor. 15, 10). Wenn aber Gott auch alles aufbietet um das Widerstreben des natürlichen Menschen zu überwinden und den Sünder zu gewinnen, zu sich zu ziehen und zu überreden (Jer. 20, 7), so zwingt er doch keinen zur Bekehrung**†), sonst müßte die Gnade unwiderstehlich wirken, und wir kämen zum decretum absolutum der Prädestinatianer. Der menschliche Wille kann die göttliche Gnade auch verschmähen, kann durch beharrliches Widerstreben das Bekehrungswerk hindern; dann geht der Mensch durch eigne Schuld verloren (Hos. 13, 9; Matth. 23, 37), und es trifft ihn das Wort: Ihr habt nicht gewollt. Geht aber der Mensch auf die vom heiligen Geist gewirkte Willensänderung ein, läßt er sich das Werk der bekehrenden Gnade gefallen, giebt er sein bisheriges Widerstreben auf, so tritt bei ihm eine große Wendung ein; er wird in den Stand des Glaubens und der Gnade versetzt, und es nimmt nun bei ihm ein neues geistliches Leben seinen Anfang. Dies ist der Akt eines

*) Gott ist die causa efficiens: Konk.=Form. 605, 71; 609, 87; 708.

**) Konk.=Form. 526, 19; 589, 9 ff.; 594, 25.

***) Konk.=Form. 604, 66: Wie zwei Pferde mit einander einen Wagen ziehen.

†) Konk.=Form. 526, 18; 609, 89: Pure passive se habet.

††) Konk.=Form. 602, 59.

†††) Konk.=Form. 594, 23; 526, 17.

*†) Konk.=Form. 526, 15.

**†) Konk.=Form. 526, 17; 603, 60: Gratia non cogit, sed trahit.

Augenblicks (die sog. prima s. magna poenitentia, welche von der poenitentia continuata s. quotidiana, bezw. von der poenitentia iterata lapsorum und der poen. sera, quae fit ultimis vitae momentis*) zu unterscheiden ist.) Fortan tritt der Mensch aus dem Zustand der Unthätigkeit in den der göttlichen Thätigkeit ein; die conversio passiva wird nun zur conversio activa, und man sagt: Der Mensch bekehre sich. Das soll aber keineswegs heißen, als thue es der Mensch aus eignen Kräften, oder als käme die Bekehrung durch zwei zusammenwirkende Faktoren zustande, sondern im Grunde genommen thut alles Gott allein. „Der neue Wille des Menschen ist hier nur das Instrument und Werkzeug Gottes, des heiligen Geistes, daß er nicht allein die Gnade annimmt, sondern auch in folgenden Werken des heiligen Geistes mitwirkt**)". Mit der Mahnung: Bekehret euch! verhält es sich ganz ebenso, wie wenn Christus Luk. 17, 14 spricht: Jüngling, ich sage dir, stehe auf! oder Johs. 11, 43: Lazare, komm heraus! So wenig jene beiden Tote aus sich selbst die Kraft hatten, ins Leben zurückzukehren, so wenig kann auch der natürliche Mensch aus eigner Kraft sich bekehren. Sobald aber der heilige Geist „das Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat (inchoavit), so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des heiligen Geistes mitwirken***) können und sollen (cooperari), wiewohl noch in großer Schwachheit; solches aber nicht aus unsern fleischlichen, natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Gaben und Kräften, so der heilige Geist in der Bekehrung in uns angefangen hat." Unmöglich kann der Wille des neuen Menschen (post conversionen) müßig gehen, ohne sich in täglicher Übung der Buße am Wirken des heiligen Geistes zu beteiligen†). Denn wo Gottes Gnade ein Herz ergriffen hat und in demselben arbeitet, wo die Anfänge eines neuen Lebens durch den heiligen Geist gewirkt sind, da kann es nicht an inwendigen Erfahrungen und Lebensregungen fehlen; da entsteht im Herzen schmerzliche Reue über das vorige Sündenleben, ein Sehnen und Verlangen nach Vergebung, ein Kämpfen und Ringen, und es reift so der Entschluß des verlornen Sohnes: Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen. Da thuen sich neue Lebens-

---

*) Zu Ende des 17. Jahrhunderts entbrannte zwischen den Pietisten und Orthodoxen ein Streit über den zeitlichen Termin der Buße und Bekehrung (lis terministica): ob es im menschlichen Leben einen Zeitpunkt gebe, nach welchem eine Bekehrung nicht mehr möglich sei, oder ob die Möglichkeit der Bekehrung dem Sünder bis zum letzten Atemzug offen stehe? Das erstere (gratiae terminus peremptorius) behaupteten die Pietisten, und zwar mit Berufung auf Matth. 3, 7 ff.: 7, 21; 20, 1—16; 2. Petr. 2, 20; Hebr. 6, 4 ff., während die lutherischen Dogmatiker auf Grund von Luk. 23, 40 ff.; Röm. 5, 20; Jes. 65, 2 u. a. eine poenitentia sera verteidigten. — Nun ist es zwar nach der Schrift außer Zweifel, daß Gottes Erbarmen einen bußfertigen Sünder auch noch in der 11. Stunde annimmt, wie denn Gott niemals aufhört, am Sünder zu arbeiten, daß er Buße thue. Aber es können doch auch Zustände eintreten, in welchen der Mensch sich selbst den Weg zur Buße versperrt. Giebt es doch für jeden Menschen Gnadenstunden, welche eine Entscheidung gebieterisch fordern. Wird nun die Entscheidung hinausgeschoben oder abgelehnt, so verschließt sich der Mensch je länger je mehr der suchenden Gnade Gottes, bis sein Widerstreben zur offenen Feindschaft wird und zuletzt eine völlige Herzensverstockung eintritt (Pharao, Judas 2c.), d. h. ein Zustand gänzlicher Unverbesserlichkeit, wo das zur Umkehr mahnende Gotteswort gar nicht mehr verstanden, geschweige denn angenommen wird. Selbstverständlich ist dann die Möglichkeit einer Bekehrung ausgeschlossen, es ist zu spät.

**) Konk.-Form. 526, 18.

***) Konk.-Form. 526, 17; 604, 65.

†) Konk.-Form. 526, 17.

regungen und heilige Willensbewegungen*) kund (novi motus), daß sich der Mensch in Kraft des heiligen Geistes mit freier Willensentscheidung an dem nun zwischen Geist und Fleisch entbrannten Kampf beteiligt und sich in täglicher Buße von den Sünden reinigt, die ihm noch ankleben, — die sog. poenitentia continuata s. quotidiana. Diese conversio activa ist ein stufenweis fortschreitender Prozeß**), in welchem das neu erwachte geistliche Leben je länger je mehr erstarkt und wächst***), bis die Bekehrung vollendet ist. Von einem Synergismus kann hierbei keine Rede sein, da ja die novi motus nicht aus den natürlichen Kräften des Menschen stammen, sondern allein von Gott, der da wirket beides, das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen.

5. Das Mittel aber, durch welches der heilige Geist die Bekehrung zuwege bringt, ist — abgesehen von außerordentlichen Fällen wie z. B. beim Schächer, bei Paulus u. a. — das Wort Gottes (Johs. 17, 20; Röm. 10, 17; vergl. Jak. 1, 18; 1. Petr. 1, 23), und zwar zunächst das des Gesetzes, sodann das des Evangeliums †). Durch die Predigt des Gesetzes wird dem Menschen die Größe seiner Schuld, sein ganzes sündliches Verderben aufgedeckt (Röm. 3, 20; 7, 7) und Gottes Zorn über die Sünde (Nah. 1, 2 und 6; Ex. 20. 5—6), sodaß er sie mit innerem Entsetzen erkennt (Jer. 3, 13; Ps. 51, 5—6), in seinem Gewissen darüber erschrickt und schmerzliche Reue empfindet (contritio cordis ††), terrores incussi conscientiae, Ps. 51, 19; Klag. 1, 14; Matth. 5, 4.) Er fühlt jetzt seine ganze Fluchwürdigkeit, fühlt die Todesschmerzen der Sünde, fühlt das Unvermögen, sich selbst zu ändern und vor Gott zu existieren. Da ist sein Herz voll Angst und Leid, voll Gram und Scham (Esr. 9, 6), voll göttlicher Traurigkeit (λύπη τοῦ θεοῦ, 2. Kor. 7, 10), voll Abscheu und Haß gegen die Sünde (Ps. 97, 10; 6, 9), die ihn in ein solches Elend gebracht hat. Darum wendet er sich von ihr ab, sagt sich von ihr los. Fern von aller Selbstentschuldigung bekennt er reumütig seine Schuld (Ps. 32, 3 und 5; Spr. 28, 13; 1. Johs. 1, 8—9), er klagt sich selbst an und schreit in der Angst seines Herzens: Ich elender Mensch! wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes (Röm. 7, 24)? So durchzittert ihn in diesem Leidtragen über die Sünde das Gefühl des Todes, als der Sünden Sold; seine Seele erfährt ein Sterben (Röm. 7, 10 2c.), der natürliche Sinn zerbricht (mortificatio) †††). — Aber das alles ist doch erst die negative

*) Konk.-Form. 609, 89.

**) Schon Musäus beklagt es, daß die Dogmatiker in der Auffassung der conversio nicht übereinstimmen, da die einen (z. B. Calov) behaupten: die Bekehrung sei ein Akt des Augenblicks, der sich in instanti vollziehe; die andern dagegen (wie Chemnitz, Gerhard, Baier): Die Bekehrung sei ein kürzerer oder längerer Prozeß, welcher sich allmählich vollziehe, non in instanti, sed successive. Im Grunde genommen haben beide Auffassungen ihre Berechtigung, je nachdem man vom initium oder vom progressus conversionis ausgeht. Das Richtigste trifft wohl Gerhard, wenn er zur Erläuterung des successiven Charakters das Gleichnis von der Empfängnis und Geburt des Menschen gebraucht und sagt, daß die Bekehrung oft weit zurückliegende Anfänge habe, wie die Geburt des Menschen in der vorausgehenden Empfängnis ihre Anfänge habe; als Beispiel hierfür führt er die Bekehrung des Cornelius an.

***) Gratia convertens in actu conversionis magis magisque ex nolente facit volentam, ex repugnante obedientem. (Hutter.) —

†) Apol. 98; Konk.-Form. 524, 4; 526, 19; 634, 9.

††) Deren Vorstufe nennen die Römischen attritio = Furcht vor Gottes Strafe; vergl. Apol. 168, 5; 170, 18; Schmalk. Art. 314, 16.

†††) Apol. 174.

Seite der Buße. Würde sie auf „Reue und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde“ beschränkt bleiben, so fehlte ihr das Beste, das Wichtigste, nämlich das „Glauben an das Evangelium“; ja, es wäre ein solcher Zustand nicht zu ertragen, er könnte nur in Verzweiflung endigen wie bei Saul und Judas*) Aber derselbe heilige Geist, welcher durch das Gesetz eine reumütige Sündenerkenntnis erweckt, bringt zugleich durch das Evangelium den Trost der Gnade, der das erschrockene Gewissen wieder aufrichtet, dem Sünder Vergebung seiner Sündenschuld ankündigt und ihm auch den Glauben schenkt, daß er die rettende Gnadenhand Gottes ergreifen und die Vergebung annehmen kann, welche auch für ihn längst vorhanden war. Und eben dieser Glaube an das Evangelium**) ist die andere, die positive Seite der Buße. Eine Reue ohne Glaube ist keine wahre Buße, sondern ist die Traurigkeit der Welt, welche den Tod wirkt (2. Kor. 7, 10), denn sie verschmäht den Gnadentrost des Evangeliums. Zielt doch in der Bekehrung alles auf den Glauben hin. Wahre, rechte Buße ist: „Reue und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christus Gnade erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht***).“ So ist denn in der Buße das Leidtragen über die Sünde zugleich vom seligmachenden Glauben durchflochten†), dem die Rechtfertigung auf dem Fuße folgt. Mit der Abwendung von der Sünde geht die Hinwendung zu Gott Hand in Hand. Der Mensch kehrt aus dem Tode ins Leben zurück (Kol. 2, 12, vivificatio); nachdem er durchs Gesetz gestorben war, lebt er nun Gott im Glauben des Sohnes Gottes (Gal. 2, 19—20; Röm. 14, 8—9.) Er ist nun in ein neues Verhältnis zu Gott eingetreten, in das Kindesverhältnis; mit der Vergebung seiner Sünden hat er Friede und Seligkeit, er ist eine neue Kreatur geworden. Zwar ist seine Natur an sich noch dieselbe, aber er hat jetzt einen neuen Sinn erlangt††), ein neues Herz und neue Regungen im Willen, Verstand und Herzen.

6. Der so beschriebene Prozeß der Buße ist zwar seiner Substanz nach überall derselbe, aber er vollzieht sich keineswegs bei allen unter gleichen Modalitäten. Wo es in der christlichen Familie und Kirche nach Gottes Ordnung geht, wo von Eltern und Hirten eine gesunde Pädagogik geübt wird, und das Kind unter der Leitung sorgsamer, frommer Erzieher aufwächst, kann der Bußprozeß schon mit dem ersten Erwachen des natürlichen Bewußtseins seinen Anfang nehmen und in allmählichem Fortschreiten sich still und

---

*) Apol. 169, 10; Schmalk. Art. 313, 13; 635, 9 ff.

**) Apol. 130; 112, 23.

***) Augsb. Konf. XII. Der lat. Text: Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio etc. — Vergl. Apol. 171, 28 ff.: Constituimus duas partes poenitentiae, videlicet contritionem et fidem.

†) Das bezeugen uns schon die alttestamentlichen Bußpsalmen (Ps. 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143); als neutestamentliche Vorbilder für rechte Buße sind zu nennen: der verlorne Sohn (Luk. 15, 18 ff.), Petrus (Luk. 22, 60—62), der Zöllner (Luk. 18, 13), der Schächer (Luk. 23, 40—44) u. a. —

Die katholische Kirche beschränkt die Buße bekanntlich auf die contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis, sie läßt also das wichtigste Stück, den Glauben außer Rechnung und nennt die unter jenen drei Voraussetzungen erteilte Priesterabsolution das Sakrament der Buße. Hierüber noch später, beim Dogmengeschichtlichen.

††) Apol. 109, 4; 130. Konk.-Form. 605; 608, 83.

sicher entwickeln, sodaß „der heilige Geist allmählich in dem Bewußtsein des christlich unterrichteten und christlich geleiteten Kindes sich einheimisch macht, dergestalt, daß das Bewußtsein der Sünde und des Glaubens an den Herrn Christum mit den natürlichen Lebenselementen verwächst" (Vilmar). Anders ist es bei solchen, welche einer sorgsam christlichen Jugenderziehung entbehrt, oder sich derselben entschlagen haben, infolge dessen sie sich in ein leichtfertiges Sündenleben verirrten und aus der Taufgnade fielen. Hier freilich kann die Wiederaneignung derselben zumeist nur mit Kämpfen, oft mit sehr heftigen Kämpfen stattfinden. Die längere oder kürzere Dauer, die Stärke eines solchen Bußkampfes hängt aber teils vom Temperament, teils von der Schwere besonderer Aktualsünden des Menschen ab, teils auch von der göttlichen Gnade selbst. So werden z. B. lebhafte Naturen den Bußprozeß schneller und energischer vollenden, als langsame, zu Schwermut geneigte; bei letzteren wird dann aber auch die Buße um so tiefer und nachhaltiger sein, sodaß ihnen oft fürs ganze Leben Tag und Stunde bewußt bleibt, wo sie zur Bekehrung kamen. Es ist jedoch irrig zu behaupten, daß derjenige nicht wahrhaft bekehrt sein könne, welcher den Zeitpunkt seiner Bekehrung nicht anzugeben vermöge; schon das ist genug, daß der Christ überhaupt zur bewußten Gewißheit von seiner Bekehrung komme. Solche Gewißheit, solches Versiegeltsein durch den heiligen Geist (2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13), darf allerdings nicht fehlen; und sie wird in dem Maße wachsen, als die Bekehrung an Tiefe und Umfang zunimmt, sodaß man rühmen darf: Ich weiß, an welchen ich glaube, und bin gewiß, daß er kann mir meine Beilage bewahren bis an jenen Tag (2. Tim. 1, 12); Ich bin gewiß, daß nichts uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist (Röm. 8, 35—39 u. 16; vergl. Phil. 1, 21; 1. Johs. 3, 14; 1. Petr. 1, 3). —

Wo sich die Buße unter heftigen Seelenstürmen vollzieht, wie z. B. nach schweren Rückfällen, groben Aktualsünden u. dergl., geschieht es nicht selten, daß die Bekehrung schnell und plötzlich zustande kommt, sodaß sich Berufung, Erleuchtung und Buße auf einen kurzen Zeitraum zusammendrängen, oder fast gleichzeitig geschehen. Solche plötzlichen Erweckungen werden aber dann noch zu einer gründlichen Bekehrung fortschreiten müssen und durch das stille, innerliche Wirken des heiligen Geistes vertieft und befestigt werden, wenn sie stand halten sollen. In allen Fällen aber ist die Buße etwas dauerndes; sie soll sich täglich wiederholen, ja das ganze Leben des Christen soll eine stete Buße sein, wie das auch Luther im 1. Satz seiner 95 Thesen hervorgehoben hat, desgleichen in den Schmalk. Artikeln (S. 318, 40): „Diese Buße währet bei den Christen bis in den Tod; denn sie beißet sich mit der übrigen Sünde im Fleisch durchs ganze Leben, wie St. Paulus Röm. 7 zeuget, daß er kämpfe mit dem Gesetz seiner Glieder, und das nicht durch eigene Kräfte, sondern durch die Gabe des heiligen Geistes, welche folget auf die Vergebung der Sünden. Dieselbige Gabe reiniget und feget täglich die übrigen Sünden aus und arbeitet, den Menschen recht rein und heilig zu machen". Und dies eben muß die Frucht der Bekehrung sein: Lebensbesserung (mutatio totius vitae ac morum in melius, Apol. 171, 28) und Sinnesänderung, ein Wandel im neuen Gehorsam, „daß man von Sünden lasse" (Augsb. Konf. XII, 6); „denn wo rechte Buße, Verneuerung des heiligen Geistes ist

im Herzen, da folgen gewiß gute Früchte, gute Werke, und ist nicht möglich, daß ein Mensch sollte sich zu Gott bekehren, rechte Buße thun, herzliche Reue haben, und sollten nicht folgen gute Werke, gute Früchte" (Apol. 191, 34 ff). Solche Früchte sind denn auch das sicherste Kennzeichen einer wahren Bekehrung (Matth. 7, 16—20; 3, 8), und jedenfalls zuverlässiger, als wenn man, wie die Pietisten und Methodisten thun, die Gewißheit der Bekehrung nach dem Empfinden einer besondern Glaubensfreudigkeit und nach der Stärke des vorangegangenen Bußkampfes bemessen will. Ist es doch immer bedenklich, sich auf bloße Gefühle zu verlassen; die sind gar trügerisch und unbeständig, weil den Schwankungen der menschlichen Stimmung unterworfen. Das Gefühl ist oft genug nur geistliche Unwahrheit und Selbstbetrug, der dann zu Selbstgerechtigkeit und geistlichem Hochmut führt. Nicht im Subjekt und im Gefühl des Subjekts muß der Glaube ankern, sondern im Objekt, d. h. in Christo und den von ihm verordneten Gnadenmitteln, nämlich in der Taufe, auf welche wir täglich zurückzugreifen haben, im Worte Gottes, das uns in der Absolution besonders trostvoll nahe gebracht wird, und im heiligen Abendmahl. Je treuer wir diese Gnadenmittel benutzen, desto mehr werden wir der Gnade Gottes und seiner Vergebung gewiß werden. Und solche Gewißheit wird uns nicht bloß begleiten, wenn wir die Süßigkeit des Friedens schmecken und fühlen dürfen, sondern auch dann, wenn dürre Zeiten und schwere Stunden der Anfechtung kommen, wo wir nichts davon empfinden und doch mit dem Psalmisten bekennen sollen: Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil (Ps. 73, 26).

Dogmengeschichtliches. Vergl. § 22 u. 31. Wie wir schon erwähnten, wurde durch Augustins Bemühen der Pelagianismus zwar verworfen, doch lebte er in abgeschwächter Gestalt als Semipelagianismus fort. Dieser erlangte allmählich die unbestrittene Herrschaft in der Kirche und übte auf die ganze kirchliche Lehrentwickelung einen entscheidenden Einfluß aus. Immer mehr entfernte man sich von der schriftmäßigen Lehre; die Kirche aber wurde zu einer päpstlichen Hierarchie, welche das Christenvolk zu knechtischem Gehorsam gegen ihre Ordnungen zu erziehen wußte. Alles Gewicht wurde auf die kirchliche und priesterliche Heilsvermittlung gelegt, und den Sakramenten eine magische Wirksamkeit beigemessen, wie wenn sie schon an sich, ex opere operato, kräftig wären. Dem entsprechend galt auch die Wiedergeburt als eine magische Wiederherstellung des Menschen zur Führung eines von der Kirche geforderten Lebens, und die Bekehrung als die Rückkehr desselben zur Kirche und deren Ordnungen, verbunden mit einer Bußleistung, welche der Priester für schwerere Sünden als satisfactio und medicina dem umkehrenden Sünder auferlegte. Während aber die alte Kirche bei Bußübungen für schwere öffentliche Sünden auch ein öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde forderte, begnügte man sich in späterer Zeit damit, daß der Sünder vor seinem Priester in heimlicher Privatbeichte sein Sündenbekenntnis ablegte. Diese Praxis, welche sich unter dem Einfluß des semipelagianisch-hierarchischen Geistes im Mittelalter immer mehr ausgebildet hatte, suchte dann die Scholastik theologisch zu begründen. Und so rechnete man seit Petrus Lombardus und Thomas Aquinas die Buße zu den Sakramenten, was 1439 vom Konzil zu Florenz sanktioniert wurde. — Das Bußsakrament besteht nach römischer Lehre aus drei Bestandteilen: 1. Die Zerknirschung des Herzens, contritio cordis, — unter Umständen soll auch schon die attritio genügen; 2. das Bekenntnis des Mundes, confessio oris — mit namentlicher Aufzählung der Sünden, bezw. der peccata mortalia; die sog. Ohrenbeichte wurde schon 1215 von der Lateransynode zum Kirchengesetz erhoben; 3. die Genugthuung durch Werke, satisfactio operis, die vom Priester aufzuerlegenden Büßungen und Sündenstrafen. Zu diesen drei Akten kommt dann das Absolutionswort des Priesters, wodurch die Buße zum Sakrament wird; aber ohne die priesterliche Absolution (ein rein richterlicher Akt) ist keine Vergebung der Sünden möglich. Doch wird der Sünder dadurch nur von der ewigen Schuld frei, nicht von den zeitlichen Strafen; die hat er noch selbst abzubüßen, und zwar durch Fasten, Almosen und Gebet, aber auch durch andere gute Werke, welche eben der

Priester zu bestimmen hat. Was so noch an Satisfaktionen auf Erden mangelt, ist im Fegefeuer nachzuholen; es kann aber dafür auch aus dem Schatz der guten Werke Ablaß gegeben werden. — Es liegt auf der Hand, daß hier die Buße ganz und gar veräußerlicht und verflacht wird; ist doch von einer Sinnesänderung so wenig die Rede, wie auch vom Glauben an Christi Person und Werk, wiewohl gerade der Glaube das allerwichtigste Stück der Buße ist; — höchstens läßt man den Glauben als Annahme der priesterlichen Absolution, oder als Akt des Gehorsams gegen die Kirche gelten. Mit Recht nahmen deshalb ernstere Gemüter, wie Wessel, Gerson, Wiclif u. a., an dieser laxen Bußtheorie Anstoß und bekämpften sie; aber vergebens. Die Kirche hielt an den Bestimmungen der Scholastik fest, und das Tridentinum bestätigte sie ausdrücklich (Sess. 14). Dort heißt es (can. 4): „Wenn jemand leugnet, daß zur vollständigen und vollkommenen Vergebung der Sünden drei Handlungen, gleichsam als die Materie des Bußsakraments, im Büßenden erforderlich seien, nämlich die Reue, die Beichte und die Genugthuung, welche man die drei Teile der Buße nennt; oder sagt, es gäbe nur zwei Teile der Buße, nämlich die durch die erkannte Sünde eingejagten Schrecken des Gewissens und der aus dem Evangelium oder der Absolution geschöpfte Glaube, vermöge dessen man sich der Vergebung der Sünden durch Christum versichert hält, der sei verflucht." —

Dieser Irrlehre trat die deutsche Reformation scharf entgegen (Schmalk. Art. 313, 12 ff.); sie führte die Lehre von der Buße und Bekehrung, wie wir oben sahen, auf den biblischen Begriff zurück und forderte statt der Ohrenbeichte die sog. Privatbeichte (Augsb. Konf. XI), die aber leider seit dem 18. Jahrhundert vielfach in Verfall gekommen ist. Über die Stellung Luthers und Melanchthons zur Lehre vom freien Willen und der Gnadenwahl sprachen wir schon früher. Daß Melanchthon in seinen spätern Jahren noch auf semipelagianische und synergistische Abwege geriet und dem menschlichen Willen eine Mitwirkung bei der Bekehrung zuschrieb, war um so bedauerlicher, als sich ihm auch viele seiner Schüler anschlossen und es nun zwischen ihnen, den sog. Philippisten, und den strengen Lutheranern zu einem heftigen Streit kam. Dieser synergistische Streit, in den besonders Pfeffinger und Strigel, sowie Amsdorf, Flacius und Wigand verwickelt waren, wurde 1577 von der Konk.-Form. im II. Art. de libero arbitio geschlichtet (vergl. § 22), und zwar im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Auffassung. — Bei den Reformierten konnte natürlich ein synergistischer Gedanke, wie ihn Melanchthon vertrat, nicht aufkommen, daran hinderte sie ihre Erwählungslehre. Diese Lehre nötigte sie, die Wiedergeburt und Bekehrung durch einen Gnadenzwang, durch eine gewisse Magie des Geistes zustande kommen zu lassen, während sie die Gnadenmittel ihrer heilsaneignenden Kraft entkleideten. — Der Pietismus (vergl. § 33), welcher die Bedeutung der Taufe als das Bad der Wiedergeburt nicht mehr verstand, sah die Wiedergeburt erst in der Bekehrung. Er wollte nur den als einen Bekehrten gelten lassen, welcher einen ernsten Bußkampf durchgemacht habe, und sich des darauf folgenden Gnadendurchbruchs so bewußt sei, daß er den Zeitpunkt seiner neuen Geburt mit Bestimmtheit angeben könne. Er legt eben ein besonderes Gewicht auf das Gefühl, auf das Empfinden des Sündenschmerzes wie auch der Gnadenfreude, und behauptet: nicht durch Wort und Sakrament, sondern durch das Siegel des Gefühls komme der Mensch zur Gewißheit seiner Gotteskindschaft. Hieraus erklärt sich denn auch ihre Geringschätzung der Privatbeichte und Absolution. — Noch viel weiter ging und geht der ihm verwandte Methodismus. Der Methodismus sucht durch treiberisches Eindringen auf Herz und Gewissen, auf Gefühl und Empfindung bis zu den heftigsten Seelenbewegungen die Bekehrung und den Durchbruch des neuen Lebens zu erzwingen und zu beschleunigen. Stürmische Bußpredigten, heftiges anhaltendes Gebetsringen, Angstbank, Revivals, Camp-meetings u. a. Mittel werden angewandt, um den Sünder zu bearbeiten, bis er reumütig zusammenbricht, vom geistlichen Tode erweckt wird und aus dem Bußkampf siegreich hervorgeht, mit einem frohlockenden Empfinden der Heilsgewißheit. Diese Empfindung muß aber so bestimmt hervortreten, daß der Bekehrte genau Zeit und Stunde seiner geistlichen Geburt angeben kann. Daß eine solche stürmische, schablonenmäßige, auf das Gefühl berechnete und propagandistische Bekehrungsweise etwas Ungesundes und Schwärmerisches ist, daß sie eine Geringschätzung der Gnadenmittel und des gottgeordneten Heilsweges in sich schließt, liegt klar zu Tage. — Der Pietismus wurde dann der Bahnbrecher des Rationalismus, in welchem der alte Pelagianismus wieder auflebte. Der Rationalismus vermochte das eigentliche Wesen der Buße gar nicht zu verstehen; er wußte nur von einer Lebensbesserung und von einem sittlichen Streben zu reden. Auch der Neurationalismus Ritschls weiß von wahrer Buße und Bekehrung des Sünders nichts, so wenig wie von der Wiedergeburt im Sinne der heiligen Schrift. „Wer als Gläubiger, sagt Ritschl, nicht mehr nach den natürlichen, d. h. zugleich selbstsüchtigen und weltliebenden Antrieben sich richtet, befindet sich im Stande der Wiedergeburt." Wie aber

die Wiedergeburt zustande kommt, erfahren wir nicht. — Die neuere Theologie ist zumeist synkretistisch und synergistisch gefärbt; um dem Prädestinatianismus zu entgehen, schreibt sie dem natürlichen Menschen ein selbständiges und selbstthätiges Mitwirken bei der Bekehrung zu.

§ 37.

Die unio mystica.

Hat sich der Sünder die durch die Wiedergeburt geschehene Neuschöpfung in der Bekehrung angeeignet, so folgt alsbald von seiten Gottes seine Begnadigung oder Rechtfertigung. Gott spricht ihn von allen Sünden los, erklärt ihn um Christi willen für gerecht, nimmt ihn zu seinem Kinde an und giebt ihm Anteil an allen Heilsschätzen. So ist denn die unmittelbare Wirkung der Rechtfertigung die, daß eine neue Lebenskraft in den Gerechtfertigten einströmt; und diese Lebenskraft ist Christus selbst (Johs. 1, 4; Gal. 2, 20). Der rechtfertigende Glaube eignet sich nicht allein das sühnende Erlösungswerk Christi an, sondern nimmt auch die Person des Erlösers in sich auf und tritt durch den heiligen Geist in die innigste Gemeinschaft mit ihm. Der Christus für uns wird nun auch zum Christus in uns; er lebt und wohnt in den Gläubigen und gewinnt je länger je mehr eine Gestalt in ihnen. Wo aber Christus in ein Herz einzieht, da ist auch der Vater dabei, da wohnt die ganze Dreieinigkeit (Johs. 14, 23; 1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16). Diese geheimnisvolle Einwohnung Christi und des dreieinigen Gottes in den Herzen der Gläubigen, bezeichnet man als unio mystica. Dieselbe fällt der Zeit nach mit der Wiedergeburt zusammen, folgt aber der innern Ordnung nach auf die justificatio. Letzteres hebt auch die Konk.-Form. S. 622, 54 hervor: „Obwohl durch den Glauben in den Auserwählten, so durch Christum gerecht werden und mit Gott versöhnet sind, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist, der die ewige und wesentliche Gerechtigkeit ist, wohnet, (denn alle Christen sind Tempel Gottes des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, welcher sie auch treibet recht zu thun), so ist doch solche Einwohnung (inhabitatio) Gottes nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, davon St. Paulus handelt und sie die Gerechtigkeit Gottes nennt, um welcher willen wir vor Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget auf die vorgehende Gerechtigkeit des Glaubens“.*)

Unio mystica est conjunctio spiritualis Dei trinunius cum homine justificato, qua in hoc velut consecrato templo praesentia speciali, eaque substantiali habitat, et gratioso influxu in eodem operatur,

Diese innere Liebes- und Lebensgemeinschaft der begnadigten Seele mit Christo, welche schon im alttestamentlichen Hohenlied (vergl. auch Ps. 45; Hos. 2, 19 u. a.) sinnbildlich als desponsatio vorgeschattet ist, wird uns

---

*) Dies im Gegensatz zu den Reformierten, welche die unio mystica nicht als Resultat und Folge, sondern mehr als Bedingung der Rechtfertigung ansehen; daher betonen sie denn auch die unio mystiea viel weniger als die Lutherischen.

in vielen neutestamentlichen Schriftstellen bezeugt, und zwar zumeist unter entsprechenden Bildern (z. B. Haus, Wohnung, Tempel, Ehebund, Leib und dessen Glieder, Kleid). Die wichtigsten sind: Kol. 1, 27; 2. Kor. 13, 5; Johs. 17, 21 u. 23 (Christus ist in ihnen); — Gal. 2,20; Röm. 8, 10 (Christus lebt in ihnen); — Eph. 3, 17 (Christus wohnt in ihren Herzen durch den Glauben); — Gal. 4, 19 (Christus hat in ihnen eine Gestalt gewonnen); — Gal. 3, 24; Röm. 13, 14 (sie haben Christum in der Taufe, im Glauben angezogen); — Johs. 6, 56; 14, 20 (Christus ist in ihnen und sie ihn ihm); — 1. Kor. 6, 17 (sie sind Ein Geist mit Christo); — Eph. 2, 5-6 (sie sind samt Christo versetzt in das himmlische Wesen); — Eph. 5, 30—32; 1, 22—23; 1. Kor. 6, 15; Röm. 12, 4—5 (sie sind Glieder am Leibe Christi und unter einander eng verbunden); — Johs. 15, 4—6 (sie sind Reben an Christo, dem Weinstock, vergl. Röm. 11, 17); — Matth. 22 u. 25; 2. Kor. 11, 2, vergl. Hohelied, Hos. 2, 19 (sie sind Christi verlobte Braut); — Eph. 5, 25 ff. (die Vereinigung gleicht einer ehelichen Gemeinschaft); — Johs. 6, 56 (sie sind mit Christo durch den Genuß seines Fleisches und Blutes eng verbunden); — Johs. 14, 23 (mit dem Sohn macht auch der Vater bei ihnen Wohnung); — 1. Johs. 2, 6; 4, 12 u. 16 (sie sind und bleiben in Gott, und Gott in ihnen); — 1. Kor. 3, 16; 6, 19 (sie sind ein Tempel Gottes, eine Wohnung des heiligen Geistes); — 2. Kor. 1. 21; Eph. 1, 13—14 (Gott giebt in ihr Herz den heiligen Geist als Siegel und Pfand seiner Gnade).

Nach diesen u. a. Schriftstellen ist es zweifellos, daß die unio mystica mehr ist als eine bloße Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen (moralische Harmonie); auch mehr als eine bloße Einigung beider Teile in der Liebe (Freundschaftsbund), oder als ein ethisches Band zwischen dem begnadigten Sünder und dem versöhnten Gott; mehr als eine Einwirkung und Mitteilung göttlicher Gnadengaben*), oder als ein bloßes Nahesein des heiligen Geistes (wie das die Socinianer und Arminianer, und auch manche moderne Theologen behaupten). Die unio mystica ist vielmehr eine reale Gemeinschaft des Wiedergebornen mit dem dreieinigen Gott, welcher ihm durch die Vermittelung Christi wesentlich einwohnt. Und diese Verbindung ist eine so enge, als es die uns noch innewohnende Sünde gestattet; sie erstreckt sich sogar auf die menschliche Natur Christi. Wird doch durch den gläubigen Genuß des heiligen Abendmahls die wesenhafte Einwohnung des verklärten Fleisches Christi dem Christen vermittelt, sodaß eine leibhaftige Einwohnung Christi und durch ihn auch der göttlichen Dreieinigkeit stattfindet. So handelt es sich denn hier um eine Einigung der Substanz Gottes mit der Substanz des wiedergebornen Christen (conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia s. Trinitatis et carnis Christi). In dieser Vereinigung gießt Gott die Fülle seiner Gnadengaben auf den Wiedergebornen aus, und von Christo strömen ihm Kräfte des Lebens zu (gratiosa operatio, qua Deus benignissimus in homine renato operatur, influxu speciali et efficaci).

Diese Einwohnung der göttlichen Trinität mit dem Gläubigen ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob die eine Substanz in der andern aufginge

*) Vergl. Konk.-Form. 624, 65. Dort wird die Irrlehre verworfen, „daß nicht Gott, sondern allein die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen".

(unio substantialis) und sich beide zu einer Wesensgemeinschaft vermischten oder vereinigten (unio personalis, wie bei den 2 Naturen Christi), bezw. als ob in dieser Verbindung der Mensch von Gott absorbiert und in einen Gottmenschen transformiert würde, also eine Art von Vergottung erführe (so die schwärmerischen Mystiker Weigel, Schwenkfeldt ꝛc., welche eine unio essentialis et corporalis lehrten). Vielmehr ist die Vereinigung zwischen Gott und Mensch so zu denken, daß das eine Subjekt das andere in sich aufnimmt und sich zugleich dem andern ganz und gar hingiebt, ohne daß beide aufhören, selbständig für sich zu existieren. Sehr zutreffend vergleicht der Apostel das Verhältnis zwischen dem Herrn und seinen Gläubigen, bezw. der gläubigen Gemeinde Eph. 5, 25—32 mit der zwischen Eheleuten bestehenden Liebes- und Lebensgemeinschaft, und nennt es ein großes Geheimnis (μυστήριον μέγα); von da kommt auch der Name unio mystica. —

Diese unio heißt „mystica", — quia stupendum est mysterium, quod Deus immensus et infinitus in corde humano habitat. Als eine **spiritualis** wird sie bezeichnet, quoniam per Spiritum S. gratiose inhabitantem renatos non carnali aut corporali, sed spirituali et supernaturali modo perficitur. — Als **specialis** wird sie bezeichnet zum Unterschied von der unio generalis, d. h. der Einwohnung der allgemeinen Gegenwärtigkeit Gottes in der Schöpfung, wie sie Ap. 17, 28 (in ihm leben, weben und sind wir) erwähnt wird. —

Die **Mittel** (media), durch welche die unio mystica zustande kommt, sind von seiten Gottes das Evangelium, die Taufe und das Abendmahl (Johs. 14. 24; Gal. 3, 24; 1. Kor. 10, 16—17), von seiten des Menschen der Glaube (Eph. 3, 17). Sobald nämlich durch die Taufe das erste geistleibliche Band zwischen Christus und dem Menschen geknüpft ist (Röm. 13, 14), wohnt der dreieinige Gott in dem Getauften. In dem Maße, als nun hernach der bewußte Glaube durch die Predigt des Wortes Gottes erweckt wird und wächst, und der neue Mensch durch die leibgeistige Vereinigung mit Christo im heiligen Abendmahl erstarkt, wird auch die Gemeinschaft zwischen ihm und der heiligen Dreieinigkeit eine immer engere werden. Die mystische Einwohnung Gottes im Menschen kommt eben nicht, wie die Rechtfertigung, durch einen einmaligen, abschließenden Akt zu stande, sondern sie **schreitet mit der Heiligung fort** und hat Grade (2. Petr. 1, 3-5; Eph. 3, 17). Die Wohnung Gottes im Herzen des Christen wird nicht auf einmal vollendet, sondern „allmählich zubereitet durch allerlei geistlich Bauzeug bis zur endlichen Vollendung", sagt Luther (Kirchenpostille, 3. Pr. a. Pfingsttage über Johs. 14, 23—31).

Die Lehre von der unio mystica, welche Gerhard nur anhangsweise bei der comm. idiom. behandelt, wurde von Quenstedt, König, Hollaz ꝛc. zu einem besondern Lehrstück erhoben. Daß die moderne Theologie sie ablehnt, ist erklärlich. **Ritschl** z. B. bezeichnet sie als apokryphisch, als ein „eingebildetes Privatverhältnis zu Gott und Christus", und behauptet, daß sie durch die falsche Mystik und neuplatonische Metaphysik in die lutherische Theologie hereingekommen sei. Nun, das glauben wir gern, daß mit einem deistischen Gott, wie ihn R. lehrt, mit einem Gott, der in ewigen Fernen thront, kein lebendiges Privatverhältnis möglich ist; wir verstehn es auch, wenn R. als Leugner aller Methaphysik des Glaubens, als ein geschworener Feind alles Unmittelbaren, Geheimnisvollen und Mystischen, von einem solch „sentimentalen Verkehr mit Christo als dem Bräutigam" nichts wissen will; soll doch nach seiner Meinung jede Mystik eigentlich „nur im Kloster oder in der Einsiedelei gedeihen" können.

§ 38.

Die Erneuerung und Heiligung.

Die unmittelbare Frucht und Folge der Wiedergeburt einerseits und der Einwohnung Christi andererseits ist die Erneuerung. In der Wiedergeburt hat der Sünder eine Neuschöpfung erfahren, er ist eine neue Kreatur geworden. Damit hat der alte Mensch seine bisherige Alleinherrschaft verloren; er hat den Todesstoß erhalten (Röm. 6, 6), aber vernichtet ist er doch noch nicht, er lebt noch fort. Ist er auch aus dem Centrum des menschlichen Lebens hinausgeworfen, so behauptet er sich doch noch in der Peripherie, und versucht es immer wieder, seine verlorne Macht zurückzugewinnen. Daher denn der Kampf zwischen dem alten und neuen Menschen, zwischen Fleisch und Geist, zwischen Finsternis und Licht (Röm. 7, 18 ff.), ein Kampf und Gegensatz, welcher dem Menschen im unbekehrten Zustande noch gänzlich unbekannt war (Röm. 7, 7 ff.). In diesem Kampf soll sich nun nach Gottes Willen der Christ als den beweisen, der er durch Gottes Gnade ist. Hat er doch als wiedergeborenes Gotteskind die sittliche Aufgabe, und mit der Kraft von oben auch den inneren Drang, die Regungen des alten Adam zu überwinden, sich von allen Sünden zu reinigen und das in ihn gepflanzte neue Leben zur Entfaltung zu bringen und durch einen geheiligten Wandel in Werken des neuen Gehorsams zu bethätigen. Indem er so mit seinem vorigen Sündenleben bricht und sich von der Sünde ab zu Gott wendet, vollzieht sich in ihm eine übernatürliche geistliche Veränderung, eine sittliche Umwandlung*); und diese bezeichnet man als Erneuerung (renovatio, ἀνακαίνωσις) oder Heiligung (sanctificatio, ἁγιασμός), zwei synonyme Begriffe, welche dieselbe Sache von verschiedenen Seiten aus betrachten — (erneuern = das schadhaft Gewordene in seinen früheren guten Zustand zurückbringen; heiligen = etwas vom Gemeinen und Unreinen absondern, und für einen höheren, göttlichen Zweck weihen).

Man vergleiche folgende, hierauf bezügliche Schriftstellen: Jer. 24,7; Hes. 36, 26—27; 18, 31; Ps. 51, 12: Gott giebt ein neues Herz. — Eph. 4, 22—24: Leget von euch ab nach dem vorigen Wandel den alten Menschen rc., erneuert euch aber (ἀνανεοῦσθαι) im Geiste eures Gemütes und ziehet den neuen Menschen an (ἐνδύσασθαι), der nach Gott geschaffen ist rc. — Kol. 3, 9—10: Zieht den alten Menschen mit seinen Werken aus, und zieht den neuen an, der da erneuert wird zu der Erkenntnis (τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν), nach dem Ebenbilde des, der ihn geschaffen hat. — 1. Kor. 5, 7: Feget den alten Sauerteig aus. — Gal. 5, 24: Welche Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden; vgl. 1. Petr. 2, 24; Luk. 14, 33; Matth. 16, 24. — Röm. 12, 2: Verändert euch durch Verneuerung eures Sinnes, daß ihr prüfen möget, welches da sei der gute rc. Gotteswille (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ

*) Auch das Wort „Heiligung" wird in einer zweifachen Bedeutung genommen; im weiteren Sinne bezeichnet es (wie bei der Überschrift zum 3. Artikel) alle die göttlichen Gnadenwirkungen in und am Menschen, durch welche derselbe zur Seligkeit geführt wird. Hier aber handeln wir von der Heiligung im engeren Sinne.

δοκιμάζειν). — Tit. 3, 5: Gott macht uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πν.); vergl. 1. Kor. 6, 11. — 2. Kor. 5, 17: Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur (καινὴ κτίσις); das Alte ist vergangen ꝛc. — Ap. 15, 9: Gott reinigt die Herzen durch den Glauben. — Röm. 8, 2: Das Gesetz des Geistes macht uns frei vom Gesetz der Sünde. — Röm. 13, 14: Ziehet an den Herrn Jesum. — 1. Thess. 4, 3 u. 7: Das ist der Wille Gottes eure Heiligung. — Johs. 17, 17 bittet Christus darum. — Hebr. 12, 14: Jaget nach der Heiligung, ohne welche wird niemand den Herrn sehen. — 2. Kor. 7, 1: Lasset uns fortfahren mit der Heiligung; 1. Petr. 1, 15—22. — Die Heiligung soll sich bethätigen in Werken der Liebe, in Früchten des Geistes: Gal. 5, 6 u. 25; Eph. 5, 9; Phil. 4, 8; Kol. 1, 10; 2. Petr. 1, 5—8; 1. Johs. 4, 19; 5, 1; 1. Kor. 13. Eph. 2, 10: Wir sind sein Werk, geschaffen in Christo zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat (οἷς προητοίμασεν). — Phil. 3, 12 ff.: Hienieden ist die Heiligung noch nicht vollkommen. Hebr. 12, 14: Gal. 6, 7 ff.; 1. Kor. 15, 58; Off. 14, 13: den Werken der Heiligung ist ein Gnadenlohn zugesagt.

Die heilige Schrift faßt den Begriff der Erneuerung und Heiligung bald transitiv, bald intransitiv. Transitiv gefaßt ist sie das Werk Gottes, speziell des heiligen Geistes, wodurch im Wiedergebornen eine neue Kreatur zur Erscheinung gebracht wird (Jer. 24, 7; Hes. 36, 26—27; Ps. 51, 12; Tit. 3, 5; 1. Kor. 6, 11; Ap. 15, 9; Röm. 8, 2; Eph. 2, 20; Johs. 17, 17). In transitivem Sinne ist sie das durch die gratia cooperans s. perficiens gewirkte Leben im Gnadenstande, da der Bekehrte vermöge der von Gott empfangenen Gnadenkräfte an seiner sittlichen Umwandlung und Lebensheiligung selbstthätig mitwirkt (Kol. 3; Eph. 4 u. a.). — Die Mittel, durch welche die Heiligung zustande kommt, sind die Gnadenmittel; unsere Mitwirkung besteht im rechten Gebrauch derselben. Als Hilfsmittel hierbei gebraucht Gott die mancherlei Trübsale.

Renovatio est actus, quo homo ita immutatur, ut intellectus pulsis errorum tenebris illuminetur, voluntas emendetur, appetitus ad prava inclinans coerceatur et membra corporis arma justitiae fiant (Quenstedt).

Es handelt sich also bei der Erneuerung und Heiligung vornehmlich um diese vier Stücke: 1. Der verfinsterte Verstand, welcher von Natur für das Göttliche blind ist, erfährt eine höhere Erleuchtung, sodaß er sich nicht bloß des Unterschiedes zwischen dem alten und neuen Menschen bewußt wird, sondern auch den Gnadenratschluß Gottes, die biblischen Heilswahrheiten, den Gang der Weltgeschichte, des Reiches Gottes u. s. w. jetzt ganz anders versteht, als vordem (Jer. 24, 7; Kol. 3, 10; Röm. 12, 2). 2. Der menschliche Wille, welcher bisher unter die Macht der Sünde geknechtet war, wird von dieser Knechtschaft frei (Joh. 8, 32 u. 36; Röm. 8, 2; 2. Kor. 3, 17); während er sich im unbekehrten Zustande stets gegen Gottes Willen auflehnte, ist er jetzt demselben gehorsam und befindet er sich in Übereinstimmung mit ihm (1. Joh. 4, 19; 5, 31; Joh. 14, 15). Darum ist es ihm auch ein heiliger Ernst, 3. die sündlichen Begierden und Affekte des alten Menschen zu bekämpfen und zu dämpfen und in täglicher Buße zu überwinden (2. Kor. 4, 16; Gal. 5, 24), dagegen aber 4. alle

Gaben und Kräfte Leibes und der Seelen in den Dienst Gottes zu stellen, in dankbarer Liebe dem Herrn anzuhangen und seinen Glauben in Werken und Früchten der Heiligung zu beweisen (1. Petri 1, 15 ff.; Gal. 5 u. a.).

Die Heiligung (im engern Sinne) ist der Inbegriff derjenigen göttlichen Gnadenwirkungen in einem wiedergebornen und durch den Glauben gerechtfertigten Menschen, kraft deren ein solcher je mehr und mehr den alten Menschen nach Verstand und Willen ablegt und den neuen Menschen anzieht, indem er sich in täglicher Erneuerung von allem ungöttlichen Wesen und den weltlichen Lüsten reinigt, und den Vorschriften des göttlichen Wortes gemäß züchtig, gerecht und gottselig lebt in dieser Welt.

So umfaßt denn die Erneuerung und Heiligung zweierlei: einerseits ist sie ein lebenslang fortschreitender Reinigungsprozeß, andererseits ist sie der Wandel im neuen Gehorsam, aus welchem die sog. guten Werke fließen. In dem Maße, als der Wiedergeborne die Macht des Fleisches überwindet, wird in ihm das göttliche Ebenbild erneuert (Kol. 3, 10) und die reale Freiheit wiederhergestellt werden (2. Kor. 3, 17). Da jedoch selbst der bekehrte Christ lebenslang ein armer Sünder bleibt, kann das Heiligungswerk in diesem Leben niemals zum Abschluß gelangen, vielmehr wird es stets unvollkommen bleiben*), und nur allmählich fortschreiten, unter Fallen und Aufstehen (Röm. 7, 18 ff.; Gal. 5, 17; Jak. 3, 2; 1. Joh. 1, 8; Phil. 3, 12; 2. Kor. 4, 16; Eph. 4, 15; 1. Theff. 4, 1). Zu einer vollkommenen Sündlosigkeit wird es hienieden nie kommen; diese besitzen nur die vollendeten Gerechten**) im Himmel. (Röm. 8, 29; Eph. 4, 13; Phil. 3, 14). Hier auf Erden ist die sanctitas eine inchoata et imperfecta, dort wird sie eine consummata sein; daran haben wir unverbrüchlich festzuhalten. Wir lehnen deshalb die schriftwidrige Lehre der römischen Kirche und der zahlreichen donatischen Sekten ab, welche behaupten, daß schon in diesem Leben eine vollkommene Heiligkeit möglich sei.

Die katholische Kirche, welche an die Stelle des Evangeliums das Gesetz, und an die Stelle der göttlichen Gnade das menschliche Verdienst setzt, behauptet Trident. Sess. VI c. 11, 18 u. 20), der Gerechtfertigte könne vermöge der gratia infusa Gottes Gebote vollkommen erfüllen***), ja er könne sogar noch mehr thun, als Gott zum Seligwerden fordere. Sie unterscheiden nämlich zwischen Geboten Gottes (praecepta Dei), zu deren Befolgung alle verpflichtet sind, und evangelischen Ratschlägen (consilia evangelica), deren Befolgung jedem freisteht. Wer die letzteren erfüllt, thut ein überverdienstliches Werk (opus supererogatorium); er erreicht dadurch einen besonderen Grad von Vollkommenheit und hat deshalb auch einen höheren Lohn zu erwarten. Solche überverdienstlichen Werke kommen aber auch andern zu gute. Sie fließen — samt dem überschüssigen Verdienst Christi — einem Schatz zu, aus welchem die Kirche (Papst)

*) Vergl. Konk.-Form. 614, 23; 641, 7; 644, 21.
**) Konk.-Form. 577, 14; Gr. Kat. 458, 57.
***) Apol. 113, 25; Konk.-Form. 525, 12; 607, 79.

Ablaß der zeitlichen Strafen, welche der Mensch hier oder im Fegefeuer abzubüßen hat, erteilt. Unter den vielen consilia, deren man zwölf zählt, sind aber die allerwichtigsten die drei Mönchsgelübde, da man durch deren Erfüllung eine höhere Sittlichkeit erlangt*). Und so sieht denn Rom das Mönchtum als einen Stand sittlicher Vollkommenheit an (status perfectionis), unterscheidet also zweierlei Arten von Christen. — Eine ähnliche Vollkommenheitsdoktrin vertreten auch verschiedene Sekten, so besonders die Methodisten, Baptisten, Quäker, Perfektionisten u. a., welche eine Gemeinde von Heiligen darstellen wollen und eine Vollkommenheit bis zur Sündlosigkeit erstreben**). Wir werden hierüber noch ausführlich am Schluß des folgenden § reden.

Frucht und Kennzeichen der Heiligung sind die **guten Werke** oder der neue Gehorsam. Deshalb behandeln denn auch die lutherischen Bekenntnisschriften die Heiligung unter dem Titel „nova obedientia" und „bona opera"; vergl. A.-Konf. VI und XX, Apol. XX, Konk.-Form. IV. — Unter guten Werken sind diejenigen Handlungen zu verstehen, sowohl äußere Handlungen als auch innere Regungen und Vorgänge im Herzen***), welche der Wiedergeborne in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen vollbringt. Also nicht deshalb heißen sie so, weil sie an sich gut und vollkommen wären†), sondern weil sie von einem im Glauben gerechtfertigten und mit neuer Liebe und göttlicher Kraft erfüllten Herzen ausgehen††). Vom heiligen Geist gewirkt, geschehen sie lediglich nach der Richtschnur des göttlichen Gesetzes, Gott zu Lob und Ehren und dem Nächsten zum Dienst, — nicht aber, wie bei den Römischen†††), in eigner Andacht und nach den Geboten der Kirche (Kol. 2, 16—23; 1. Tim. 4, 1—5). Mögen auch die Handlungen der Unwiedergebornen äußerlich angesehen dem göttlichen Gesetz entsprechen, so können sie doch nicht als gute Werke gelten; denn was nicht aus dem Glauben geht, ist Sünde (Röm. 14, 23*†). Gute Werke müssen**†) von den Wiedergebornen vollbracht werden (Tit. 3, 8; Eph. 2, 10; 5, 9; Gal. 5, 22; Jak. 2, 17; Matth. 5, 16; 2. Petr. 1, 5ff.), nicht weil man dadurch die Seligkeit sich verdienen könnte (Jes. 64, 6;

---

*) Vergl. A. Konf. XX; XXVI, 8; XXVII, 13ff., 44ff.; Apol. 88; 147; 169, 14; 275, 24f.

**) Vergl. A. Konf. XII, 8, lat. Text; Konk.-Form. 729, 33. — Die Perfektionisten unterscheiden zwei Bekehrungen; durch die 1. soll der Mensch nur erst ein Jünger Jesu werden, welcher noch ein Knecht der Sünde sein kann; durch die 2. aber soll er aus dem Stande der Jüngerschaft in den der Kindschaft gelangen und nun eine vollkommene und bleibende Sündlosigkeit besitzen, sodaß ein Rückfall unmöglich ist. — Eine ähnliche Irrlehre vertritt auch der bekannte Methodist Pearsall Smith, welcher 1875 Deutschland predigend durchzog. Derselbe lehrt mit andern amerikanischen Sektenleuten eine doppelte Wiedergeburt; die 1. soll bei der Bekehrung stattfinden, die 2. beim Eintritt der Heiligung, welche man als einen momentanen Akt von durchgreifender Wirkung ansieht, als einen notwendigen Durchgangspunkt zu einem „höheren Leben" (high life). Dadurch soll der Mensch von aller Sünde völlig frei werden, sodaß für ihn fortan die 5. Bitte des Vater Unser überflüssig wird.

***) Apol. 111, 15.

†) Apol. 115, 39f.; 117, 45f.; 121, 83; Konk.-Form. 525, 12.

††) A. Konf. VI., XX., 29ff.; Apol. 95, 45f.; 109, 4f.; 149, 251; Konk.-Form. 617, 32; 226, 8.

†††) Konk.-Form. 625, 7; 644, 20.

*†) In diesem Sinne sagt Augustin: Paganorum virtutes sunt splendita vitia; vergl. Apol. 218, 70f.; Konk.-Form. 626, 8.

**†) A. Konf. XX; Apol. 120, 68—74; 220; Konk.-Form. 532, 8f.

Luk. 17, 10; Hebr. 12, 1)*), sondern weil sie die Frucht des Glaubens sind und der thatsächliche Beweis des Gehorsams gegen Gottes Gebot und Willen**). Denn so gewiß ein guter Baum gute Früchte bringt, muß auch der Glaube sich in Werken der Liebe und des neuen Gehorsams beweisen***). Und dazu eben will das göttliche Gesetz Anleitung geben. Ist es doch nicht bloß den Gottlosen gegeben (Antinomismus), sondern auch den Gläubigen: den Gottlosen, daß sie dadurch erschreckt werden, daß sie ihre Sünde und Gottes Zorn über die Sünde erkennen, und so verursacht werden, Vergebung der Sünden und Trost wider Gottes Zorn und den ewigen Tod bei Christo, dem Sünderheiland zu suchen. „Darnach brauchet (sagt die Konk.-Form.) der heilige Geist das Gesetz dazu, daß er aus demselben die Wiedergebornen lehret und in den 10 Geboten ihnen zeiget und weiset, welches da sei der wohlgefällige Wille Gottes (Röm. 12), in welchen guten Werken sie wandeln sollen, die Gott zuvor bereitet hat (Eph. 2); vermahnet sie dazu, und da sie in dem von wegen des Fleisches faul, nachlässig und widerspänstig sind, strafet er sie darum durchs Gesetz, also daß er beide Ämter zusammenführet: er tötet und machet lebendig, er führet in die Hölle und führet wieder heraus, welches Amt ist nicht allein trösten, sondern auch strafen" †).

So ist denn für den Wiedergebornen das Gesetz noch immer ein Spiegel, und vor allem eine Regel und Richtschnur des neuen Lebens (usus legis didacticus), ein freundlicher Führer auf dem Wege der Heiligung, welcher vor Sicherheit und Rückfall warnt, zu steter Selbstprüfung mahnt und auf den unwandelbaren Willen Gottes hinweist, „nach welchem sich die Menschen in ihrem Leben verhalten sollen" (Ps. 119, 105; Tit. 2, 11 ff.). Auch den Gläubigen hängt der alte Adam lebenslang an, darum sie denn „nimmer ohne Gesetz, und gleichwohl nicht unter, sondern im Gesetz sind, im Gesetz des Herrn leben und wandeln, und doch aus Trieb des Gesetzes nichts thun (unde fit, ut nunquam quidem sine lege, et tamen non sub lege, sed in lege sint, secundum legem Domini vivant et ambulent, et tamen bona opera non ex coactione legis faciant). Soviel aber den alten Adam belanget, der ihnen noch anhanget, muß derselbige nicht allein mit Gesetz, sondern auch mit Plagen getrieben werden (non modo lege, verum etiam poenis urgendus et coercendus est)". Solche Lehre des Gesetzes in und bei den Werken der Gläubigen ist deshalb nötig, damit die Gläubigen nicht einen „selbsterwählten Gottesdienst ohne Gottes Wort und Befehl anrichten", sich auch nicht einbilden, als sei ihr „Werk und Leben ganz rein und vollkommen"; das soll ihnen der Spiegel des Gesetzes zeigen. „Wie aber und warum die guten Werke der Gläubigen, ob sie gleich in diesem Leben von wegen der Sünde im Fleisch unvollkommen und unrein sein, dennoch Gott angenehm und wohlgefällig sind, solches lehret nicht das Gesetz, welches einen ganz vollkommnen, reinen Gehorsam, wo er Gott gefallen soll, erfordert. Sondern das Evangelium lehret, daß unsere geistlichen Opfer Gott an-

*) A. Konf. XX, XXVI, XXVII; Apol. 116, 41 f.; Konf.-Form. 525, 12; 607, 79.
**) Konk.-Form. 642, 11 ff.; 643, 18—20.
***) Apol. 120, 68, deutsch; Konk.-Form. 531, 6 ff; 626, 10 ff.
†) Konk.-Form. 642, 11 ff. Vergleiche die Abschnitte V: De lege et evangelio und besonders VI: De tertio usu legis. Im Abschnitt V wird der sog. Antinomismus bekämpft, vergl. 636, 15 ff.; 645, 26. —

genehm sind durch den Glauben um Christus willen. Solchergestalt sind die Christen nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnaden, weil die Person von dem Fluch und Verdammnis des Gesetzes durch den Glauben an Christum gefreiet, und weil ihre guten Werke, ob sie gleich noch unvollkommen und unrein, durch Christum Gott angenehm sein, weil sie auch nicht aus Zwang des Gesetzes, sondern aus Verneuerung des heiligen Geistes von Herzen, willig und ungezwungen thun, was Gott gefällig ist*)".

So werden denn die guten Werke von den Wiedergebornen nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Lohnsucht verrichtet, auch nicht aus äußerm Zwang**), der die christliche Freiheit vernichten würde; vielmehr geschehen sie mit innerer Lust und aus eignem Antriebe***). Denn da der Wiedergeborne vom Geist Christi getrieben wird†) und der eigne Wille jetzt mit dem göttlichen zusammenfällt, sind seine guten Werke das Resultat des eignen Wollens. Und ob ihm auch ein Gnadenlohn††) für dieselben verheißen ist (1. Tim. 4, 8; Luk. 6, 23; Matth. 25, 34), leitet ihn doch nicht die Lohnsucht dabei, sondern es ist das von Gott ihm eingepflanzte neue Leben, welches sich in Werken des neuen Gehorsams beweist. Ist doch der Glaube ohne Werke tot (Jak. 2, 26). Es war deshalb eine große Verirrung, wenn sich N. Amsdorf im sog. majoristischen Streit (1559) zu der Behauptung hinreißen ließ, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien; vergl. § 33.

Dogmengeschichtliches. Daß man schon in der alten Kirche dahin neigte, Rechtfertigung und Heiligung zu vermengen und eine gesetzliche Richtung einzuschlagen, indem man neben dem Glauben auch noch verdienstliche gute Werke forderte, wurde bereits erwähnt. Diese gesetzliche Richtung erreichte im Mittelalter ihren Höhepunkt, und bis heute hält die katholische Kirche dieselben fest und behauptet, daß der Mensch nur auf dem Wege der Heiligung zur Rechtfertigung gelangen könne. Erst der Reformation gelang es, das Verhältnis der Rechtfertigung zur Heiligung auf Grund der Schrift richtig zu bestimmen. Hierbei hatte sie aber nicht bloß gegen die Geistlichkeit Roms zu kämpfen, sondern auch gegen Lehrabweichungen, welche im eignen Lager hervorgetreten waren und den sog. antinomistischen, majoristischen und osiandristischen Streit veranlaßte.

Im antinomistischen Streit (1537—40) handelte es sich nämlich um die Bedeutung des Gesetzes für Christen; nach Agricola sollte es für den Christen gar keine Bedeutung mehr haben, das Gesetz gehöre aufs Rathaus und nicht in die Kirche, behauptete er. Im majoristischen Streit (1551—62) disputierte man über die Notwendigkeit der guten Werke, welche Major synergistisch als zur Seligkeit notwendig erklärte, Amsdorf hingegen für schädlich. Im osiandristischen Streit (1549—67) wurde über das Wesen der Rechtfertigung und deren Verhältnis zur Heiligung gestritten. Osiander, welcher die Rechtfertigung als Gerechtmachung faßte, konfundierte Rechtfertigung und Heiligung. Die Konkordienformel wies überzeugend nach, daß die Lehren Agricolas, Amsdorfs und Osianders schriftwidrig seien; vielmehr habe das Gesetz auch für den bekehrten Christen seine Bedeutung (S. 538, 8; 635, 15; 645, 26; 636, 17.) Desgleichen seien als Frucht der Heiligung gute Werke zu fordern (531, 2 ff.; 532, 10; 533, 16; 624, 1 f.; 628, 16; 632, 37), und dürfe die Rechtfertigung mit der Heiligung in keiner Weise vermengt werden (527 ff.; 529, 15 ff.; 613, 18 f., 28; 615, 28; 617, 32 ff.; 619, 41.) Der Unterschied zwischen beiden ist eben der, daß die Rechtfertigung eine That Gottes für den Menschen ist, die Heiligung eine That Gottes im Menschen, welche der Rechtfertigung nicht vorangeht, sondern ihr folgt (615, 28; 619, 41.) In keiner Weise ist die Rechtfertigung als eine sittliche Veränderung des Sünders aufzufassen sondern als eine Veränderung seines religiösen Verhältnisses zu Gott, oder vielmehr Gottes zum Menschen; ist sie doch ein

---

*) Konk.-Form. 643, 18—24.
**) Konk.-Form. 532, 10; 643, 17 ff.
***) Konk.-Form. 352, 11 ff.; 537, 6.
†) Konk.-Form. 643, 18 ff.
††) Apol. 120, 73; 146, 235 ff.

göttliches Gnadenurteil, durch welches Gott den an und für sich ungerechten Menschen für gerecht erklärt, und zwar lediglich um des ihm zugerechneten Verdienstes Christi willen. Dagegen ist die Heiligung eine sittliche Umwandlung des Menschen, welche infolge seiner Rechtfertigung eintritt und sich nun auch in Entfaltung der durch die Rechtfertigung gegebenen sittlichen Kraft kund giebt, also in Werken des neuen Gehorsams. In der Rechtfertigung thut alles die göttliche Gnade, in der Heiligung aber tritt das eigne Streben und Thun des Gerechtfertigten zu Tage.

§ 39.

Die Erhaltung*).

Das neue Glaubensleben der Wiedergebornen ist bis ans Ende von mächtigen Feinden bedroht: vom Teufel (1. Petr. 5, 8—9), von der Welt (1. Johs. 2, 15—17) und vom eignen Fleisch. Auch in den Gotteskindern wohnt noch die böse Lust und reizt sie täglich, des Teufels Wille zu thun und den Lockungen der Welt und ihrem bösen Beispiel zu folgen (Jak. 1, 14; Gal. 5, 17). Diesen Feinden würde der Christ gewißlich unterliegen, wenn er den Kampf mit ihnen aus eigner Kraft zu führen hätte. Aber hier kommt ihm Gottes Schutz und Beistand zu Hülfe. Nur des heiligen Geistes Gnadenwerk ist es, daß der Gläubige vor Abfall bewahrt bleibt und im rechten Glauben bis ans Ende beharrt; vergl. Johs. 17, 11 (*τηρεῖν*); 1. Petr. 1, 5 (*φρουρεῖν*); 1. Kor. 1, 8; Johs. 10, 27—28; 2. Kor. 1, 21 (*βεβαιοῦν*); 1. Petr. 5, 10; 2. Tim. 1, 12—14 (*φυλάττειν*); 2. Thes. 3, 3 (*στηρίζειν καὶ φυλάττειν*). In diesem Heiligungskampf nimmt der inwendige Mensch immer mehr zu und erstarkt (Eph. 3, 16—17); und der Gnadenstand wird so befestigt (2. Petr. 1, 10; Hebr. 13, 9; 3, 14, 1. Kor. 15, 58; Eph. 4, 13), daß der Christ seiner Seligkeit schon hier vollkommen gewiß wird (Röm. 8, 38—39; 2. Kor. 1, 21—22; Eph. 1, 13; 4, 30.) Das Endziel der Bewahrung ist das ewige Leben (Matth. 10, 22; Off. 2, 10).

Die Erhaltung im Glauben ist diejenige Thätigkeit des heiligen Geistes, wodurch er uns vor Abfall bewahrt und uns diejenige Unterstützung zuteil werden läßt, welche zum Beharren, zum Befestigen und zum Fortschreiten im rechten Glauben uns nötig ist.

Conservatio est actus gratiae, quo Spiritus s. habitans in hominibus justificatis et renovatis, hos adversus diaboli, mundi et carnis tentationes, quibus ad peccatum et apostasiam a Deo sollicitantur, supernaturalibus viribus praemunit, fidemque ipsorum et vitae sanctitatem confirmat et auget, ne e statu gratiae excidant, sed in eodem perseverent et aeternum salventur. (Hollaz).

Auch bei seiner erhaltenden Thätigkeit bedient sich der heilige Geist als Mittel des Wortes und Sakramentes. Gebraucht der Christ dieselben gewissenhaft, so empfängt er daraus Kraft und Freudigkeit, sich am Kampf wider seine Seelenfeinde zu beteiligen und ihren Lockungen mit Wachen und Beten zu widerstehen (1. Kor. 16, 13; 2. Tim. 2, 3; Matth. 26, 41). Nimmt er aber der Gnadenmittel nicht mit Ernst wahr, so wird er am

*) Vergleiche Luthers kleinen Katechismus, 3. Hauptstück; 3. und 6. Bitte; Konf.-Form. 592, 16; 708, 17, 20 und 23. —

Glauben Schiffbruch leiden und durch eigne Schuld des Gnadenstandes verlustig werden. (Luk. 8, 6 und 13; 2. Petr. 2, 20; 1. Tim. 1, 19; Hebr. 6, 4 f.; Off. 2, 4—5).

§ 40.

Exkurs, betreffend die christliche Vollkommenheit.

In enger Beziehung zur Heiligung und Erhaltung steht die christliche Vollkommenheit (perfectio, τελειότης). Vollkommenheit ist zunächst eine Eigenschaftsbestimmung von rein formaler Natur. Eine Person oder Sache ist vollkommen, wenn sie so beschaffen ist, daß sie ihrer Bestimmung völlig entspricht und an ihr nichts Wesentliches fehlt. Dies auf das christlich-religiöse Gebiet übertragen, dürfen wir sagen:

Ein Christ ist vollkommen, wenn er das ist, was er nach Gottes Bestimmung sein soll, also den vollen Begriff eines Gotteskindes verwirklicht..

Das letzte und höchste Ziel (τέλος), was nach Gottes Willen der Christ einmal erreichen soll, ist die ewige Seligkeit (1. Petr. 1, 9—10). Daß die Seligen droben in absolutem Sinne vollkommen sind, steht außer Zweifel. Wird doch im Himmel alle Sünde und alle aus ihr fließende Unvollkommenheit des irdischen Lebens, alles Stückwerk der Erkenntnis rc. beseitigt sein und dem Vollkommenen (τὸ τέλειον, 1. Kor. 13, 10 u. 12) Platz machen. In den Himmel wird nichts Unreines eingehen; dort werden nur die Geister der vollendeten Gerechten wohnen (τῶν δικαίων τετελειωμένων πνεύματα, Hebr. 12, 23).

Nun redet aber die neutestamentliche Schrift wiederholt von einer Vollkommenheit, die bei dem Christen schon in diesem Leben vorhanden sein soll, die sie voraussetzt, die sie fordert; und zwar gebraucht sie hierfür fast ausnahmslos die Ausdrücke τέλειος, τελειότης und τελειοῦν.

So bezeichnet 1. Kor. 2, 6 die als vollkommen, welchen das Wort vom Kreuz göttliche Wahrheit ist, — im Gegensatz zu den Weltkindern, denen es als Thorheit erscheint. Phil. 3, 15 werden die als vollkommen bezeichnet, welche in demütiger Selbstschätzung bekennen, daß sie noch nicht das ihnen vorgesteckte Ziel erreicht haben, aber demselben nachjagen. Nach Kol. 2, 10 sind die Gläubigen vollkommen in Christo (πεπληρωμένοι = erfüllt von der Lebensgemeinschaft mit ihm). Hebr. 5, 14 (vergl. 6, 1) erklärt die für vollkommen, welche das Hohenpriestertum Christi richtig aufgefaßt haben; sie sind in der Heilserkenntnis gereift (Eph. 4, 13 f.), sodaß man ihnen das Verständnis für schwerere Lehrfragen (starke Speise) zutrauen darf. Matth. 5, 48 fordert der Herr anläßlich des Gebots der Feindesliebe: Ihr sollt vollkommen sein, wie*)

---

*) Das Wörtlein „gleichwie" (ὥσπερ) — sagt Starke — zeigt an, daß wir uns Gott nach allen seinen Vollkommenheiten zum Muster vorstellen sollen, ihm im Geist und in der Wahrheit nachzufolgen; nicht aber, daß eine vollkommene Gleichheit von uns erfordert würde. Denn Gottes Eigenschaften sind unendlich, unsere Tugenden aber sind endliche Eigenschaften, und gegen Gott zu rechnen ein bloßer Schatten. — Gewiß, Gott besitzt alle Vollkommenheiten im vollkommensten Grade. Dies gilt aber auch vom Sohne. Wenn darum im Hebräerbrief (2, 9—10: 5, 8—9) mehrfach von Christo der Ausdruck „vollkommen gemacht", „vollendet" (τελειοῦσθαι) gebraucht wird, so soll damit keineswegs

euer Vater im Himmel vollkommen ist (vergl. Röm. 12, 2). Matth. 19, 21 ff. antwortet er dem reichen Jüngling: Willst du vollkommen sein, so verkaufe, was du hast und gieb es den Armen ꝛc., und komm und folge mir nach. Und Johs. 17, 21—23 bittet er für die, welche der Vater ihm gegeben hat und an ihn glauben, daß sie durch die Lebensgemeinschaft mit ihm und dem Vater zur Einheit vollendet seien (τετελειωμένοι εἰς ἕν). 1. Kor. 14, 20 ermahnt der Apostel seine Gemeinde: Seid an Verständnis nicht unmündige Kinder, sondern vollkommen und gereift. Eph. 4, 13 bezeichnet Paulus die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis Christi als die Stufe eines vollkommenen Mannes. Ebenso bezeichnet er es Kol. 1, 28 als das Ziel seines Wirkens, jedermann als vollkommen in Christo hinzustellen. Kol. 3, 14 mahnt er seine Gemeinde, daß sie sich üben solle in der Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit. Nach Kol. 4, 12 kämpft Epaphras im Gebet, daß die Kolosser als vollkommen dastehen. Jak. 1, 4 erinnert daran, daß die Geduld es zum vollkommenen Werk bringen soll, damit man sich in den mannigfachen Versuchungen als vollkommen erweise. Nach Jak. 2, 22 ist der Glaube aus den Werken vollendet worden. Und nach Jak. 3, 2 gilt der als ein vollkommener Mann, welcher in keinem Worte fehlt.

Aus den hier erwähnten Schriftstellen geht deutlich hervor, daß eine gewisse Vollkommenheit schon in diesem Leben erreichbar ist. Welches ist diese? Jedenfalls nicht eine solche, die ausschließlich auf dem Gebiet des Sittlichen liegt. Sittlich vollkommen würde nur der sein, welcher alle Eigenschaften hätte, die das göttliche Sittengesetz fordert, — welcher alle Gebote vollkommen erfüllte (Röm. 10, 5), also ohne Sünde wäre. Da dies jedoch bei keinem Menschen der Fall ist, so kann durch des Gesetzes Werk niemand vor Gott gerecht werden (Gal. 3, 10 ff.) und als vollkommen gelten. Nur aus Gnaden allein wird der Mensch gerecht und selig. Die Bedingung aber, unter welcher wir allein der sündenvergebenden, gerechtmachenden Gottesgnade teilhaftig werden können, ist der Glaube, der sich Christi Verdienst schenken läßt, — wie geschrieben steht: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Wer an Christum glaubt, gilt trotz der ihm noch anhaftenden Sünde vor Gott um Christi willen für gerecht (Röm. 10, 4), und somit auch für vollkommen (Kol. 1, 28). Es giebt eben für dieses Leben kein höheres Ziel des christlichen Strebens, als das gläubige Ergreifen der in Christo uns dargebotenen Gnade, als die gläubige Hingabe an den Sohn Gottes, unsern Mittler und Heiland. — So haben wir denn die christliche Vollkommenheit nicht als eine eigene, selbst erworbene, sondern als eine uns zugerechnete anzusehen; wir dürfen sie also zunächst **nicht auf dem Gebiet des Sittlichen suchen, sondern auf dem des rechtfertigenden Glaubens. Die christliche Vollkommenheit ist eben die im Glauben angeeignete Vollkommenheit Christi.**

---

gesagt werden, als ob er jemals unvollkommen gewesen und erst durch sein Todesleiden vollkommen geworden wäre; sondern daß er durch seinen Opfertod unser Erlösungswerk zu Ende geführt und vollkommen das geleistet hat (Johs. 19, 30: τετέλεσται), was das Alte Testament nicht zuwege gebracht hatte (Hebr. 9, 9; 7, 19; 10, 1). Christus hat durch seinen Opfertod Gottes Heilswillen abschließend erfüllt, und hat dadurch die vor Gott vollkommen gemacht, welche sich im Glauben seinem heiligenden Willen unterstellen (10, 14); im Glauben an Christus haben sie Vergebung der Sünden, und damit alles, um vor Gott zu bestehen.

Dem widerspricht Matth. 19, 21 ff. ganz und gar nicht. Dort giebt der Herr einem reichen Jüngling auf dessen Frage: Was fehlt mir noch? die Antwort: „Willst du vollkommen (τέλειος) sein, d. h. ein solcher, dem nichts mehr zum Seligwerden fehlt, so gehe hin und verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach". Ohne Zweifel ist das letztere die Hauptforderung des Herrn (vergl. Apol. S. 281, 49; 216, 61). Nicht die freiwillige Armut an sich würde den Jüngling vollkommen gemacht haben, sondern nur die Nachfolge Christi. Daß damit aber nicht eine bloß äußerliche Nachahmung des sittlichen Vorbilds Christi gemeint sein kann, ist unzweifelhaft. Gerade dieser Versuch, Christi Vorbild nachzuahmen, würde in ihm das Bewußtsein des Abstandes von dem sittlichen Ideal noch mehr vertieft, und die Antwort: „Das habe ich alles gehalten" kaum mehr erlaubt haben. Nur der gläubige Anschluß an den Herrn, und die durch den Glauben gewonnene innere Lebensgemeinschaft mit dem Herrn konnte den Jüngling zum Ziel führen. Und das eben war allein möglich, wenn der Jüngling seine reiche Lebensstellung Christo zum Opfer gebracht hätte und dauernd in die Gemeinschaft mit dem Herrn getreten wäre. Die christliche Vollkommenheit besteht eben in der Nachfolge Christi, in der vollen Glaubenshingabe an den Herrn, — was allerdings nicht ohne ein bestimmtes sittliches Verhalten möglich ist. Aber ihr Wesen hat sie nicht hierin, sondern in der durch den Glauben vermittelten Aneignung des Verdienstes Christi und seiner Vollkommenheit.

Diese Auffassung finden wir auch Phil. 3, 12—14 ausgesprochen, wo Paulus sagt: „Nicht, daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach" ꝛc. Zum rechten Verständnis dieser Worte ist der Zusammenhang wohl zu beachten, und zwar besonders Vers 9, wo der Apostel betont, daß er nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben an Christum gerecht geworden sei, und dadurch reichlich entschädigt sei für den Verzicht auf alle bisherigen Vorteile und Vorzüge. Aber mit dieser vor Gott erlangten Rechtfertigung hat er noch lange nicht das Ziel seiner himmlischen Berufung erreicht, ist noch lange nicht vollkommen, weder sittlich noch intellektuell vollkommen (τετελείωμαι), das wird er erst im Himmel sein. Doch in der Kraft der erlangten Rechtfertigung jagt er dem himmlischen Kleinod nach, sucht das ihm geschenkte Heilsgut immer fester zu ergreifen, nachdem er von Christi Gnadenhand ergriffen worden ist, — und seinen Glauben auch in der Heiligung zu bethätigen. Das erfordert freilich viel Selbstverleugnung und Kampf, involviert also auch eine sittliche Leistung, die aber lediglich als Frucht aus seinem Glaubensverhältnis zum Herrn fließt. Und eben in dieser seiner Glaubensgemeinschaft mit dem Herrn findet Paulus seine Vollkommenheit, jedoch so, daß sie stets das Bewußtsein der sittlichen Unvollkommenheit zur Voraussetzung hat. Und wie es bei ihm war, soll es nach seinem Wunsche auch bei andern sein. Darum mahnt er Vers 15 alle die, welche zur christlichen Reife gelangt sind, daß sie von sich selbst ebenso demütig denken, wie er, und im Trachten nach Vollkommenheit ihm nachfolgen mögen (Vers 17; vergl. Apost. 26, 29).

Aus dem Gesagten erhellt, daß vom Begriff der christlichen Vollkommenheit das sittliche Verhalten nicht getrennt werden

kann. Die gläubige Hingabe an den Herrn wird notwendig auch unser Verhältnis zur Welt 2c. in entscheidender Weise beeinflussen und unserm Willen eine ganz neue Richtung geben. Denn wo die Sünde vergeben ist, da ist auch die Macht der Sünde gebrochen (Röm. 6), da ist man eine neue Kreatur geworden (2. Kor. 5, 17). Gerecht geworden durch den Glauben, und eins geworden mit dem Willen des Herrn (Johs. 17, 21), hat der Sünder die verlorne Kindschaft und Gottesgemeinschaft wiedergewonnen. Und aus dieser Lebensgemeinschaft mit dem Herrn (Gal. 2, 20) schöpft der Gläubige die Kraft, dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit nachzustreben. Es ist ihm ein heiliger Ernst, die ihm noch anhaftenden Unvollkommenheiten zu bekämpfen, der Sünde abzusterben und nur Gott zu leben, all sein Thun nach Gottes Willen und nach Christi Vorbild zu regeln (1. Petr. 2, 11; Röm. 8, 29), seinen Glauben in Werken des neuen Gehorsams zu bethätigen und das empfangene Heilsgut im Kampf wider die Sündenmächte treu zu bewahren. Und so wird er dann immer vollkommener werden in der Liebe zu Gott und zu den Brüdern (Kol. 3, 14; 1. Johs. 4, 12 u. 18), ja auch zu seinen Feinden (Matth. 5, 45 ff.), in der Bewahrung der brüderlichen Einigkeit, im Gehorsam gegen Gottes Willen, in der Bekenntnistreue, in der Selbstverleugnung, in der Geduld (Jak. 1, 4), in der Selbstzucht und Beherrschung der Zunge (Jak. 3, 2), — kurz in der Bethätigung einer christlichen Gesinnung, und zwar nach Maßgabe des von Gott ihm angewiesenen Berufes (Apol. S. 278, 37); dazu auch in der Heilserkenntnis und im Verständnis der göttlichen Weisheit (1. Kor. 2, 6; Eph. 4, 13—15); denn nur der, welcher Christum recht erkennt, kann das rechte Verhältnis zu ihm haben (Johs. 17, 3), ist so auch imstande, rechte und falsche Lehre zu unterscheiden. — Das alles wird aber in dem Maße geschehen und fortschreiten, als der durch Wort und Sakrament genährte Glaube wächst (2. Thess. 1, 3).

Solches Streben nach christlicher Vollkommenheit zu pflegen und zu fördern, ist nach Eph. 4, 12 ff. die Aufgabe der Kirche und der ihr vom Herrn gegebenen Ämter, durch deren Dienst der Kirchenleib Christi erbaut werden soll. Das Ziel dieses Bauens aber ist nach Vers 13: „Bis daß wir alle gelangt sein werden zur Einheit des Glaubens und zu der Erkenntnis des Sohnes Gottes und zum vollkommenen Mann (εἰς ἄνδρα τέλειον), zum Altersmaße der Fülle Christi, auf daß wir nicht mehr Unmündige (νήπιοι) seien" 2c. Hier wie auch in andern Stellen (z. B. 1. Kor. 2, 6; 3, 1; 14, 20; vergl. Hebr. 5, 12—14; 6, 1; Johs. 16, 12) stellt der Apostel den an Erkenntnis und Glauben Gereiften solche gegenüber, welche erst noch Anfänger im Christentum sind, gleichsam unmündige Kinder. Er unterscheidet also im Christenstande Stufen, Entwickelungsstufen, und faßt die christliche Vollkommenheit als männliche Reife, zum Unterschied von kindlicher Unreife der Anfänger, der Neophyten (1. Tim. 3, 6). Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß auch die höchste Stufe der christlichen Vollkommenheit noch unvollkommen bleibt. Niemals wird es der Christ zu völliger Sündlosigkeit bringen (1. Johs. 1, 8—2, 2), sondern auch der Frömmste wird täglich bitten müssen: Vergieb uns unsere Schuld, führe uns nicht in Versuchung; und er wird stets in Bezug auf seine sittliche Vollkommenheit das Bewußtsein seiner Unvollkommenheit behalten. Zwar lesen wir 1. Johs. 3, 6: Wer in Christo

bleibt, der sündigt nicht; und Vers 9: Wer aus Gott geboren ist, der thut nicht Sünde (vergl. 5, 18). Daß hiermit aber nicht eine absolute Sündlosigkeit gemeint sein kann, wie die Perfektionisten u. a. behaupten, ergiebt sich deutlich aus dem Zusammenhang; es würde dies auch andern Aussprüchen des Apostels (1, 8—2, 2) stracks widersprechen. Johannes will nur sagen: ein Wiedergeborner, ein mit Christo in Glaubens- und Lebensgemeinschaft stehendes Gotteskind, wird sich fortgesetzt von Sünden reinigen, und nicht der Sünde dienen. Geschähe dieses nicht von ihm, ließe der Christ die Sünde ungestört in sich herrschen, wollte er sie hegen und pflegen, statt zu bekämpfen, so würde er dadurch aus der Glaubensgemeinschaft mit dem Herrn heraustreten, würde sich zu dem sündenreinen Herrn in offenen Widerspruch setzen und den Samen des lebendigmachenden Wortes, durch das er zu einem Gotteskinde geworden (1. Petr. 1, 23), wieder ersticken. Vergl. Schmalk. Art. 319, 44 ff.

Dogmengeschichtliches. Schon frühe gewann in der Kirche eine Richtung die Oberhand, welche neben dem Glauben auch die guten Werke betonte und so der Werkheiligkeit starken Vorschub leistete. Zugleich bildete sich allmählich auch die Lehre von einer doppelten Stufe des sittlichen Lebens aus, wie sie ähnlicherweise schon von der antiken heidnischen Moralphilosophie (der Pythagoräer, Stoiker ꝛc.) vertreten wurde. Besonders waren es die alexandrinischen Theologen, welche den Unterschied einer höheren und niederen Sittlichkeit theoretisch ausbauten; die letztere soll dem gewöhnlichen Christen genügen, die erstere aber von solchen erstrebt werden, welche eine höhere Stufe der Vollkommenheit erlangen wollen. Damit wurde denn der Grund gelegt zu den mannigfachen Verirrungen der sog. Asketen. Dieselben zeichneten sich im Gegensatz zu den Christen von laxerer Richtung rühmlich aus durch sittliche Lebensstrenge und fromme Liebesthätigkeit. Anfangs lebten sie noch inmitten der christlichen Gemeinschaft, später aber zogen sie sich auch äußerlich von der Welt in Einöden zurück, — man nannte sie Anachoreten — und führten in stiller Abgeschiedenheit ein beschauliches, mit ungewöhnlichen Büßungen und Enthaltungen verbundenes Einsiedlerleben. Dies geschah zuerst in Ägypten, wo Paulus von Theben (um 250) damit den Anfang machte. Viel bekannter ist der heilige Antonius von Kaman († 356), welcher als 20jähriger Jüngling in buchstäblichem Gehorsam gegen Matth. 19, 21 sein reiches Erbe den Armen gab und sich als Einsiedler in die ägyptische Wüste zurückzog, wo er in strenger Askese lebte und seine Zeit vornehmlich mit Gebet und Schriftbetrachtung ausfüllte. Trotz seiner Zurückgezogenheit sammelten sich um ihn zahlreiche Schüler und Anachoretenvereine. Und so wurde er denn der eigentliche Vater des spätern Mönchthums, das vor allen im Morgenland, dann auch im Abendland rasch in Aufnahme kam, besonders seitdem die Christenverfolgungen aufhörten und immer mehr die Welt in die Kirche eindrang; da flüchteten sich viele Ernstgesinnte in das Mönchtum, in der Überzeugung, dort am sichersten das Ideal der christlichen Vollkommenheit zu erreichen. Einen großartigen Aufschwung nahm das Klosterwesen im Mittelalter. Die Scholastik stellte eine Siebenzahl von christlichen Tugenden auf, zu denen sie als Kardinaltugenden die Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung rechnete, und als Stufe höchster Vollkommenheit die drei Mönchsgelübde: freiwillige Armut, lebenslängliche Ehelosigkeit und Gehorsam gegen die kirchlichen Obern. Und daran hält die pelagianisierende Papstkirche noch immer fest; vergl. Trident., Sess. VI, c. 18. — Wie schon im vorigen § erwähnt wurde, lehrt Rom, daß der Christ durch Verzicht auf erlaubten Weltbesitz und Weltgenuß, d. h. durch Erfüllung der drei Mönchsgelübde einen besondern Grad von Vollkommenheit erreiche. Daß sich aber der Ratschlag der freiwilligen Armut nicht aus Matth. 19, 21 ableiten läßt, haben wir oben bereits nachgewiesen. Ebenso wenig läßt sich der Ratschlag der Ehelosigkeit (welcher dem Priesterstande gegenüber sogar als Gebot gehandhabt wird) mit Matth. 19, 12 und 1. Kor. 7 begründen; dem stehen andere Schriftstellen wie 1. Kor. 7, 36 ff.; 9, 5; 1. Tim. 3, 2 u. a. entgegen. Das höchste Gebot und des Gesetzes Erfüllung besteht nicht in der Übernahme von Mönchsgelübden, sondern in der Liebe, über welche nichts hinausgeht (Matth. 22, 37 ff.; 1. Tim. 1, 5). Der Verzicht auf Eigentum und Ehe, sowie der unbedingte Gehorsam gegen die geistlichen Obern steht eben in völligem Widerspruch mit der christlichen Grundanschauung; vergl. 1. Kön. 3, 13; 1. Tim. 6, 17; — Matth. 19, 4 ff.; Eph. 5, 23 ff.; — Matth. 9, 35: Apost. 5, 29.

Im Gegensatz zu Rom betont die lutherische Kirche weit mehr die menschliche Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit, als die Forderung der christlichen Vollkommenheit.

Sie legt das größte Gewicht auf die Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben, ohne jedoch die sittliche Auswirkung des Glaubens, die Glaubensbethätigung in der Heiligung, zurückzustellen. Da aber der Glaube von jedem geübt werden kann, so beschränkt sie die christliche Vollkommenheit nicht auf einen besondern Stand, sucht sie auch nicht auf rein sittlichem Gebiet und in besondern äußeren Leistungen, sondern findet sie in der dem Glauben zugerechneten Vollkommenheit (Gerechtigkeit Christi) und in der rechten Herzensstellung zum Herrn. Diese aber wird sich im Glauben, in der Gottesfurcht, Nächstenliebe und Berufstreue erweisen; sie wird den Gerechtfertigten antreiben, in täglicher Buße der Sünde abzusterben und der Heiligung nachzujagen. — Dem entsprechend wird denn auch evangelischerseits die selbsterwählte Heiligkeit des päpstlichen Mönchswesens und der Unterschied zwischen göttlichen Geboten und evangelischen Ratschlägen auf das schärfste bekämpft. Dies geschieht besonders von Luther, z. B. in seinen Bedenken und Unterricht von den Klöstern und allen geistlichen Gelübden (Erl. Ausg, 28, 1 ff.), ebenso in seiner Erklärung von Johs. 17 (E. A. 50, 185 u. 315 ff.), und auch sonst sehr oft (vergl. E. A. 34, 124 ff.; 45, 135). Über die christliche Vollkommenheit sagt er u. a. (E. A. 50, 257): „Wer Christum hat, der heißet consummatus oder vollkommen, d. i. er hat einen völligen vollkommenen Schatz alles Guten, das er wünschen und begehren kann: ewig Leben, Gerechtigkeit, Weisheit und alle göttlichen Güter, und fehlt ihm nichts, ohne daß er allein zusehe und fest daran halte". Und bei anderer Gelegenheit sagt er: Der Christ ist vor Gott vollkommen durch den Glauben, den Menschen gegenüber durch die Liebe (E. A. 19, 323), oder: Gott fürchten und lieben und dem Nächsten alles Gute thun, das ist christliche Vollkommenheit (5, 132). Darum kann sie denn auch nicht auf sonderliche Ämter und Stände beschränkt werden, sondern sie ist allen Christen gemein und geboten (43, 160 f.).

In demselben Sinne sprechen sich die lutherischen Bekenntnisse aus. Wiederholt bezeugen sie, daß es in diesem Leben niemand, auch nicht der Wiedergeborne und Gerechtfertigte zur sittlichen Vollkommenheit bringe (Augsb. Konf. XII, 8, latein. Text; Gr. Kat. S. 458, 57; 478, 86; Konf.-Form. S. 577, 14; 604, 68; 641, 7 u. 21). Auch durch Klostergelübde und Möncherei wird niemand vor Gott gerecht und vollkommen; diese Irrlehre verdunkelt nur die Gerechtigkeit des Glaubens (Augs. Konf. XXVII, S. 61, 44 ff.), und ist wider die Schrift. Was die Päpstlichen von einem Unterschied zwischen praecepta und consilia reden, von merita supererogationis, von Ständen der christlichen Vollkommenheit rc., ist alles erdichtet (Apol. S. 275, 24 f.), und ist ebenso verwerflich, wie die neue Möncherei der Wiedertäufer (welche die Gerechtigkeit vor Gott auf eigene Frömmigkeit stellen, Konf.-Form. 558, 5). Dagegen bestimmen die Bekenntnisse die christliche Vollkommenheit als rechte Gottesfurcht und rechten Glauben an Gott, den ein jeder nach seinem Beruf in christlicher Liebe und guten Werken beweisen soll (Augsb. Konf. XVI, 4; XXVII, 48 f.). Das kann aber in jedem Stande geschehen, auch von den Reichen, wie dies das Beispiel Abrahams, Davids, Daniels rc. beweist (Apol. S. 216, 61), Denn die rechte evangelische christliche Vollkommenheit besteht nicht in äußern Dingen, sondern in der innern Herzensstellung zu Gott, daß der heilige Geist uns erleuchte, reinige, stärke, daß er ein neu Licht und Leben in den Herzen wirke und man täglich zunehme im Glauben, in Gottesfurcht, Bruderliebe und treuer Erfüllung des uns befohlenen Berufes (Apol. 277, 27; 279, 37) und Christo nachfolge (Apol. 281, 49). Denn ein bekehrter, wiedergeborner Christ soll der Heiligung nachjagen und seinen Glauben in guten Werken beweisen. „Und was an denselben noch sündlich oder Mangel ist, soll nicht für Sünde und Mangel gerechnet werden, eben um desselben Christi willen, sondern der Mensch soll ganz, beide nach der Person und seinen Werken gerecht und heilig heißen und sein, aus lauter Gnade und Barmherzigkeit in Christo rc." (Schmalk. Art. 224, XIII, 2).

Die reformierte Lehre hat mit den lutherischen zwar vieles gemeinsam. Auch hier wird alles eigene Verdienst rc. verworfen und eine Rechtfertigung durch den Glauben gelehrt. Aber da bekanntlich die Prädestinationslehre das eigentliche Fundamentaldogma der Reformierten ist, so tritt vor dieser die Rechtfertigungslehre wesentlich zurück und erhält letztere dadurch eine ganz besondere Färbung. Man sieht nämlich die Rechtfertigung nicht an als ein den Bußfertigen ausgesprochenes göttliches Urteil (actus forensis s. judicialis), nicht als eine objektive Gottesthat der Losspechung von Sündenschuld und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern vielmehr nur als ein Zeugnis der Erwählung, wodurch sich der Gläubige seiner Erwählung, und damit seiner Gottesgemeinschaft, seiner Einpflanzung in Christus und der Einwohnung Christi in ihm subjektiv bewußt wird. Damit hängt dann auch aufs engste zusammen, daß man den Glauben nicht als das bloße Empfangsorgan zur Aneignung der Gerechtigkeit Christi ansieht, sondern wesentlich als eine in eigenen Werken lebenskräftige Willensbethätigung; der Glaube ergreift also nicht etwa bloß die Gerechtigkeit Christi, sondern bethätigt sie auch, schließt mithin das Prinzip der Werkthätigkeit und der Heiligung in sich. Nach reformierter Lehre soll die Rechtfertigung nicht

schon mit der Wiedergeburt eintreten, soll nicht der Ausgangspunkt und Grund der Wiedergeburt sein, sondern die Folge derselben; soll erst im Verlauf des begonnenen neuen Lebens eintreten. Und eben am Vorhandensein der Erneuerung und Heiligung will man die Gewißheit der Rechtfertigung erkennen; mithin sind gute Werke nicht bloß möglich, sondern, wenn auch unverdienstlich, notwendig. Daraus erklärt sich denn auch das Treiben der Reformierten auf gute Werke. Nun gesteht man wohl zu, daß selbst die Werke der Erwählten unvollkommen seien, aber daneben behauptet man: ein Wiedergeborner könne niemals eine Todsünde begehen und ganz aus der Gnade fallen. Als Norm für gute Werke gilt den Reformierten der Dekalog, daher bei ihnen ein alttestamentlich gesetzliches Wesen stark hervortritt. — So wird denn die christliche Vollkommenheit (perfectio evangelica) reformierterseits statt in die Rechtfertigung in die Erneuerung und Heiligung gesetzt; ja, wir begegnen dort — wenigstens bei gewissen Fraktionen und Sekten — sogar der Meinung, daß eine Stufe des christlichen Lebens erreicht werden könne, welche einer vollkommenen Gesetzeserfüllung (perfectio legalis) sehr nahe komme.

Was die lutherischen Bekenntnisse von der christlichen Vollkommenheit lehren, kam leider in der nachreformatorischen Zeit immer mehr in Vergessenheit; man legte vielfach mehr Gewicht auf die reine Lehre und den rechten Glauben, als auf die Bethätigung des Glaubens in der Heiligung. Gegen diesen Mangel erhob der Pietismus seine Stimme, verirrte sich aber in das andere Extrem, indem er weniger Gewicht auf die Rechtfertigung legte, als auf einen christlichen Wandel, und die Heiligung so sehr betonte, daß die Rechtfertigung darüber in den Schatten gestellt erschien. Auf diesem Wege kam man allmählich dahin, daß man Rechtfertigung und Heiligung vermischte und behauptete: die guten Werke seien, wenn auch nur keimartig, schon in der Rechtfertigung enthalten.

Mit dieser pietistischen Auffassung hat die Vollkommenheitslehre vieler Sekten, z. B. der Arminianer, Wiedertäufer, Darbysten, Quäker, sowie besonders der Methodisten große Ähnlichkeit. Der Methodismus und die ihm nahestehende moderne Heiligungsbewegung erhebt nämlich gegen die reformatorische Kirche den Vorwurf, daß sie über allzustarker Betonung der menschlichen Unvollkommenheit die Forderung einer christlichen Vollkommenheit versäume. Darin liege aber eine Unterschätzung der göttlichen Gnade, welche gewiß imstande sei, den Wiedergebornen so weit zu fördern, daß er ohne bewußte Sünde leben und Gottes Gebote vollkommen, oder doch nahezu vollkommen halten könne (Perfektionalismus). So schon Wesley, und in der Neuzeit u. a. die Amerikaner Pearsall Smith und von Schlümbach, welche beide vor einigen Jahrzehnten auch Deutschland predigend durchzogen. Daß die seitdem in Fluß gekommene Evangelisationsbewegung innerhalb der evangelischen Landeskirchen viel Methodistisches an sich hat, ist unleugbar.

Neuerdings ist aber die Lehre von der christlichen Vollkommenheit auch noch von einer andern Seite und von einem ganz verschiedenen Standpunkt aus in Anregung gebracht worden. Ritschl war es, welcher schon 1889 in einem Vortrage über die christliche Vollkommenheit darauf hinwies, daß über der menschlichen Unvollkommenheit nicht übersehen werden dürfe die Möglichkeit einer christlichen Vollkommenheit, denn sie werde von Schrift und Bekenntnis gefordert. Den Begriff der Heiligung kennt Ritschl eigentlich gar nicht, dafür stellt er den der christlichen Vollkommenheit ein. Nach seiner Auffassung hat der Christ nämlich eine doppelte Lebensaufgabe, eine religiöse und eine sittliche. Die religiöse Aufgabe des Christen soll darin bestehen, daß er über die Welt herrsche, daß er gegenüber den Einflüssen, Versuchungen, Hemmungen und Störungen, die von der Welt ausgehen, seine geistige Überlegenheit behaupte. Und eben in dieser Herrschaft über die Welt hat der Christ seine Seligkeit und erweist er seine religiöse Vollkommenheit, welche sich bekundet durch Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, durch Demut, Geduld und Gebet. In solcher Vollkommenheit hat sich „jeder Gläubige als Ganzes oder als Charakter darzustellen, der seine bleibende Stellung im Reiche Gottes einnimmt und das ewige Leben erlebt". Dem entsprechend soll die sittliche Aufgabe des Gerechtfertigten die Arbeit am Reiche Gottes sein, welche wesentlich die Verbindung aller Menschen in der Liebe zum Ziel hat. Hier soll sich der Christ durch Treue in seinem besondern Beruf bewähren, und so an seinem Teil zur Verwirklichung des Reiches Gottes mitwirken; erfüllt er diese Aufgabe, so ist er auch sittlich vollkommen und hat im Gefühl seiner Vollkommenheit Heilsgewißheit und die Seligkeit auf Erden. — Also nicht die im Glauben ergriffene Gnade Gottes thut es, sondern das eigene religiös-sittliche Verhalten; dadurch kommt der Christ zur Heilsgewißheit. Das ewige Leben aber liegt nach Ritschl im Diesseits; von einer Seligkeit im Jenseits ist bei ihm keine Rede, denn da giebt es ja keine geistige Herrschaft mehr über die Welt. (Vergl. Ritschls Rechtf. u. Vers. III, 610 f.). — Bornemann, Scholz, Wernle u. a. Schüler Ritschls haben dann diese neurationalistischen Gedanken weitergesponnen.

Kapitel VI.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

(De mediis salutis.)

§ 41.

Von den Gnadenmitteln im allgemeinen.

Das in Christo erworbene Heil kann nur denen zu gute kommen, welche es im Glauben ergreifen. Den rechtfertigenden Glauben vermag aber der Mensch aus eignem Vermögen nicht zu erzeugen; es kann niemand Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3; Eph. 2, 8), die Bekehrung des Sünders ist allein Gottes Werk. Doch nicht unmittelbar (immediate, coelitus) wirkt Gott der heilige Geist an den Seelen*), sondern sein heilszueignendes Wirken ist an äußere, sinnlich wahrnehmbare Mittel gebunden. Diese Mittel, durch welche der heilige Geist die Gnadenschätze des Heils den Sündern wirksam anbietet, mitteilt und zueignet, und sie zur gläubigen Annahme tüchtig macht, sind die Gnadenmittel: Wort und Sakrament.

Media salutis sunt media divinitus ordinata, per quae Deus acquisitam a Mediatore Christo salutem omnibus hominibus, in peccatum prolapsis, ex gratia offert, veramque fidem donat et conservat. (Hollaz**).

Die durch die Gnadenmittel zu Christo gesammelte Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen nennen wir Kirche. Ihr hat der Herr auch die äußere Verwaltung der Gnadenmittel anvertraut, sodaß sie in dieser Beziehung das handelnde Organ Christi und des heiligen Geistes ist, und zwar zunächst durch den Dienst der berufenen Amtsträger, welche Christi Diener sind und

*) Konk.-Form. 599, 46.

**) Hollaz unterscheidet mit andern Dogmatikern zwischen media salutis stricte und late dicta. Zu den Gnadenmitteln im weitern Sinne rechnet er auch die in das Reich der Herrlichkeit einführenden Ereignisse: Tod, Auferstehung, Weltgericht, Vollendung. Bei den Gnadenmitteln im engern Sinne unterscheidet er die Mittel des Gebens von seiten Gottes = Wort und Sakrament (media salutis ex parte Dei *δοτικά* s. salutem exhibentia), und die Mittel des Nehmens von seiten des Menschen = heilsaneignender Glaube (medium salutis ex parte nostri *ληπτικόν* s. oblatam salutem apprehendens). Streng genommen kann aber der Glaube nicht als Gnadenmittel gelten; ist er doch erst die Wirkung der Gnadenmittel. Ebenso irrig ist es, wenn Neuere nach dem Vorgange Schleiermachers das Gebet zu den Gnadenmitteln rechnen, weil man so Subjektives und Objektives vermengt. Das Gebet bietet nicht, wie Wort und Sakrament, eine Heilsgnade an, noch teilt es solche mit, sondern ist vielmehr nur das ausgesprochene Begehren danach von Seiten des Menschen, oder der Gott dargebrachte Dank für eine empfangene Gnade.

Haushalter über Gottes Geheimnisse (1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 3, 8). Außerhalb der Kirche giebt es kein Gnadenmittel, und darum auch kein Heil. Nur in den gottgeordneten Gnadenmitteln wird uns die heilsame Gnade Gottes in Christo dargeboten und mitgeteilt, in ihnen ist Christus selbst mit dem heiligen Geist unter uns wahrhaftig gegenwärtig und wirksam.

Dies alles heben die lutherischen Symbole wiederholt und mit Nachdruck hervor. So sagt die Augsb. Konf. V: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel (tamquam per instrumenta) den heiligen Geist giebt.“ Vergl. A. K. XIII; XXVIII, 8 ff.; Apol. S. 160, 36; 203, 13 ff.; 264; Schmalk. Art. 322, 10: „Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohne solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist vom Teufel“. — Konf.-Form. 525, 13: „Item wir verwerfen und verdammen auch den Irrtum der Enthusiasten, welche dichten, daß Gott ohne Gehör Gottes Worts, auch ohne Gebrauch der heiligen Sakramente (immediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu) die Menschen zu sich ziehe, erleuchte, gerecht und selig mache“. Vergl. Konf.-Form. 600, 48; 601, 54; 602, 56; 720, 76. Ferner Konf.-Form. 560, 22; 729, 30 ff. (ministerium ecclesiasticum est medium seu instrumentum, quo Deus Spiritus s. homines docet et per quod ipsis donat veram Christi agnitionem, poenitentiam et fidem). Vergl. auch Luther „Wider die himmlischen Propheten“, Erl. A. 29, S. 208 ff. —

Die äußern Gnadenmittel sind also die sinnlichen, aber wirklichen, **exhibitiven Zuträger der unsichtbaren Heilsgnade,** die Kanäle des das Heil anbietenden und mitteilenden Geistes (Frank nennt sie transeunte Glaubensobjekte). Sie sind das objektiv zueignende Heilsprinzip, mit welchem sich der gottgewirkte Glaube als das subjektiv aneignende Heilsprinzip zusammenschließt. **In, mit und unter** den äußern Gnadenmitteln übt Gott auf den Menschen eine innere Gnadenwirkung aus, welche von seiten des Menschen im Glauben angenommen werden muß.

Die Wirksamkeit des Wortes und der Sakramente ruht aber nicht auf der *menschlichen Subjektivität*, sondern auf der göttlichen Objektivität; sie hängt weder von der subjektiven Würdigkeit*) dessen ab, der die Gnadenmittel verwaltet (Matth. 23, 2—3; Phil. 1, 15—18 — donatistischer Irrtum), noch auch von der Würdigkeit dessen, der sie empfängt. Auch bei denen, welche unbußfertig und ungläubig bleiben, sind Wort und Sakrament nicht unkräftig (Jes. 55, 10—11), sondern gereichen hier zum Gericht und zum Tode (2. Kor. 2, 16). Dagegen hängt die Segenswirkung der Gnadenmittel vom Glauben des Empfangenden ab.

So hält denn die lutherische Kirche sowohl an der Objektivität der göttlichen Heilsthatsachen fest, als auch an der Notwendigkeit des subjektiven Glaubens zur Aneignung der Gnade; sie vermeidet damit die beiden Abwege des römischen Materialismus und des reformierten

*) Vergl. A. Konf. VIII; Apol. 152, 3; Konf.-Form. 561, 27; Luthers gr. Kat. 501, 16: „Obgleich ein Bube das Sakrament nimmt oder giebt, so nimmt er das rechte Sakrament, d. i. Christi Leib und Blut, ebensowohl, als der es aufs allerwürdigste handelt; denn es ist nicht gegründet auf Menschen Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort“.

Spiritualismus. Halten die Reformierten Wort und Geist, Zeichen und Sache nestorianisch auseinander, so verbinden es die Römischen in eutychianischer Verkörperung, während die lutherische Kirche die rechte Mitte hält; sie will die göttlichen Heilsthatsachen weder versinnlichen noch vergeistigen*).

Die katholische Kirche bringt die Gnadenmittel derart unter die menschliche Autorität ihrer Hierarchie, daß sie nach eigner Wahl aufstellt, was Gottes Wort und Sakramente seien; desgleichen wie die heilige Schrift zu übersetzen, das Wort zu lehren, und die Sakramente zu spenden seien, — ohne sich durch den Widerspruch der heiligen Schrift beirren zu lassen. Sie verwandelt die durch göttliche Einsetzung der Predigt, des Schlüsselamtes und der Sakramentsverwaltung bedingte göttliche Handlungen, die Christus durch seine Diener vollzieht, einerseits in rein menschliche, andererseits aber in übermenschliche Handlungen, sodaß die Sakramente schon an und für sich, also wie magisch, ex opere operato**), wirken sollen, während die Notwendigkeit des Glaubens, als Empfangsorgan der Heilsgnade, stark zurücktritt. Ja, die Heilsvermittelung der Hierarchie steht so sehr im Vordergrunde, daß sogar die priesterliche Intention dazu gehört, wenn ein Sakrament wirken soll, und die Wirkung der Gnadenmittel überall da in Abrede gestellt wird, wo die Spendung derselben nicht im Auftrage des Papstes geschieht. Die Reformierten dagegen leugnen, daß die Leiblichkeit das Werkzeug der Geistigkeit sei, daß das Endliche fähig sei, Träger des Unendlichen zu werden***). Sie denken sich die Einwirkung des Göttlichen auf den Menschen als etwas rein Geistiges und Unmittelbares. Ohne das Organ der Leiblichkeit, ohne Vermittelung des Wortes und der Sakramente, kurz ohne jede Zwischenursache soll das Heil direkt aus Gott kommen; nicht in, mit und unter, sondern neben und bei den äußern Gnadenmitteln soll die göttliche Gnadenwirkung stattfinden. Die Gnadenmittel sind den Reformierten nicht Zuträger der göttlichen Heilsgnade, sondern bilden nur äußerlich das ab, was innerlich der Geist allein thut. Sie sind an sich kraftlos und leer, und werden erst durch das hinzukommende innere Wort, durch den Geist, welcher den Glauben weckt, wirksam. — Mit dieser spiritualistischen Verflüchtigung und Vergeistigung der objektiven Heilsthatsachen geht bei ihnen eine Überschätzung der subjektiven Heilsaneignung im Glauben Hand in Hand; sie stellen die objektiven Gnadenmittel hinter die subjektiven Wirkungen des Geistes zurück und beschränken die letzteren auf die Erwählten†). Dieser sog. antimysteriöse Grundsatz von der Alleinursächlichkeit Gottes hängt eben eng mit ihrer Prädestinationslehre zusammen; denn wenn eine rein geistige, unver-

---

*) Vergl. Guerickes Symbolik, S. 459.

**) Vergl. Trident., Sess. VII, can. 8; und dagegen Augsb. Konf. XIII, sowie Apol. 204, 18 ff.

***) So sagt z. B. Zwingli (Fidei ratio S. 32): Dem Geist ist kein Führer oder Fahrzeug (dux vel vehiculum) nötig, denn er selbst ist die Kraft und der Träger, von welchem alles getragen wird, der nicht nötig hat, getragen zu werden. Wir haben es auch nie in der Schrift gelesen, daß sinnliche Dinge, dergleichen die Sakramente sind, den Geist gewiß mit sich bringen, sondern wenn sinnliche Dinge je mit dem Geiste gebracht worden sind, so war es der Geist, welcher brachte, nicht die sinnlichen Dinge. —

†) Vergl. Cons. Tigur. 16: Docemus, Deum non promiscue vim suam exercere in omnibus, qui sacramenta recipiunt, sed tantum in electis. — Das Wort Gottes betr. vergl. 2. Helvet. Konf. Kap. 1.

mittelte Einwirkung Gottes auf den Menschen stattfindet, bleibt die Möglichkeit eines menschlichen Widerstrebens ausgeschlossen.

Die den Reformierten verwandten spiritualistischen Sekten gehen in der Geringschätzung der äußeren Gnadenmittel noch weiter, indem sie alles Gewicht auf das innere Licht legen (vergl. § 35). Am extremsten stehen hierin die Quäker, welche den krassen Spiritualismus vertreten und deshalb die Gnadenmittel überhaupt verwerfen. Daß die Socinianer u. a. rationalistischen Geister die Gnadenmittel aller Kraft entleeren, kann nicht überraschen; denn wo man den Begriff der Gnade nicht mehr kennt, wird man auch keine Gnadenmittel für nötig erachten. —

Allem reformierten Spiritualismus gegenüber gilt noch immer das Wort Luthers: Deus non dat interna nisi per externa. „Das aber wollen die Gegner nicht sehen, daß der Glaube etwas haben muß, das er glaube, d. i. daran er sich halte und darauf er stehe und fuße . . . Ja, es soll und muß äußerlich sein, daß man's mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelion eine äußerliche mündliche Predigt ist. Summa, was Gott in uns thut und wirket, will er durch solche äußerliche Ordnung wirken" *).

Zu der Frage nach dem spezifischen Unterschied zwischen Wort und Sakrament sei folgendes bemerkt. Wie sich von Anfang an die göttliche Offenbarung durch Wort und That vollzogen hat, so wird auch die Einwirkung der göttlichen Heilsgnade auf den Menschen noch immer vermittelt durch Wort und sichtbare Handlung (verbum et actio), in welcher letzteren mittels spezifischer, an Elemente gebundener himmlischer Güter die Heilsgnade dem, der da glaubt, zugeteilt wird, während der unwürdige Empfänger statt der Heilsgnade ein Urteil und Gericht erlangt. Es ist derselbe Geist, der im Wort wie im Sakrament thätig ist; und darum ist's auch dieselbe Heilswirkung, welche durch beide geschieht. Idem effectus est verbi et ritus, sagt die Apologie (S. 202). Nicht der Erfolg, sondern nur die Wirkungsweise der Gnadenmittel ist verschieden**). Während sich Gott im Wort an das entwickelte menschliche Bewußtsein wendet und so nur mit dem Geiste des Menschen in Verkehr tritt, um denselben successiv in das Heilsverständnis einzuführen, wirkt Gott im Sakrament auf die ganze geistleibliche Natur des Empfängers ein, — und zwar geschieht hier das Darbieten und Mitteilen des Heils nicht successiv, sondern simultan, durch Vermittelung irdischer, sichtbarer Elemente***).

Dahin weisen auch die lutherischen Symbole. In betreff der Taufe sagt der Gr. Kat. S. 492, 46: „Weil nun beide, Wasser und Wort Eine Taufe ist, so muß auch beide, Leib und Seele selig werden und ewig leben: die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, der Leib aber, weil er mit der Seele gereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie er's ergreifen kann. Darum haben wir an unserm Leib und Seele kein größer Kleinod" ꝛc. — Und vom heiligen Abendmahl sagt die Apologie S. 234, 11: Es ist „von Christo eingesetzt, erschrockene Ge-

*) Gr. Kat. 489, 28 ff.

**) Apol. 202, 5: Sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus incurrit in oculos, ut moveat corda.

***) Kliefoth nennt die Wirkungsweise des Wortes eine discursive, des Sakraments eine drastische, konzentrierte.

wissen zu trösten, ihren Glauben zu stärken, wenn sie gläuben, daß Christi Fleisch für der Welt Leben gegeben ist, und daß wir durch die Speise mit Christo vereiniget werden, Gnad und Leben haben." Diesen Gedanken erklärt sie S. 164, 54 unter Berufung auf Cyrill dahin, „daß uns Christus leiblich gereicht und gegeben wird im Abendmahl. Denn so sagt er: Wir leugnen nicht, daß wir durch rechten Glauben und reine Liebe Christo geistlich (spiritualiter) vereiniget werden. Daß wir aber nach dem Fleisch (secundum carnem) gar keine Vereinigung mit ihm haben sollten, da sagen wir nein zu, und das ist auch wider die Schrift . . . Meinest du, daß wir die Kraft des göttlichen Segens im Abendmahl nicht wissen? Denn wenn der geschicht, so macht er, daß durch die Genießung des Fleisches und Leibes Christi Christus auch leiblich in uns wohnet. Item, darum ist das zu merken, daß Christus nicht allein durch geistliche Einigkeit, durch die Liebe, sondern auch durch die natürliche Gemeinschaft (participatione naturali) in uns ist." Das bezeugt auch die Konf.-Form. wiederholt (654, 39; 655, 44; 659, 56; 660, 61), daß Christus sich im heiligen Abendmahl uns leiblich mitteile. Kurz, durch das Wort geht Christus eine Einigung mit uns ein von seiten der Geistigkeit, durch das Sakrament von seiten der Leiblichkeit. Vergl. Hollaz S. 937 und 1138.

Die Frage: wozu noch Sakramente nötig seien, wenn der rechtfertigende Glaube schon durch das Wort gewirkt werde? hat die Dogmatiker alter und neuer Zeit vielfach beschäftigt: Die meisten Unterscheidungen, welche man versucht hat, sind aber nur teilweise zutreffend, weil sie nur einzelne Seiten des Unterschieds berühren. Das gilt z. B. von Hunnius, welcher in dieser Beziehung dreierlei hervorhebt:

1. „Daß die Sakramente gleich sind einem Siegel, welches Gott an sein Wort als an einen Brief hängt, damit zu zeigen, dieses sei wahr, was er im Worte gesagt und versprochen hat", gleichwie bei Noah der Regenbogen, und bei Abraham die Beschneidung ein der Verheißung angehängtes sichtbares Siegel und Zeichen war. — Allerdings, auch das sind sie, und wiederholt werden sie in den Symbolen als sigilla, pignora, signa N. Test. bezeichnet (Apol. 173, 42; 204, 14, 20; 259, 49; Konf.-Form. 712, 37). Wenn aber Hunnius sagt: „Die vornehmste und eigentliche Endursach der Sakramente ist die Zueignung und Versiegelung der göttlichen Verheißung", so verkennt er doch das Wesen der Sakramente; denn wenn ihr Zweck vornehmlich in einer Versiegelung der zuvor durch Wort und Glaube erlangten Heilsgabe bestände, so würde sich gegen den reformierten Sakramentsbegriff nicht viel einwenden lassen.

2. „Gott hat dem Menschen zweierlei Wort gegeben, eins, das man höre, das andere, das man sehe"; und was er so in dem einen unsern Ohren vorstellt, dasselbe bezeugt er in dem andern unsern Augen. So sei es schon im Alten Bunde gewesen bei Noah (Wort und Regenbogen) und Abraham (Wort und Sterne, Wort und Beschneidung), und so sei es auch im Neuen Bunde mit Wort und Sakrament. — Hier wird also ein besonderes Gewicht auf das Sehen gelegt, auf die Sichtbarkeit der Sakramentshandlung, sodaß das Charakteristische des Sakraments in der sichtbaren Bezeugung dessen zu suchen wäre, was das gehörte Wort verheißt, mithin wäre das Sakrament nur ein Zeichen und Bild der vorgestellten Sache. Daß aber damit zugleich auch die verheißene himmlische Gabe mitgeteilt und empfangen werde, wird nicht gesagt. Und so trifft denn auch dieser Satz den Kern des Sakraments nicht. Nun bezeichnet ja freilich auch die Apol. S. 202, 5 das Sakrament als verbum visibile, aber doch ganz beiläufig, ohne damit eine Begriffsbestimmung vom Wesen des Sakraments geben zu wollen. Sie will nach dem Zusammenhang dort nur nachweisen, daß Wort und Sakrament „einerlei ausrichten" (idem est utriusque effectus), wenn sie sagt: „Wie das Wort in die Ohren gehet, also ist das äußerliche Zeichen für die Augen gestellet, als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben. Denn das Wort und äußerliche Zeichen (= Sakrament) wirken einerlei im Herzen, wie Augustinus ein fein Wort geredet hat. Das Sakrament, sagt er,

ist ein sichtlich Wort. Denn das äußerliche Zeichen ist ein Gemälde, dadurch dasselbige bedeutet wird, das durchs Wort gepredigt wird; darum richtet beides einerlei aus."

3. „Die Sakramente machen dasjenige einem jeglichen Menschen insonderheit zu eigen, das durchs Wort insgemein allen versprochen wird. So spricht Christus, der für die Sünden der ganzen Welt gestorben ist, im heiligen Abendmahl zu jedem einzelnen Kommunikanten: Das ist mein Leib, der für dich gegeben wird, das ist mein Blut, das für dich vergossen wird." — Auch dies ist an sich ganz richtig und stimmt vollkommen mit dem, was die Konk.-Form. S. 712, 37 sagt: „Christus läßt die Verheißung des Evangelii nicht allein insgemein (generaliter) fürtragen, sondern versiegelt dieselbe durch die Sakramente, die er als Siegel der Verheißung angehänget, und bestätigt sie damit einem jeden Gläubigen insonderheit." Aber so richtig das alles ist, wird doch damit das eigentliche Wesen der Sakramente und deren Verhältnis zum Wort nicht erschöpft. Denn, um nur eins zu erwähnen, es wird doch auch in der Privatabsolution dem Einzelnen die Vergebung insonderheit zugesprochen, die das Wort Gottes allen anbietet. —

Ebenso unzureichend und einseitig wie Hunnius bestimmen auch viele der neueren Dogmatiker den Unterschied zwischen Wort und Sakrament. So hat man z. B. gesagt: der im Wort gepredigte Christus werde nur von Einzelgläubigen angenommen, der im Sakrament dargebotene von allen Empfängern; deshalb seien auch die Sakramente als die eigentlichen kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Gnadenmittel anzusehen. — Auch hier bleibt der Kern der Sache unberührt; nicht was die Sakramente sind, sondern nur was und wie sie wirken, wird erwähnt. Statt auf die objektive Wirksamkeit der Gnadenmittel einzugehen, wird nur von der subjektiven Aufnahme des durch sie dargebotenen Segens geredet; überdies wird dem vornehmsten Gnadenmittel, dem Wort, eine sekundäre und rein propädeutische Bedeutung zuerkannt. —

Auch hat man gesagt: im Wort werde immer nur ein einzelner Teil des geoffenbarten Heils dargeboten, im Sakrament aber stets die Totalität desselben. — Allerdings, nicht jeder Bibelvers, auch nicht jede Predigt erschöpft die ganze Heilsgnade; aber es giebt doch auch einzelne Schriftstellen, welche, wie Johs. 3, 16, die Totalität des Heils darbieten. Dazu kommt, daß auch in dieser Bestimmung das Wort Gottes bedenklich unterschätzt wird. — An demselben Fehler (Unterschätzung des Wortes) leidet auch folgender Satz: das Wort habe einen metanoetischen Erfolg (Buße und Glaube), das Sakrament aber einen anagennetischen, sofern es die Wiedergeburt und Einpflanzung in Christo wirke (Ebrard.) — Eine andere Bestimmung geht dahin: im Sakrament handle der Herr unmittelbar mit uns, in der Predigt des Wortes dagegen durch das Medium eines irrtumsfähigen Menschen (Münkel). — Auch hierin liegt ein beachtenswertes Moment und doch ist's kein ausreichendes. Man übersieht, daß Gott auch durch das objektiv gewisse Schriftwort zu uns redet und mit uns handelt.

Zutreffender sind schon folgende Bestimmungen: Das Wort übe einen Einfluß auf den menschlichen Geist aus, das Sakrament aber auch auf das leibliche Leben (Sartorius, Martensen.) — Das Sakrament übe eine ganz konzentrierte unmittelbare göttliche Wirkung aus, nicht bloß auf den Geist und die geistliche Persönlichkeit, sondern auf die ganze, dieser zu Grunde liegende geistliche und leibliche Natur des Menschen (Höfling). — Das Wort wirke durch den Geist von oben auf den Menschen, das Sakrament dagegen sei eine leibliche That Gottes am Menschen; es wirke von unten, d. h. durch die Leiblichkeit, und zwar auf die ganze Persönlichkeit des Menschen nach Leib und Geist, zur Erlösung des ganzen Menschen an Geist und Leib (Vilmar). — Während das Wort mit seinem Zeugnis sich an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen wende, um auf sie und mittelst ihrer auf den ganzen Menschen zu wirken, wende sich das Sakrament an die menschliche Natur, d. h. an den ganzen geistleiblichen Wesensbestand des Menschen (Thomasius). Diese letzteren Bestimmungen kommen der von der Apologie gegebenen am nächsten.

§ 42.

Das Wort Gottes.

Das vornehmste und umfassendste Gnadenmittel ist das Wort. Dasselbe ist nicht allein die unwandelbare Grundlage aller Heilserkenntnis, sondern auch der Zuträger und Vermittler aller Gottesgnade, auch der der Sakramente, denen es erst ihre Kraft giebt; denn nur wenn das Wort zum Element kommt, wird daraus ein Sakrament.

Verbum divinum est doctrina de salute hominis, divinitus patefacta, in scriptura sacra comprehensa, quae gratiam divinum nobis confert.

Verbum divinum hic von consideratur ut principium γνώσεως s. cognoscendi, sed ut medium πράξεως s. operandi, cujus interventu peccator a Deo ad salutem aeternam perducitur. (Hollaz.)

I. **Efficacia verbi divini.**

Das Wort Gottes beschränkt sich nicht darauf, dem Menschen äußerlich den Weg des Heils zu weisen, sondern führt ihm auch diejenigen Lebenskräfte zu, durch welche er befähigt wird, diesen Weg zu gehen und das dargebotene Heil im Glauben anzunehmen. Es ist nicht bloß Erkenntnisquelle und Wegweiser zum Heil, sondern auch das Mittel, durch welches der heilige Geist die Heilsgnade dem Menschen anbietet und mitteilt. Es ist die schöpferische Gotteskraft zur Seligkeit für alle, die ihm nicht widerstreben (Röm. 1, 16; Jes. 55, 11); es ist nicht ein toter Buchstabe, ein leerer Hauch, sondern Geist und Leben (Johs. 6, 63); ist der unvergängliche Same, aus welchem Sünder zu Gottes Kindern wiedergeboren werden (1. Petr. 1, 23); ist das Lebensbrot, welches den neuen Menschen nährt (Matth. 4, 4); ist die siegreiche Waffe der Kirche, durch welche die Welt für Christus erobert werden soll (Eph. 6, 17; Hebr. 4, 12; Off. 19, 15), — kurz, hinter dem Wort Gottes steht der Herr selbst und handelt an uns (Johs. 8, 25; Röm. 10, 5—10; vergleiche § 7). Darum muß sich denn auch am Wort Gottes die ganze Menschenwelt scheiden und entscheiden, und wo es recht gepredigt wird, bleibt es niemals ohne Erfolg, sondern gereicht entweder zum Leben oder zum Gericht (2. Kor. 2, 16).

Diese dem Wort inne wohnende Kraft (efficacia verbi divini) ist aber nicht etwa (wie mit Calixt neukirchliche Dogmatiker, z. B. Hahn, behaupten) eine natürliche, eine logisch moralische — wie wenn es rein menschlich durch überzeugende Wahrheitsbeweise, durch Beeinflussung des Gefühls und des Willens seine Wirkung ausübte —, sondern eine übernatürliche. Sie beruht auf der geheimnisvollen Verbindung des Wortes mit dem heiligen Geist, welcher im Wort persönlich gegenwärtig ist und durch dasselbe Christum in das Lebenszentrum des Menschen (Herz) bringt. Das Wort Gottes ist also kein totes Instrument des heiligen Geistes, vielmehr sind beide auf das engste mit einander verbunden, sodaß sie gleichzeitig zusammen wirken, und die Kraft und Wirksamkeit des Wortes mit dem heiligen Geist sozusagen identisch ist. Deshalb heißt es in der Schrift wiederholt: So spricht der Geist (Matth. 22, 43; Hebr. 10, 15; Ap. 1, 16; 28, 25).

Die alten Dogmatiker sagen: Der heilige Geist sei mit dem Wort Gottes durch eine Art von mystischer Union verbunden (mystica verbi cum Spiritu s. unio intima et individua, Hollaz), und behaupten, daß diese Verbindung auch extra usum stattfinde. Damit treten sie dem Danziger Prediger Rathmann entgegen, welcher (in seiner Schrift „das Gnadenreich“ 1621) eine bedingte und zeitlich beschränkte Wirksamkeit des Wortes lehrte, und zwischen dem äußern und innern Wort in der Weise unterschied, daß er das äußere Wort als einen bloßen Wegweiser bezeichnete, zu welchem erst der heilige Geist als concursus Dei hinzukommen müsse, um seine volle Heilskraft an den Hörern und Lesern zu bethätigen. Dem gegenüber bezeichnet die alte Dogmatik die efficacia verbi 1. als eine essentialis = dem Wort Gottes wohnt eine unbedingte und kraftvolle Wirksamkeit inne; 2. als resistibilis = die Wirkungsweise des Wortes geschieht nicht ex opere operato, sie ist keine magische und zwingende; 3. als ordinata = sie setzt voraus, daß das Wort Gottes so an den Menschen herangebracht wird, daß er es verstehen und annehmen kann.

Was von der Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Wortes gesagt wurde, gilt sowohl vom geschriebenen Worte als auch von dem mündlich verkündigten. Ob das Wort Gottes gelesen wird (der Taube kann es doch nur lesen), oder ob das gepredigte gehört wird (nach Christi Willen soll es ja gepredigt werden, Matth. 24, 14), — immer ist es Gottes Wort, das der heilige Geist als medium seu instrumentum*) zur Bekehrung des Sünders gebraucht. Freilich muß bei dem Wort der Verkündigung vorausgesetzt werden, daß es aus dem in der heiligen Schrift niedergelegten Gotteswort geschöpft ist, daß es dieses zu seinem Inhalt hat, daß es die rechte Auslegung und Anwendung des Schriftwortes ist. Denn nur dann und insoweit ist die kirchliche Verkündigung Gottes lauteres und wahres Wort, wenn und insoweit sie das objektiv gewisse Gotteswort lehrt, welches uns in der Schrift gegeben ist**).

Es ist aber das besondere Verdienst Luthers, daß er der Kirche das Wort Gottes wieder zurückgegeben hat. Wie kein anderer hatte Luther die Seligkeitskraft des Wortes an seinem eignen Herzen erfahren und sich ganz in die Schrift eingelebt. Gottes Wort war seine tägliche Speise, war der Maßstab, daran er alles maß, war die Rüstkammer, aus der er seine Waffen gegen Rom wie gegen die Schwärmer und Sakramentierer nahm, war der unbewegliche Fels, darauf er stand. Darum kann er denn auch nicht oft genug den Wert und die Kraft des Wortes Gottes rühmen. Vergleiche § 8.

Im Gegensatz zur lutherischen Kirche vertritt die katholische und *reformierte Kirche eine wesentlich andere Auffassung vom Wort Gottes.*

Nach römischer Lehre ist das Wort Gottes teils geschriebenes, teils ungeschriebenes. Zum ersteren rechnet man dort bekanntlich nicht bloß die kanonischen Bücher der Schrift, sondern auch die apokryphischen, und bindet den Gebrauch der Schrift an eine besondere Form, nämlich an die lateinische Übersetzung der Vulgata. Die Erklärung der Schrift aber läßt man von dem „ungeschriebenen Wort“, den kirchlichen Überlieferungen abhängen. Der menschliche Entwickelungsgang der Kirche wird der Art überschätzt, daß die Schrift vor der alles geltenden Tradition stark zurücktritt. Die päpstliche Kirchenlehre ist die Alleinherrscherin; durch sie wird die Schrift erst vervollständigt und erläutert. Das Wort Gottes ist hier eigentlich nicht Gnadenmittel, sondern nur eine Erkenntnisquelle, und der durch dasselbe geweckte Glaube besteht bloß in notitia assensus zu dem, was die Kirche lehrt und thut. Schrift und Tradition, Göttliches und Menschliches werden hier in eins zusammengegossen, sodaß sich das Wort Gottes materialistisch in der Kirchenlehre, der kirchlichen Tradition verkörpert, denn auch sie soll ja wie das Schriftwort, aus Eingebung des heiligen Geistes hervorgegangen sein. Kurz, über dem Schriftwort, nicht unter demselben, soll die unfehlbare Papstkirche stehen; sie gilt als die selbständige Mittlerin des Heils, welche den eigentlichen

---

*) Konk.-Form. 600, 50; 729, 30.

**) Vergleiche die schon im vorigen § angeführten Symbolstellen, besonders A. Konf. V, XVIII: Solches geschieht durch den heiligen Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird. XXVIII, § 9; Apol. 203, 13; Schmalk. Art. 321, 3 und 10; Gr. Kat. 455, 38 ff.; 471, 53 f.; Konk.-Form. 523—526; 587—610; 712, 39 ff.; 718, 68 ff.

Gnadenmitteln erst ihre Kraft verleiht*). Hier „giebt es kein in und durch sich selber wirkungskräftiges, weil geisterfülltes Wort, sondern im Grund nur noch Zauberformeln und Ceremonien, durch welche die große Magierin, die Kirche, ihre geistlichen wie leiblichen Wunderkuren verrichtet" (Philippi). Darum tritt denn auch in der römischen Kirche das Wort gegen das Sakrament bedenklich zurück, woraus sich auch die Bibelverbote erklären.

Die reformierte Kirche hingegen — und die ihr verwandten Sekten, am konsequentesten die Quäker — reißt Wort und Geist in spiritualistisch-rationalistischer Weise auseinander; indem man dem äußern Wort ein inneres, den Geist, entgegenstellt. Ihr ist das Wort Gottes kein eigentliches Gnadenmittel, keine seligmachende Gotteskraft, sondern im Grunde genommen nur Quell und Norm der Heilserkenntnis, und an sich eine leere Verkündigung, ein toter Buchstabe ohne Kraft und Leben, wozu erst noch das innere Wort, der Geist kommen müsse; denn nur der Geist mache lebendig (Johs. 6, 63). Das Wort soll nur eine intellektuelle und moralisch praktische Wirksamkeit haben, soll nur ein ermahnendes Zeichen sein, wodurch der Mensch vorbereitet und angeregt wird, die durch das äußere Wort bedeuteten Dinge in der eignen Seele zu suchen, wohin sie das innere Wort bringt. Denn die bekehrende, wiedergebärende Wirkung übt erst der Geist aus, und zwar unmittelbar, nicht durch das Wort, sondern außerhalb des Wortes, hinter, bei und neben demselben. Dies thut er aber nicht an allen, sondern nur an den Erwählten, denn ihnen allein ist das Heil ernstlich zugedacht. — Vergl. Konk.-Form. 712, 40, sowie auch Luther „Von den conciliis und Kirchen", Erl. A. 25, 219 ff.: „So fielen diese Leute dahin, daß die Taufe als ein äußerlich Wasser, das Wort als eine äußerliche menschliche Rede, die Schrift als ein äußerlicher Buchstabe von Tinten gemacht, das Brot und Wein als vom Bäcker gebacken, sollten schlecht nichts sein, denn es wären äußerliche, vergängliche Dinge; also gerieten sie auf das Geschrei: Geist, Geist! Der Geist muß es thun, der Buchstabe tötet."

Zwingli (De vera et falsa rel., 131) sagt: Quod auditur, non est ipsum verbum, quo credimus . . . Manifestum est, quod eo verbo, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat, ut intelligamus, et trahit, ut sequamur fideles reddimur. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat et aures percellit, judicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine judicatur, sed ab ipso judicatur exterius verbum". — „Ökolampad (Antwort auf das Syngramma): „Was die äußerlichen Worte über das Getön haben, das haben sie von dem innerlichen Gemüte und vom innerlichen Worte". Ferner (Disp. zu Bern): „Den äußerlichen Worten als auch Elementen ist nicht mehr verliehen, denn zu bedeuten die innerlichen Worte, die vorher im Herzen der Menschen sind. Und wo bei den äußerlichen Worten mehr zugegeben wird, denn solches Bedeuten und Erinnern, so mag es geachtet werden für eine Zauberei" 2c. —

Calvin (Inst. IV, 14): Primum verbo suo nos docet et instituit Dominus; deinde sacramentis confirmat; postremo sancti sui Spiritus lumine mentibus nostris illucet, et aditum in corda nostra verbo et sacramentis aperit, quae alioqui aures duntaxat percellerent, et oculis obversarentur, interiora minime afficerent" etc. — Ähnlich sprechen sich aus der Cons. Tigurinus (193 u. 205), die Conf. Belg. Art. 33, die Conf. Helv. II, Art. 18. Letztere sagt: Wir wollen also glauben, daß uns Gott durch sein Wort äußerlich (foris) unterweist durch seine Diener, innerlich (intus) aber die Herzen seiner Auserwählten durch den heiligen Geist zum Glauben bewegt. — Wie die Reformierten lehren auch die Arminianer, Socinianer und Rationalisten; auch sie sprechen dem Worte Gottes jede übernatürliche Wirksamkeit ab.

---

*) Vergl. Trident. Ses. IV, decr. 1 und 2.

II. Lex et evangelium.

Nach seinem Inhalt, bezw. seiner Wirkung, zerfällt das Wort Gottes in Gesetz und Evangelium*). Auf ethischem Gebiet versteht man unter Gesetz**) die von Gott dem Menschen gegebene Norm für dessen sittliches Verhalten. Das Gesetz ist der unverbrüchliche Wille Gottes, nach welchem sich unser Denken, Reden und Thun zu richten hat***); es ist die göttliche Anordnung dessen, was der Mensch thun und lassen soll, mit Einschluß der gegen die Übertreter ausgesprochenen Strafandrohung.

Solch eine Norm besaßen die Protoplasten unausgesprochen schon mit dem göttlichen Ebenbild; ihnen war das Gesetz ins Herz geschrieben (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10)†). Nach diesem mit dem Ebenbild dem Menschen eingestifteten Gesetz sollte sich das Leben der ersten Eltern entfalten; sie sollten den Willen Gottes, der ihnen ins Gemüt geschrieben war, festhalten und durch Beachtung der ihnen gesetzten Schranke (verbotener Naturgenuß) ihren ursprünglichen Zustand der Unschuld bewahren; vergl. § 19. Leider haben sie diese Probe nicht bestanden; sie fielen in Sünde und verloren damit ihre bisherige Lebensgemeinschaft mit Gott. Seitdem verdunkelte sich im menschlichen Herzen das Bewußtsein des göttlichen Willens immer mehr, sodaß der Mensch die Stimme Gottes in seinem Herzen nur noch unvollkommen vernahm. Immerhin aber blieb noch ein Rest sittlicher Tradition im Gewissen (Röm. 2, 14—16), woran die göttliche Gnade anknüpfen konnte.

Um das durch die Sünde verdunkelte und geschwächte natürliche Gesetz (lex naturalis) wieder zu beleben und zu kräftigen und seinen heiligen Willen dem Menschen von neuem einzuschärfen, gab Gott das geoffenbarte Gesetz (lex revelata), welches er zum unwandelbaren Zeugnis schriftlich aufzeichnen ließ (Eph. 2, 15). Dieses Gesetz von Sinai war zunächst für das von Gott erwählte Bundesvolk der Juden gegeben, als dem Träger der

---

*) Vergl. Apol. 87, 5; Konk.-Form. 533, 2.

**) Die Lehre vom Gesetz und Evangelium behandelt die Konk.-Form. ausführlich im Art. V (de lege et evangelio) und VI (de tertio usu legis). — Gesetz und Evangelium sind nicht ganz identisch mit Altem und Neuem Testament. Hat doch auch das Alte Testament evangelische Bestandteile (messianische Weissagungen), und das Neue Testament sittliche Gebote (Matth. 5—7; Röm. 12, 1 ff.; Eph. 4, 1 ff.; Gal 5; 1. Johs. 2, 7 ff.)!

Unter Gesetz versteht die Schrift entweder das ganze Alte Testament (Johs. 10, 34), oder die Schriften Mose (Matth. 5, 17; Ap. 13, 15), das mosaische Gesetz (Röm. 2, 14 ff.; Gal. 4, 4) und einzelne Einrichtungen desselben (Luk. 2, 22; Johs. 19, 7); ferner auch die christliche Gottesoffenbarung und Religion, zumeist mit dem Zusatz „Gesetz Christi, der Freiheit, des Glaubens" (Röm. 3, 27; Gal. 2, 19; 6, 2; Jak. 1, 25). —

Das deutsche Wort „Gesetz" = das als Ordnung Festgesetzte, ist neueren Ursprungs und erst seit Luther in Gebrauch. Hebräisch תּוֹרָה von יָרָה = Lehre, Grundgebot; griechisch *νόμος* von *νέμω* = das Zugeteilte, Angeordnete, das im Herkommen Begründete; lateinisch lex von legere = ein auf der Rednerbühne dem Volk vorgelesener und zur Annahme empfohlener Antrag.

Unter Evangelium versteht man im allgemeinen eine frohe Botschaft (בְּשׂוֹרָה, 2. Kön. 18, 20; Jes. 52, 7 = laetus nuntius). Die Schrift bezeichnet damit nicht bloß die frohe Botschaft des Heils in Christo, sondern auch kurzweg die christliche Religion, die neutestamentliche Offenbarungsstufe (Mark. 1, 15; Matth. 13, 10; Luk. 9, 6; Ap. 20, 24; Röm. 1, 16; 3, 21; 10, 16; Eph. 6, 15; Phil. 1, 27), — zuweilen auch (synekdochisch) die gesamte Offenbarungswahrheit Alten und Neuen Testamentes, also Gesetz und Evangelium (Mark. 1, 1; 16, 15; vergl. A. Konf. V, VII, XXVIII, Apol. 153). —

***) Konk.-Form. 534, 3; 636, 17; 642, 15.

†) Apol. 87, 7; Konk.-Form. 536, 2.

Verheißung, durch welchen das Heil den übrigen Völkern vermittelt werden sollte. Das mosaische Gesetz hatte ein theokratisches Gepräge; es regelte nicht bloß das religiös-ethische Leben des Bundesvolkes, sondern auch dessen gottesdienstliche und bürgerliche Angelegenheiten.

Im Mittelpunkt der Sinaitischen Gesetzgebung steht unzweifelhaft der Dekalog, welcher nicht bloß der Kern des Sittengesetzes ist, sondern auch des ganzen Gesetzes. Das Sittengesetz (lex moralis) hat für alle Zeiten und für alle Menschen Gültigkeit; es ist universalis et perpetua (Matth. 19, 18; Röm. 13, 9; 3, 19), denn es enthält die sich stets gleich bleibenden göttlichen Vorschriften für das sittliche Leben aller. Dagegen hatte das Ritualgesetz (lex ceremonialis = den alttestamentlichen Kultus, besonders das Opfer betreffend) und das bürgerliche Gesetz (lex forensis = das häusliche Leben der Israeliten und den Besitz des Landes Kanaan betreffend) eine partikulare und vorübergehende, bezw. typische Bedeutung, sodaß sie den Christen nicht mehr binden (Kol. 2, 16—20; Gal. 2, 4—5; 5, 1—2; 2. Kor. 3, 17; Jak. 2, 12; Ap. 15, 10)*). Sie galten nur für die Zeit der jüdischen Theokratie und mußten aufhören, sobald in Christo die Erfüllung und das Wesen dessen erschienen war, was jene als Vorbilder und Schatten des Zukünftigen geweissagt und vorbereitet hatten (Kol. 2, 16—17; Hebr. 10, 1; 2. Kor. 3, 14—18).

Nach seinen eigenen Worten (Matth. 5, 17—19) ist aber Christus nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen; vergl. § 27. Der Herr hat das alttestamentliche Gesetz nicht für bedeutungslos erklärt, sondern er hat das, worauf das mosaische Gesetz hinzielte, zur Verwirklichung gebracht. „Zu erfüllen die Form (Röm. 2, 20) mit ihrem erforderlichen Inhalt, den Schattenriß mit seinem entsprechenden Körper, dazu ist Christus gekommen" (Besser). Erfüllt hat er das Gesetz als Prophet, und zwar sowohl durch seinen vollkommnen Gehorsam gegen das Gesetz und durch seinen heiligen Wandel (Gal. 4, 4), wie auch durch die rechte Auslegung des Gesetzes, das er erst in seinem rechten geistlichen Verstande dem Menschen erschlossen hat (Matth. 5—7; Röm. 7)**), indem er zeigte, daß es mehr fordere, als äußere Ehrbarkeit***), — wie denn überhaupt erst in der Zeit des Evangeliums die rechte Sündenerkenntnis aus dem Gesetz geschöpft werden kann†). Erfüllt hat Christus das Gesetz vor allem als Hoherpriester, der für uns des Gesetzes Fluch auf sich nahm und die vom Gesetz gedrohte Strafe an unserer Statt litt, sodaß wir nun vom Fluch des Gesetzes befreit sind (Gal. 3, 13). Was die alttestamentlichen Opfer vorbildeten, ist durch Christi Opfer geschehen. Erfüllen will er auch das Gesetz als König; denn das Grundgesetz seines Reiches ist die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung und deren Summa ist (Röm. 13, 10; Matth. 22, 27 ff.); und dieses Gesetz hat er selbst durch seinen Geist in die Herzen seiner Gläubigen geschrieben (Jer. 31, 33; 2. Kor. 3, 3).

---

*) Vergl. A. Konf. XXVIII. 39 u. 59; Apol. 160, 38 f.; 243, 41; 273, 15—17; Gr. Kat. 401, 82 ff.; Konf.-Form. 699, 11 f. Somit hat denn auch das alttestamentliche Sabbatsgebot, welches den 7. Tag der Woche zu feiern vorschreibt, seine Bedeutung für uns Christen verloren (Röm. 14, 5—6; Gal. 4, 10—11; Mark. 2, 27).

**) Konf.-Form. 534, 8; 635, 10

***) Apol. 93 ff.; 193, 45 f.; Konf.-Form. 644, 22.

†) Konf.-Form. 534, 8; 637, 18.

So hat also das Gesetz zu seinem Inhalt die Verkündigung des göttlichen Willens, den zu erfüllen der Mensch verpflichtet ist. Denen, die das Gesetz halten, verheißt es Lohn, die es aber übertreten, bedroht es mit Strafe (Deut. 27, 26). Da aber kein Mensch seit Adams Fall imstande ist, Gottes Willen vollkommen zu erfüllen, so würde das Gesetz nur Zorn anrichten (Röm. 4, 15; Gal. 3, 10), wenn uns nicht in der Predigt des Evangeliums ein Mittel gezeigt und dargeboten wäre, wie wir der Verdammnis und dem Fluche des Gesetzes entgehen können*). Denn das Evangelium ist die Lehre von der gnadenreichen Vergebung unserer Sünden, welche uns wegen des teuren Verdienstes Jesu Christi umsonst durch den Glauben zuteil werden soll (Röm. 3, 21). Und diese Predigt des Evangeliums tritt da ein, wo das Gesetz der Werke, das Gesetz der Sünde und des Todes, das Gesetz des Buchstabens den Sünder zur reumütigen Erkenntnis seiner Fluchwürdigkeit gebracht hat. Für sie erweist sie sich dann als ein Gesetz des Glaubens, des Geistes und der Freiheit (Röm. 8, 2), als eine Gotteskraft zur Erzeugung des rechtfertigenden Glaubens. So ist denn, um mit den Worten der Konk.-Form. (534, 5; 637, 21) zu reden, das Evangelium die frohe Botschaft, welche „lehret, was der Mensch gläuben soll, der das Gesetz nicht gehalten und durch dasselbige verdammet wird, nämlich daß Christus alle Sünde gebüßet und bezahlet und ihm ohn allen seinen Verdienst erlanget und erworben habe Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und das ewige Leben". Oder kürzer gefaßt (637, 21): „Das Evangelium ist eine gute und fröhliche Botschaft, daß Gott die Sünde nicht strafen, sondern um Christus willen vergeben wolle". In diesem Sinne**) steht es in diametralem Gegensatz zum Gesetz, welches nicht eine Trostpredigt und fröhliche Botschaft ist, sondern eine Buß- und Strafpredigt; beides ist streng auseinander zu halten***).

Eine Vermischung von Gesetz und Evangelium kann nur auf Unkosten der Rechtfertigung geschehen und muß — wie bei den Römischen, den Socinianern und Rationalisten — dahin führen, daß man das Evangelium zu einer Werklehre degradiert†). Davor warnt schon Luther wiederholt auf das nachdrücklichste, so u. a. in seiner Predigt über Gal. 3, 23 ff. von 1532 (vom Unterschied zwischen Gesetz und Evangelio). Dasselbe thut auch die Konk.-Form. (Art. V, S. 639, 27) und fordert, „daß mit allem Fleiß der wahre und eigentliche Unterschied zwischen Gesetz und Evangelio getrieben und erhalten werde", und „daß beide Lehren des Gesetzes und Evangelii nicht in einander gemenget und vermischet, und der einen zugeschrieben werde, was der andern zugehöret, dadurch dann leichtlich der Verdienst und die Gutthaten Christi verdunkelt und das Evangelium wiederum zu einer Gesetzeslehre gemacht, wie im Papsttum geschehen".

---

*) Konk.-Form. 638, 22; 642, 11.

**) Die Konk.-Form. macht S. 534, 6 ff. und 633 ff. noch besonders darauf aufmerksam, daß das Wort „Evangelium" zuweilen auch im weitern Sinne gebraucht werde und dann „die ganze Lehre unsers Herrn, die er auf Erden in seinem Predigtamt geführet", in sich begreife und die geistliche Erklärung des Gesetzes einschließe, sodaß man es auch eine Predigt von der Buße (concio de poenitentia) und Vergebung der Sünden" nennen könne; vergl. Röm. 2, 16. —

***) Konk.-Form. 633, 1.

†) Vergl. § 28, Christi prophetisches Amt betr.

Der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ist kurz der: das Gesetz treibt und fordert, das Evangelium giebt und schenkt; jenes schreckt und tötet, dieses tröstet und macht lebendig; jenes predigt Fluch und Tod, dieses verkündigt Segen und Leben; jenes bezeugt uns Gottes Heiligkeit und Strafgerechtigkeit, dieses Gottes erbarmende Liebe und Gnade. Ist das Gesetz das gottgeordnete Mittel zur Erkenntnis der Sünden und zur Erzeugung wahrer Buße, so ist das Evangelium die Gotteskraft zur Erzeugung des rechtfertigenden Glaubens*).

Und doch, so grundverschieden beide auch sind, besteht kein Widerspruch zwischen Gesetz und Evangelium, vielmehr dienen beide demselben Zweck, nämlich dem Heil der Sünder, jedes in seiner Art**). Während das Gesetz als Zuchtmeister auf Christus (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, Gal. 3, 24) die Sünde offenbart und Gottes Zorn über die Sünde, also durch die Predigt der Buße den Glauben vorbereitet, will das Evangelium als die frohe Botschaft vom Heil in Christo den Glauben im Menschen wirken, zur Aneignung der Heilsgnade und zur Erlangung der Rechtfertigung.

So sind denn beide auf einander angewiesen: das Gesetz wirkt vorbereitend (medium paedagogicum), das Evangelium vollbereitend. Bliebe es nur bei der Gesetzespredigt, ohne daß die des Evangeliums folgte, so würde dies zu vermessener Heuchelei führen oder zur Verzweifelung***). Und wollte man sich auf die Predigt des Evangeliums beschränken, ohne daß zuvor durch die Gesetzespredigt der Herzensboden bereitet wäre, so würde dies der menschlichen Leichtfertigkeit Vorschub leisten. Zur Bekehrung ist eben beides nötig, Gesetz und Evangelium†); die Wirksamkeit des zweiten schließt sich an die des ersten an.

Aber auch nach der Bekehrung, auch bei dem Wiedergebornen, wird das Gesetz nicht überflüssig, wenn gleich seine Wirksamkeit hier eine andere ist als zuvor. Der Nutzen und Brauch des Gesetzes ist eben ein dreifacher††). Zum 1. soll es mit seiner Strafandrohung für den unbekehrten Fleischesmenschen ein Riegel sein gegen die groben Ausbrüche der Sünde, zur Aufrechterhaltung der äußerlichen Zucht und zur Zügelung der wilden, ungehorsamen Leute (1. Tim. 1, 9—10; Ps. 32, 9) = usus legis politicus. Zum 2. soll es dem Sünder zum Spiegel dienen, darin er sein sündliches Verderben erkennt, um so zur Buße geführt zu werden (Röm. 7, 7 ff.), zur Reue über seine Sünde und zum Glauben an den Sünderheiland (Gal. 3, 24) = usus legis paedagogicus. Zum 3. soll es, wenn die Bekehrung geschehen ist, vornehmlich als heilige Regel und Richtschnur des neuen Lebens dienen (Ps. 19, 8—13; Gal. 6, 16) = usus legis didacticus.

---

*) Vergl. Luther, Erl. Ausg. 33, S. 5 ff. u. 307, vor allem aber den **Römerbrief**, welcher das Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium allseitig darlegt.

**) Konf.-Form. 638, 24.

***) Konf.-Form. 535, 8.

†) Konf.-Form. 638, 23.

††) Konf.-Form. 536, 1; 639 ff. Die spätern Dogmatiker unterscheiden einen vierfachen usus legis, indem sie vor den usus paedagogicus noch einen usus elenchticus einschieben. Letzteren beziehen sie auf das Offenbarmachen der Sünde durch den heiligen Geist, welcher den Sünder strafend seiner Schuld überführt (*ἐλέγχειν*, Johs. 16, 8), während durch den usus paedag. der Sünder indirekt zu Christus hingetrieben wird. Korrespondiert der usus legis politicus der Berufung, und der usus paedag. der Erleuchtung, so der usus didacticus der Heiligung.

Für den Wiedergebornen und Gerechtfertigten ist das Gesetz nicht mehr zwingend, drohend, treibend; den Gläubigen treibt der Geist Gottes und Christi, der in ihm wohnt (Röm. 8, 9 u. 14; Gal. 5, 18; 4, 4—6). „Soviel (quatenus) er neu geboren ist", thut der Mensch nun auch ohne das Treiben und Gebieten des Gesetzes Gottes Willen, thut ihn „aus freiem, lustigem Geist, und solches heißen nicht eigentlich Werke des Gesetzes, sondern Werke und Früchte des Geistes" *). Es heißt jetzt nicht mehr: Du sollst! sondern: Ich will. Die Gehorsamsforderung des Gesetzes ist nicht mehr eine von außen kommende, sondern eine innere; hat doch der Wiedergeborne den Willen Gottes in seinen eignen Willen aufgenommen, sodaß bei ihm wieder Freiheit und Notwendigkeit zusammenfällt (Röm. 6, 22; 1. Petr. 2, 16; Gal. 5, 13; 1. Kor. 8, 9; 9, 19) und sich sein eigner Wille mit dem göttlichen einig weiß. Er steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade (Röm. 6, 14, *ὑπὸ χάριν*), weil der Geist ihn regiert (Gal. 5, 18). Nicht unter, sondern in dem Gesetz (*ἔννομος*, 1. Kor. 9, 21) steht er, sofern er es ohne Zwang und mit Lust erfüllt **), nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zu Gott. In diesem Sinne darf der Apostel behaupten: Das Gesetz ist dem Gerechten nicht gegeben (*δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, 1. Tim. 1, 9) ***).

Damit soll aber keineswegs gesagt sein, als sei das Gesetz für den Wiedergebornen gänzlich aufgehoben (Röm. 3, 31); nein, es soll auch ihm noch gepredigt werden †). Denn ob schon der gläubige Christ vom äußern Gesetzeszwang frei ist, weil gebunden an das innere Gesetz, welches er in seinem neuen Wesen trägt (das Gesetz der Freiheit, Jak. 2, 72), so steht doch sein alter Adam noch immer unter dem Gesetz. Würden die „gläubigen und auserwählten Kinder Gottes durch den einwohnenden Geist vollkömmlich verneuert, also daß sie in ihrer Natur und allen derselben Kräften ganz und gar der Sünde ledig wären, so bedürften sie keines Gesetzes, und also auch keines Treibers, sondern sie thäten für sich selbst und ganz freiwillig ohne alle Lehre, Vermahnung, Anhalten oder Treiben das Gesetz, was sie nach Gottes Willen schuldig sein" ††). Weil ihnen aber noch immer die Sünde anklebt, und ein steter Kampf zwischen Fleisch und Geist besteht (Röm. 7, 17 ff.; Gal. 5, 17), so bedürfen auch sie in ihrem Leben „nicht allein des Gesetzes tägliche Lehre und Vermahnung, Warnung und Dräuung, sondern auch oftermals der Strafe, damit sie aufgemuntert werden und dem Geist Gottes folgen †††). Und nicht bloß als Warner und Züchtiger dient ihnen das Gesetz, sondern auch als Waffe, indem sie mit dem Gesetz Gottes das Gesetz in ihren Gliedern bekämpfen (Röm. 7, 23; Kol. 3, 5). Denn die Sünde, welche zwar im Lebenszentrum die Herrschaft verloren hat, sucht immer wieder von der Peripherie aus ihre frühere Macht zurückzugewinnen (Röm. 6, 12—14). Ferner soll ihnen das Gesetz immer von neuem den maßgebenden Willen Gottes vorhalten zur Normierung ihres ganzen Lebens, damit sie nicht auf eigne, selbsterwählte Heiligkeit ver-

*) Konk.-Form. 643, 17.
**) Konk.-Form. 608, 85; 628, 19; 640, 4 u. 8.
***) Apol. 91, 22; Konk.-Form. 640, 5 u. 17.
†) Apol. 109; Konk.-Form. 536, 3 f. u. 7; 643, 18 ff.
††) Konk.-Form. 641, 6 ff.
†††) Konk.-Form. 641, 9 u. 17—19; 644, 20; Apol. 91, 22.

fallen*) und die Bahn einer gesunden Frömmigkeit verlassen (Kol. 2, 23, ἐθελοθρησκεία = cultus Dei voluntarius). Endlich soll das Gesetz sie auch in steter Selbstprüfung erhalten, daß sie nie vergessen, wie auch unsere besten Werke noch mit Sünde befleckt sind**). Kurz, auch für den Wiedergebornen ist das Gesetz noch ein unentbehrliches Gnadenmittel, wenn gleich nur indirekt und negativ, indem es den Gläubigen vor dem Verlassen der Wege Gottes bewahrt und ihn immer wieder in die Gnade hineintreibt, um durch sie sich seiner Gotteskindschaft zu vergewissern und aus ihr stets neue Lebenskräfte zu schöpfen. — So ist denn bei dem Wiedergebornen beides festzuhalten: die Freiheit vom Gesetz, wie auch das Gebundensein an den im Gesetz kund gegebenen Willen Gottes. Es ist sowohl der starre Nomismus, wie auch der Antinomismus zu vermeiden.

Der Nomismus vertritt eine äußerliche Gesetzlichkeit und erweitert so das Geltungsbereich des Gesetzes über seine Grenzen hinaus mit Beeinträchtigung der evangelischen Freiheit. Er knüpft das Heil an das Thun des Gesetzes und geht hier von der Voraussetzung aus, daß der Mensch das Gesetz vollkommen erfüllen könne. Dabei verkennt er den geistlichen Inhalt des Gesetzes und legt alles Gewicht auf die Erfüllung des Buchstabens. — Dieser Irrtum, in den schon die alten Pharisäer, sowie auch viele Judenchristen zu der Apostel Zeiten verwickelt waren, tritt besonders in der katholischen Kirche hervor. Hier wird das ganze Christentum in eine gesetzliche Anstalt umgesetzt, sodaß ihr das Evangelium als eine Werklehre (nova lex) gilt***).

Glaubt der Nomismus durch sein Thun den Menschen zu demjenigen machen zu können, der er sein soll, so setzt der Antinomismus die Person, wie sie ist, als „richtig" voraus und erkennt ihr das Vermögen zu, daß sie auch ohne Gesetz das sittlich Gute treffen werde. Deshalb verwirft der Antinomismus das Gesetz und behauptet, der Christ sei durch den heiligen Geist vom Gesetz frei. So auch Joh. Agricola†), der frühere Freund Luthers. Ausgehend von dem richtigen Grundsatz, daß der Mensch nicht durch des Gesetzes Werke gerecht und selig werde, kam er zu der irrigen Meinung, das Gesetz habe für den Christen gar keine Bedeutung mehr und gelte nur auf bürgerlich-politischem Gebiet. Aus Mißverständnis dessen, was Luther im Kampf gegen die Zwickauer

*) Konk.-Form. 644, 20.

**) Konk.-Form. 644, 21.

***) Vergl. Trident. Sess. VI, can. 18—21. — In anderer Art tritt auch im Pietismus und Puritanismus ein gesetzlicher Zug hervor, noch weit bedenklicher im Moralismus Kants mit seinem kategorischen Imperativ.

†) Der Antinomismus ist im Lauf der Jahrhunderte in den verschiedensten Gestalten hervorgetreten. So schon in der alten Kirche bei den Gnostikern, mit denen Johannes zu kämpfen hatte; im Mittelalter bei den pantheistischen Mystikern; in der Reformationszeit bei den Wiedertäufern, wie auch bei Agricola. Auch in der Neuzeit fehlt er nicht; hier erscheint er in seiner häßlichsten Gestalt als die reife Frucht des Unglaubens. „Die unheimlichen Versuche der Gegenwart, den christlichen Nomismus bis auf den Grund auszutilgen, führen ihren Ursprung einmal auf die sensualistischen Moralsysteme der englischen Freidenker (Hobbes) und der französischen Encyklopädisten zurück, welche die tierische Sinnenlust als das höchste Gut des Menschen behandeln, den Egoismus und das Interesse an die Stelle der Pflicht setzen und für die Tugend nur noch im Wohlwollen gegen die Mitmenschen oder im Patriotismus eine Stelle offen erhalten, gegen welche sittliche Antinomie (von ihren Vertretern selbst Autonomie genannt), auch Kants kategorischer Imperativ sich unwirksam erweisen mußte, da hinter der Forderung des Sittengesetzes bei ihm kein persönlicher Gotteswille stand; oder auch auf die pantheistisch-philosophischen

Schwarmgeister gelehrt hatte*), wollte er das Gesetz gänzlich aus der kirchlichen Heilspredigt entfernt wissen und es nicht als das zur Erweckung der Buße notwendige Gnadenmittel anerkennen. Nach seiner Meinung soll die wahre Buße allein durch die Predigt des Evangeliums und der göttlichen Liebe gewirkt werden und nur aus dem durch das Evangelium gewirkten Glauben kommen, nicht aber aus dem Gesetz, weil dieses die Grundsünde, den Unglauben, ungestraft lasse. Agricola sah im Gebrauch des Gesetzes eine Beeinträchtigung des evangelischen Prinzips und der christlichen Freiheit, ja einen Rückfall ins Papsttum. Diese seine Ansicht faßte er 1537 in eine Reihe von Thesen zusammen (Propositiones inter fratres), worin er sagt: Die Buße solle gelehrt werden nicht aus den 10 Geboten oder dem Gesetz Mosis, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium. Überhaupt solle das Gesetz gar nicht gelehrt werden, „weder zum Anfang, Mittel noch Ende" der Gerechtigkeit des Menschen. Denn Christi Befehl gehe nur dahin, das Evangelium aller Welt zu verkündigen, das Gesetz stehe in keinem innern notwendigen Verhältnis zur Rechtfertigung; es habe und gebe den heiligen Geist nicht, wirke deshalb auch keine Buße, sondern strafe nur zur Verdammnis. Es gehöre überhaupt nicht in die christliche Kirche, weil sich sein Gebiet auf die äußerlichen Werke und Geschäfte des menschlichen Lebens beschränke. Der Dekalog gehöre auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstuhl. Auch bedürfe es seiner zum Heil nicht, denn das Evangelium von Christo lehre beides zumal: den Zorn Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und gebe allein den Geist der evangelischen Freiheit. — Dem trat Luther mit ganzer Entschiedenheit entgegen. In seinen gewaltigen Disputationes VI contra antinomos (Erl. Ausg. opera lat. IV, 424 ff.) bestimmte er genau den Begriff der Buße und des Gesetzes, sowie auch das Verhältnis des Gesetzes zur Rechtfertigung. Überzeugend wies er nach, daß die Predigt

---

Systeme, welche das Genie (Schelling, Schlegel, Schleiermacher) und den Staatsgehorsam (Hegel) von der moralischen Verpflichtung im Sinne des Christentums freisprechen, oder endlich auf die skeptisch-pessimistischen Wunderlichkeiten eines Schopenhauer und Hartmann. In den gesellschaftstürzenden Formen der socialistischen Programme, welche, wenn auch im übrigen in der Frage der Organisation des geplanten Umsturzes different, doch im Verzicht auf jedes sittliche Ziel und eine Vergeltung im Jenseits, und in der Bestreitung des Unterschieds von Gut und Böse einig sind, zeigt jener antinomistische Geist nur sein wahres Angesicht und wird und kann, wenn er zur Herrschaft kommen will, nicht ruhen, als bis er das Christentum mit seinen ewigen Grundlagen des Romismus, dem Glauben an die Persönlichkeit des Weltenschöpfers und seine Offenbarung an die Menschheit, aus den Herzen der Menschen gerissen hat" (Meusel).

*) Luther hatte allerdings bei Bekämpfung des alttestamentlichen Gesetzeswesens die Nichtgültigkeit des Mosaischen Gesetzes für den Christen zuweilen in einer Weise betont, daß er leicht mißverstanden werden konnte. So sagt er u. a.: Gesetz und Evangelium seien soweit getrennt, wie Himmel und Erde; der Gläubige habe mit dem Gesetz schlechterdings nichts mehr zu thun, — Mose sei allein dem jüdischen Volk gegeben und gehe den Heiden und Christen nichts an. „Wir haben unser Evangelium und das Neue Testament; wollen sie (die Zwickauer) durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wir's nicht leiden", denn Moses sei mit seinen Gesetzen aufgehoben. — „Wenn ich Mosen annehme in Einem Gebot, so muß ich den ganzen Mosen annehmen; wenn ich Mosen zum Meister und Gesetzgeber annähme, so müßt ich ich mich lassen beschneiden, die Kleider waschen nach jüdischer Weise, und also essen und trinken, mich kleiden und solchs Wesen alles halten, wie den Juden im Gesetz geboten war". — In seinem Sendschreiben an Güttel (Wider die Antinomer, Erl. Ausg. 32, 2 ff.) verwahrt er sich aber ausdrücklich gegen jede Mißdeutung seiner Lehre vom Gesetz und ist höchlichst erstaunt, wie man ihm habe zutrauen können,

des Gesetzes noch immer notwendig sei und überwand Agricola so vollständig, daß dieser 1540 widerrief. Auf diesen Disputationen Luthers ruhen im wesentlichen die Ausführungen der Konk.-Form. Art. V u. VI.

Eine gründliche Abweisung der mancherlei Mißdeutungen, welche die Lehre Luthers vom Gesetz erfahren hat, giebt Th. Harnack (Luthers Theologie, 1862, I; S. 475—599).

Derselbe schreibt u. a. (S. 486 f.): „Luther will weder das Gesetz überhaupt verwerfen, noch die hervorragende, allgemein gültige Bedeutung des Dekalogs verkannt, wohl aber beides anders begründet haben. Moses soll nur nicht unbedingt die entscheidende Gesetzes-Autorität für uns sein, noch der „„Buchstabe des Gesetzes Mosis"" (Walch 3, 7), d. h. das Gesetz in dieser nationalen, temporalen 2c. Form für uns bindende Kraft haben. Denselben Gedanken drückt er treffend auch so aus: „„Mosen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er gleichstimme mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetze"" (W. 3, 8, 1547). Unter dieser Voraussetzung will er aber wiederum, daß man „„Mosen behalte, und nicht unter die Bank stecke"" (W. 3, 9, 18). — Ferner schreibt Harnack (S. 502): „Dieses aber ist seine Rechtfertigungslehre, aus der sich ihm als Hauptkanon in der fraglichen Beziehung ergiebt: daß das Gesetz seinem „„Amte"" nach, „„so fern von der Justifikation geschieden werden soll, so hoch der Himmel über der Erde ist"" (W. 20, 2040). Das ist seine feste Position, die er von Anfang an, schon im Jahr 1518 (W. 18, 58) so gut wie später inne hat und durchweg bewahrt. Sie ist es auch, die ihn befähigt, jene Mittelstraße einzuhalten und gleichermaßen den Nomismus wie den Antinomismus in ihren Wurzeln zu durchschneiden". — Auf S. 503 wird dann von Harnack gesagt: „Man bestreite deshalb nicht, was so klar vorliegt, daß Luther sich in seiner Lehre „„vom Amte des Gesetzes"" — und um diese handelt sich's —, stets gleich geblieben ist, und immer beides gelehrt hat: „„daß das Gesetz nicht vonnöten sei zur Gerechtigkeit"" (Justifikation), und daß „„es in der Kirche hoch vonnöten sei"", und zwar wiederum aus dem Grunde, weil sonst „„Christus nicht kann behalten werden"" (W. 20, 2052, 2058). — S. 499 ff. weist Harnack alle Mißdeutungen der betr. Lehre Luthers mit den Worten ab: „Aber freilich ist es gerade seine Lehre von dem Amte des Gesetzes, die von Anfang an bis auf heute so viel Widerspruch und Verkennung erfahren hat, von den Gegnern verlästert, von Freunden mißdeutet worden ist. Noch immer schleicht die Meinung in der Theologie umher, daß Luther nie zu voller Anerkennung des Gesetzes nach seinem ewigen Wesensgehalt gekommen, daß er besonders „„anfangs"" zu unvorsichtig und wegwerfend das Gesetz behandelt, und deshalb für den Antinomismus mit verantwortlich zu machen sei, obgleich er, belehrt durch

---

daß er das Gesetz, bezw. die 10 Gebote, deren Auslegung er in seinem Katechismus und in andern Schriften gegeben habe, verwerfe. „Lieber Gott, schreibt er (S. 7 ff.), kann man denn nicht leiden, daß die heilige Kirche sich für eine Sünderin erkennet, gläubt Vergebung der Sünden, bittet dazu im Vater Unser um Vergebung der Sünden? Woher weiß man aber, was Sünde sei, wo das Gesetz und Gewissen nicht ist? Und wo will man lernen, was Christus ist, was er gethan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei, welches er für uns erfüllet, oder was Sünde sei, dafür er genug gethan hat? Und wenn wir gleich des Gesetzes für uns nicht bedürften und aus dem Herzen reißen könnten, das doch unmöglich: so müßten wir's doch um Christus willen predigen, wie denn geschieht und geschehen muß, damit man wüßte, was er für uns gethan und gelitten hat . . . Sie (die Antinomisten) haben ihnen erdichtet einen neuen Methodon, daß man solle zuerst die Gnade predigen, darnach Offenbarung des Zorns, auf daß man das Wort Gesetze ja nicht hören noch reden dürfe" 2c. 2c. — Ähnlich spricht er sich gegen Agricola in seinem „Bericht von Magister Johann Eislebens falscher Lehre und schändlichen That" aus (E. A. 32, S. 64 ff.): „Wer das Gesetz zu lehren verbeut, der kann von der Sünden nicht lehren, und müssen die Leute ohn Erkenntnis der Sünden frei und sicher dahin leben". Am entschiedensten aber bekämpft er denselben in den schon erwähnten Disputationen gegen die Antinomisten und sagt u. a.: Wenn auch das Gesetz zur Rechtfertigung unnütz sei, so folge daraus nicht, daß das Gesetz solle abgethan und aus der Kirche verbannt werden (ex his non sequitur, legem esse abolendam et e concionibus ecclesiae tollendam): vielmehr sei es fleißig zu lehren und zu treiben und müsse den Frommen so gut wie den Gottlosen gepredigt werden: impiis, ut territi agnoscant suum peccatum, mortem et inevitabilem iram Dei, per quam humilientur; piis, ut admoneantur, carnem suam crucifigere cum concupiscentiis et vitiis, ne securi fiant, denn das Gesetz sei für sie nur relative, non formaliter et substantialiter aufgehoben.

die Erfahrung, seine frühere Auffassung „„sofort““ und aufs „„vollständigste““ umgestaltet haben soll. Wir erwidern darauf getrost, daß diejenigen, die solches behaupten, sich nicht die Mühe gegeben haben, gründlicher in den Luther hineinzusehen. Gilt es einmal, ihn oberflächlich zu betrachten, so streift Luther nicht nur an den Antinomismus an, sondern überbietet in seiner Ausführung der Lehre von dem Amte des Gesetzes und von der Freiheit eines Christenmenschen alles bei weitem, was je der Antinomismus auszusprechen gewagt hat. Aber wenn wir ihn dann wiederum sagen hören: „„Sie thuen dem Gesetz auf beiden Seiten Gewalt und Unrecht: zur rechten Seiten die, so durchs Gesetz wollen gerecht werden, zur linken aber die, so da vom Gesetz ganz und gar wollen frei sein; darum soll man die Mittelstraße halten““ (W. 8, 2326), — so ist schon diese ganze Betrachtungsweise an sich selbst gerichtet".

§ 43.

Die Sakramente im allgemeinen.

1. Das lateinische Wort sacramentum (von sacrare) bedeutete ursprünglich jede geweihte Sache, besonders das bei Beginn eines Prozesses von den streitenden Parteien beim Pontifex niedergelegte und verpfändete Geld, welches dann für einen heiligen Zweck verwendet wurde; dann auch den Eid, Fahneneid der Krieger. Mit sacramentum übersetzt die Vulg. das griechische *μυστήριον* (z. B. Eph. 1, 9; 1. Tim. 3, 6) und das hebräische מִסְתָּר, und versteht darunter jede heilige und geheimnisvolle Sache oder Handlung. Tertullian gebraucht zuerst das Wort sacramentum von der Taufe, und zwar in der Bedeutung von juramentum. Augustin definiert: Sacramentum est gratiae invisibilis visibilis forma; dazu rechnete man aber auch alle symbolischen Handlungen des Gottesdienstes, von Menschen eingesetzt. — So war denn der Gebrauch von sacramentum in der ältesten Kirche noch ein sehr schwankender. Lange Zeit bezeichnete man mit diesem Worte jede feierlich religiöse Handlung und alle heiligen Gebräuche; erst allmählich erlangte es seine heutige Bedeutung.

Quenstedt unterscheidet im kirchlichen Sprachgebrauch einen dreifachen Sinn des Wortes: 1. generalissime pro quavis re arcana et secreta, z. B. Christi Inkarnation (1. Tim. 3, 16), seine mystische Verbindung mit der Kirche (Eph. 5, 32), die Berufung der Heiden (Eph. 3, 3); — 2. specialius pro singno externo rei sacrae et coelestis, z. B. in den Gleichnissen vom Samen im Acker, vom Senfkorn, von der Perle (Matth. 13, 24 ff.); — 3. specialissime pro actione solemni divinitus instituta, mandata et praescripta, in qua per externum et visibile signum bona invisibilia gratiose offeruntur, conferuntur et obsignantur.

2. **Sakramente sind heilige, von Gott selbst angeordnete Handlungen, in welchen Gott mittelst sichtbarer Zeichen (als in seinem Worte verfaßten Elemente) die verheißenen unsichtbaren Gnadengüter dem Menschen mitteilt und versiegelt.**

Sacramentum est ritus per Christum institutus, in quo cum re sensibili exhibetur bonum invisibile ad salutem recte utenti. — Ausführlicher Hollaz u. a. Dogmatiker: Sacramentum est sacra et solemnis actio, divinitus instituta, qua Deus, interveniente hominis ministerio, per externum et visibile elementum, cum verbo institutionis conjunctum, rem coelestem singulis utentibus exhibet, ad offerendam omnibus hominibus et conferendam credentibus atque obsignandam gratiam. Vergl. Apol. 202, 3: Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae; und S. 252, 18: Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio.

Sonach sind es drei Stücke (Merkmale), welche zu einem Sakrament gehören:

a. **Göttliche Einsetzung:** es muß der ausdrückliche Befehl des Herrn vorliegen, daß die betr. heilige Handlung so, wie er sie eingesetzt hat,

auch fernerhin geschehen soll. — Andere heilige Handlungen, welche nicht der Herr, sondern die Kirche angeordnet hat (z. B. Konfirmation), können nicht als Sakramente gelten*).

b. Ein sichtbares Zeichen oder Element, welches vom Herrn vorgeschrieben ist und als Zuträger der unsichtbaren göttlichen Heilsgnade dient.

c. Ein verheißenes himmlisches Gnadengut, welches in, mit und unter dem sichtbaren Element dem Empfänger dargeboten, gegeben und versiegelt wird.

Danach sind die Sakramente wesentlich verschieden von einer symbolischen Handlung; diese kann nur eine Sache, eine Gabe versinnbildlichen, aber nicht mitteilen. — Erst durch das hinzukommende göttliche Wort wird das Element zum Sakrament, d. h. zu einem Gnadenmittel, durch welches das verheißene himmlische Gnadengut dem Menschen wirklich mitgeteilt wird, wie schon Augustin sagt: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum**). Die Sakramente haben also ihre Kraft und Wirksamkeit allein von dem darüber gesprochenen Worte Gottes. Die durch das göttliche Wort geweihten Elemente sind nicht bloß das, als was sie unseren Sinnen erscheinen, sondern es ist in ihnen auch zugleich etwas Übersinnliches, Unsichtbares und Höheres gegenwärtig und durch sie wirkend. Diese Wirkung ist weder von der sittlichen Beschaffenheit, bezw. vom innern Willen, der Intention des Administrierenden abhängig, noch auch vom Glauben des Empfangenden***), sondern nur davon, daß die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden. Die Sakramentsgabe empfangen Gläubige und Ungläubige; dagegen ist der Sakramentssegen durch den Glauben des Empfangenden bedingt†), denn dem Ungläubigen gereicht das Sakrament zum Gericht.

3. Endzweck der Sakramente. In den Sakramenten geben nicht wir Gotte etwas, sondern Gott giebt uns etwas††). Das darf nie übersehen werden, daß sie rein objektive Gottesthaten sind, durch welche Gott die allen Menschen verheißene Heilsgnade nun auch dem Einzelnen zueignen und versiegeln will. Die Sakramente sollen uns zur Bestätigung unsers Glaubens an die göttliche Verheißung dienen. In gnädiger Herablassung zu unserer menschlichen Schwachheit will uns Gott durch sichtbare Gnadenzeichen über den Empfang der göttlichen Gnade gewiß machen; deshalb heißen sie auch Bundessiegel und Unterpfänder zur Verbürgung und Vergewisserung der göttlichen Verheißungen†††). Daneben sind sie auch Zeichen der kirchlichen Zugehörigkeit*†). Hat doch Gott unsere

---

*) Apol. 202, 3.

**) Gr. Kat. 487, 18; vergl. Apol. XIII, S. 202 f.; Schmalk. Art. 320, 1; Konk.-Form. 650, 22.

***) Augsb. Konf. VIII; Apol. 152, 3; 162, 47; Gr. Kat. 501, 16; Konk.-Form. 651, 24.

†) Augsb. Konf. XIII; Apol. 204, 18 ff.

††) Apol. 252: Ein Werk, nicht das wir Gott geben oder anbieten, sondern in welchem Gott uns giebt und anbeut (re vera proprium Dei opus). — Gr. Kat. 486, 10; 490, 35; 500, 7 (ut rem a nobis factam).

†††) Augsb. Konf. XIII (non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem). Apol. 173, 42 (haec sunt signa novi testamenti, hoc est signa remissionis peccatorum).

*†) Apol. 264, 69; 152, 3 und 5.

Seligkeit an den Gebrauch der Sakramente gebunden (Johs. 3, 5; 6, 53), sodaß sie für uns unentbehrlich sind; dagegen ist Gott an sie nicht absolut gebunden, wie denn z. B. der Schächer auch ohne Taufe und Abendmahl selig wurde. Nicht der Mangel, sondern die Verachtung der Sakramente verdammt vor Gott.

4. Die Zahl der Sakramente ist zwei: Taufe und Abendmahl, denn nur diese beiden heiligen Handlungen haben die genannten drei Merkmale, nämlich göttliche Einsetzung, sichtbares Zeichen und unsichtbares Gnadengut. Es waren ihrer auch nicht mehr nötig; denn wie das natürliche Leben durch Geburt und Ernährung bedingt ist, so auch das neue Leben in Christo. Ist die Taufe das Sakrament der neuen Geburt, so ist das Abendmahl das Sakrament der leibgeistigen Ernährung des neuen Menschen*); vergl. Eph. 5, 29—30. Hieraus ergiebt sich denn auch die Einmaligkeit der Taufe und die Wiederholung des Abendmahlsgenusses; dort Bundesschließung, hier Bundesstärkung, analog der Beschneidung und dem Passah im Alten Bunde (1. Joh. 5, 6).

Lange Zeit war die Kirche des Mittelalters wie über den Sakramentsbegriff, so auch über die Zahl der Sakramente schwankend, bis man sich schließlich für die Siebenzahl entschied, die noch heute von der katholischen Kirche festgehalten wird, — wovon wir gleich hernach reden. Luther zählt in seinen Katechismen zwei Sakramente. Das dritte, „welches man genennet hat die Buße", bezeichnet er „als eigentlich nichts anderes, denn die Taufe"**); ist sie doch nur der regressus ad baptismum. Die Augsb. Konf. erwähnt nichts von der Zahl der Sakramente, und scheint die Frage nach der Zahl für noch nicht endgültig abgeschlossen zu halten, da sie auf Art. 9 (von der Taufe) und Art. 10 (vom heiligen Abendmahl) unmittelbar die Art. 11 (von der Beichte) und Art. 12 (von der Buße) folgen läßt, und dann erst im 13. Art. vom Gebrauch der Sakramente redet. Erst die Apologie redet von der Zahl der Sakramente, fixiert dieselbe aber weder auf die Zahl zwei, noch stricte auf die Zahl drei, wiewohl es so scheinen möchte***); sie läßt diese Frage vielmehr unter der Bedingung, daß sie nach einem biblischen Grundsatz entschieden werde, noch offen, weil es ihr noch auf Verständigung mit der römischen Kirche ankam. Dagegen reden die Schmalkaldischen Artikel nur noch von Taufe und Abendmahl als von Sakramenten†); sie geben auch das entscheidende Prinzip an (accedit

*) Über den Unterschied zwischen Taufe und Abendmahl sagt Gerhard (X, 2): Per baptismum regeneramur et renovamur, per sacramentum coenae alimur ac nutrimur ad vitam aeternam. In baptismo, praesertim infantum, per Spiritum s. fides accenditur, in usu s. coenae augetur, confirmatur et obsignatur. Per baptismum Christo inserimur, in quo spirituale incrementum salutari coenae usu accipimus. Per baptismum in foedus divinum recipimur, per usum s. coenae vel in eodem conservamur, vel ex eo per peccata contra conscientiam prolapsi ad idem vera poenitentia revertimur. Kurz, die Taufe ist das sacramentum initiationis, das Abendmahl das sacramentum confirmationis. — Näher bestimmt er den Unterschied noch dahin: Licet baptismus non solum animam, sed totum hominem anima et corpore regenerat, sic corpore et sanguine Christi non solum anima, sed etiam corpus, seu totus homo anima et corpore ad vitam spiritualem, coelestem et aeternam nutritur; quando igitur eucharistia dicitur cibus animae, id accipiendum est sensu inclusivo, non exclusivo.

**) Apol. 202, 4; Gr. Kat. 496, 74.

***) Apol. 204, 17; 173, 41 (potest); 203, 11—12; 204, 16.

†) Schmalk. Art. 320, V, 1 u. VI, 1.

verbum ad elementum et fit sacramentum). In dieser Angabe ist zugleich die Taufe ausdrücklich ein Sakrament genannt, obwohl die Überschrift des Artikels ganz allgemein lautet: Von der Taufe.

5. Seit Gerhard unterscheiden die **alten Dogmatiker** bei den Sakramenten zwischen einer materia terrestris et coelestis. *Unter der ersteren verstehen sie das sichtbare Element* (elementum s. symbolum externum, quod est res corporea visibilis), unter der letzteren das unsichtbare himmlische Gnadengut (res invisibilis et intelligibilis). Beide lassen sie mit einander durch eine unio sacramentalis verbunden sein. Von dieser sakramentalen Vereinigung sagen sie, daß die Elemente um des hinzukommenden Wortes willen während der heiligen Handlung so sehr über das Kreatürliche erhoben und von göttlicher Kraft durchdrungen werden, daß sie fähig seien, die Zuträger einer höheren Substanz zu sein und dem heiligen Geist als Medien und Vehikel zu dienen, um das mitzuteilen, was die äußeren Zeichen bedeuten. Doch sei diese unio sacramentalis weder als ein lokales, substanzielles Vermengen der materia terrestis et coelestis zu verstehen, noch auch als ein Nebeneinandersein beider, sondern als res in re, nicht Transsubstantiation, sondern Konsubstantiation. Und so wird denn auch schon in Luthers Gr. Kat.*) das Taufwasser ein „Gotteswasser" genannt, „ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser"; und vom heiligen Abendmahl heißt es dort**): „Das Wort ist es, das die Sakramente macht und unterscheidet, daß es nicht lauter (simpliciter) Brot und Wein, sondern Christi Leib und Blut heißet (sit et dicatur)."

Diese unio sacramentalis bezeichnen die Dogmatiker als forma sacramenti interna, quae utramque materiam conjungit, — im Gegensatz zur forma externa oder der äußeren Sakramentsverwaltung. Letztere setzt sich aus der consecratio (= recitatio verborum institutionis), der δόσις und der λῆψις zusammen. Zur rechten Sakramentsverwaltung, die der Regel nach durch das geistliche Amt geschieht (Augsb. Konf. VIII), fordern sie mit Recht, daß die Einsetzungsworte nach der Vorschrift des Stifters bei der betr. Handlung gesprochen werden, weil sonst die Elemente kein Sakrament werden, mithin wirkungslos bleiben; ferner, daß auch das Austeilen und Empfangen der Sakramente nach der vom Stifter vorgeschriebenen Weise stattfindet; und endlich, daß die Sakramente nur solchen gespendet werden, welche der Kirche bereits angehören oder eben durch dieselben in die Kirche aufgenommen werden wollen. Ebenso betonen sie, daß die Sakramentsgnade, der Sakramentssegen (gratia) zwar nicht durch die Würdigkeit des Administrierenden, wohl aber durch den Glauben des Empfangenden bedingt sei: Fides necessario exigitur, ad capiendum salutarem sacramenti fructum, sed non requiritur ad substantialem sacramenti integritatem (Hollaz).

Als nächsten Endzweck = finis primarius der Sakramente nennen die Dogmatiker: oblatio, collatio, applicatio et obsignatio gratiae divinae; als finis secundarius, daß sie notae ecclesiae, monumenta beneficiorum (Luk. 22, 19), vincula caritatis (Eph. 4, 5;

*) Gr. Kat. 487, 14 u. 17.
**) Gr. Kat. 500, 10.

1. Kor. 10, 17) und incitamenta ad virtutis exercitia (Röm. 6, 4; 1. Kor. 11, 26) sein sollen. Die Notwendigkeit der Sakramente bezeichnen sie als non absoluta, sed ordinata s. conditionata; non defectus, sed contemtus sacramenti damnat. Neque enim Deus suam potentiam sacramentis alligavit, magis tamen sunt sacramenta initiationis quam confirmationis (Hollaz).

Da auch das Alte Testament ein Gotteswort hat als medium salutis, so nehmen die Dogmatiker auch alttestamentliche Sakramente an, nämlich die Beschneidung und das Passah; sie meinen, daß in den neutestamentlichen Sakramenten die Heilsgnade nur luculentius, plenius, perfectius et uberius mitgeteilt werden. Dies kann mißverstanden werden. Allerdings haben ja auch die alttestamentliche Beschneidung und das Passah göttliche Einsetzung, sichtbares Zeichen und himmlisches Gnadengut. Aber bei ihnen lag doch die Gnadengabe noch in der Zukunft und wurde durch sie nur vorbildlich, schattenhaft und auf Hoffnung mitgeteilt, während wir sie in den neutestamentlichen Sakramenten wirklich und vollkommen besitzen. Wollte man deshalb jene alttestamentlichen Handlungen, die doch nur eine typische Bedeutung hatten, mit den neutestamentlichen Sakramenten auf eine Linie stellen, so würde man den heilsgeschichtlichen Fortschritt und den Unterschied zwischen den beiden Testamenten stark verkennen. Hunnius trifft wohl das Rechte, wenn er sagt: „Wie das Alte Testament nach seinem ganzen Wesen in lauter Vorbildern bestund, also haben die Sakramente des Alten Testamentes das Geistliche und Himmlische nach dem Vorbild und nicht nach dem Wesen in sich gehabt. Hingegen wie das Neue Testament den Körper selbst hat (Kol. 2, 17), also soll in den dazu gehörigen Sakramenten das Geistliche und Himmlische sein nicht allein nach dem Vorbild, sondern es muß auch nach dem Wesen darin gefunden werden."

6. **Der römische Sakramentsbegriff.** Ausgehend von dem Sakramentsbegriff Augustins (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum = verbum visibile; sacramentum est signum rei sacrae, s. invisibilis gratiae forma visibilis) bildeten im scholastischen Mittelalter besonders Hugo v. St. Victor, Rob. Pulleyn und Petrus Lombardus die Sakramentslehre weiter. Letzterer faßte die Sakramente, deren er 7 zählt, als Heilsmittel und sagt: Non significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Ähnlich Thomas Aquinas; er bestimmt den Begriff des Sakraments dahin: Signum est rei sacrae, quatenus homines sanctificat, und bezeichnet sie als media, instrumenta gratiae, denen durch Christi Tod eine virtus instrumentalis inne wohnt. Die Sakramente geben dem Menschen einen gewissen Charakter, der bei einigen Sakramenten ein character indelebilis ist; sie wirken aber nicht bloß ex opere operantis, sondern auch ex opere operato, sodaß es nicht auf die sittliche Beschaffenheit des Verwaltenden ankommt, sondern nur auf dessen Intention, das Sakrament als ein solches zu verwalten. Dagegen leugnete Scotus, daß in den Sakramenten selbst die wirkende Kraft der Gnade enthalten sei.

Die thomistische Vorstellung erlangte den Sieg und wurde im Tridentinum kirchlich bestätigt (Sess. VII, can. 1: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo

instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, anathema sit. C. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

Der römische Katechismus (II, 1) versteht unter Sakramenten gewisse, in die Sinne fallende, sichtbare Zeichen, welche in Kraft göttlicher Anordnung Übersinnliches, d. h. eine unsichtbare Gnade (Heiligkeit und Gerechtigkeit) wirken, anzeigen und vor Augen stellen (rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet). Sie sind von Gott eingesetzt, um der Schwachheit des menschlichen Verstandes nachzuhelfen, damit der Mensch desto leichter das begreifen könne, was durch die verborgene Kraft Gottes gewirkt werde; — um dem menschlichen Glauben zu Hülfe zu kommen, damit der Mensch an besondern wahrnehmbaren Zeichen ein Unterpfand habe für die Erfüllung der göttlichen Verheißung; — um Heilmittel zu sein zur Herstellung der Gesundheit der Seelen, und gleichsam als Kanäle die aus Christi Leiden fließende Kraft dem Menschen zuzuführen; — endlich auch, um als Merkmale zu dienen, woran der Gläubige erkannt und unterschieden werden könne.

So hat denn der katholische Sakramentsbegriff manches mit dem lutherischen scheinbar gemeinsam; und doch ist er von letzterem wesentlich verschieden.

a) Schon § 41 wurde darauf hingewiesen, wie sich die katholische Kirche die Mitteilung der unsichtbaren göttlichen Gabe durch die äußern Gnadenmittel denkt. Nach katholischer Anschauung ist das unsichtbare Gnadengut fast materialistisch in das sichtbare Zeichen eingeschlossen und wird wie magisch ex opere operato mitgeteilt, sodaß es nicht sowohl auf den Glauben des Empfangenden ankommt, als vielmehr auf die Intention des Priesters, das zu thun, was die Kirche will. Wenn der Priester die Sakramente nach Vorschrift und im Sinne der Kirche verrichtet, und der Empfangende die Absicht hat, das zu empfangen, was von der Kirche gespendet wird, so ist die Wirkung des Sakramentes gewiß.

b) Zwar fordert auch die katholische Kirche für jedes Sakrament eine göttliche Einsetzung, ein sichtbares Zeichen und eine unsichtbare Gnadenwirkung. Aber da sie die Traditionen der heiligen Schrift gleichstellt, hat sie kein Bedenken, für ihre Sakramente die göttliche Einsetzung nicht bloß aus den Aussprüchen der Apostel, sondern auch aus den kirchlichen Überlieferungen abzuleiten (Firmung, letzte Ölung). Gleicherweise läßt sie sich die sichtbaren Zeichen für ihre Sakramente nicht ausschließlich von Christo vorschreiben, sondern bestimmt sie auch zum Teil eigenmächtig auf Grund alter Traditionen (Ehe, Priesterweihe, Beichte, Firmung, letzte Ölung). Endlich bezieht sie die Gnadenwirkung ihrer Sakramente nicht ausschließlich auf das Seelenheil (Vergebung, Rechtfertigung und Heiligung), sondern auch (wie in der Ehe) auf die äußern menschlichen Lebensverhältnisse.

c) Auf diesem Wege ist sie denn allmählich*) dahin gekommen, die Zahl der Sakramente auf sieben zu erhöhen, und außer Taufe und

*) Lange schwankte man wie über den Begriff, so auch über die Zahl der Sakramente. Noch Chrysostomus, Augustin und Johs. Damascen zählten deren 2, Lanfrank 4, Pulleyn 5, Dionysius Areopagita 6, Petrus Damiani 12, Hugo v. St. Victor sogar an 30. Man ließ eben vielfach auch symbolische Kultushandlungen als Sakramente gelten.

Abendmahl auch die Konfirmation, die Ordination, die Buße, die Ehe und letzte Ölung zu den Sakramenten zu zählen. So zuerst Bischof Otto von Bamberg 1124; durch die Autorität des Petrus Lombardus und des Kirchenrechtslehrers Gratian (decretum Gratiani 1150) erlangte dann die Siebenzahl der Sakramente allgemeinere Anerkennung, bis sie 1439 auf der Synode von Florenz durch den Papst bestätigt und 1545—47 vom Konzil zu Trient feierlich sanktioniert wurde. Zur Rechtfertigung der bei der katholischen Zählung der Geistesgaben, Tugenden und Todsünden beliebten Siebenzahl weist der Röm. Kat. (II, 1, 20) darauf hin, daß jedes Hauptstadium des menschlichen Lebens durch ein Sakrament geheiligt werde: der Eintritt in das geistliche Leben durch die Taufe (baptismus), das Wachsen und Erstarken in der göttlichen Gnade durch die Firmung (confirmatio), die Ernährung des geistlichen Lebens durch das Altarsakrament (eucharistia), die Wiederherstellung der durch Sünde verlornen Seelengesundheit durch die Buße (poenitentia), die Tilgung der Sündenreste und die Stärkung der Seelenkräfte zum seligen Ausgang aus diesem Leben durch die letzte Ölung (extrema unctio), die Fortpflanzung des Kirchenamtes zur Verwaltung der Sakramente durch die Priesterweihe (ordo), und die Verbindung von Mann und Weib zum Dienst Gottes und zur Erhaltung des Menschengeschlechts durch die Ehe (matrimonium).

Diese 7 Sakramente gelten aber in der katholischen Kirche nicht als gleichwertig, sondern am höchsten von allen steht ihr das Abendmahl, und zwar als Meßopfer*). Als die 3 notwendigsten Sakramente bezeichnet sie nächst dem Abendmahl die Taufe, die Buße und die Priesterweihe. Drei ihrer Sakramente sind einer Wiederholung nicht fähig und zeichnen sich vor den andern dadurch aus, daß sie der Seele ein unvertilgbares Merkmal, einen character indelebilis einprägen, nämlich Taufe, Firmung und Priesterweihe; dagegen können, bezw. sollen Buße, Abendmahl, Ehe und letzte Ölung wiederholt werden.

Im einzelnen sei über die außerprotestantischen Sakramente noch folgendes bemerkt.

Die Priesterweihe (ordo), welche der Bischof zu vollziehen hat, und mit Wort, Gebet und Handauflegung geschieht, sowie unter besondern Ceremonien (Salbung der Hände, Umhängung der Stola und Überreichung der vasa sacra — letzteres mit den Worten: Nimm hin die Gewalt, das Opfer Gott darzubringen und Messen zu celebrieren für die Lebendigen und Toten), soll dem Ordinandus einen character indelebilis geben. Sie befähigt denselben, in Kraft dieser Weihe ex opere operato die priesterlichen Funktionen auszuüben, die ja bekanntlich im Mittelpunkt der Papstkirche stehen, insbesondere Brot und Wein in Christi Leib und Blut zu verwandeln, das Meßopfer darzubringen und Sünden nachzulassen; vergl. Trident. Sess. 23, c. 3 u. 4. Beim Auflegen der Hände spricht der Bischof: Nimm hin den heiligen Geist 2c. (Johs. 20, 22—23). — Nun giebt es zwar für die Amtsweihe apostolische Mandate und Vorbilder (Ap. 13, 3; 4, 23; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6), aber in der Schrift findet sich nirgends ein ausdrückliches Gebot des Herrn, daß jemand durch Handauflegung u. a. Ceremonien zum Dienst der Kirche geweiht werden soll; niemals hat er eine Amtsgnade an ein sichtbares Zeichen gebunden. Es fehlt mithin der Priesterweihe sowohl die göttliche Einsetzung wie auch ein äußeres sichtbares Zeichen. Über die evangelische Ordination reden wir noch später.

Die Firmelung (confirmatio) liegt gleichfalls dem Bischof ob und geschieht ebenso mit Wort, Gebet, Handauflegung und Salbung, und zwar der Stirn mit den Worten: Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes und stärke dich (confirmo te) mit dem Chrisam des Heils im Namen Gottes 2c. Durch die Firmung soll der Getaufte zu einem Streiter Christi geweiht werden und ein unauslöschliches geistliches Merkmal erhalten. Es soll dadurch die heiligmachende Gnade in ihm vermehrt und ihm der

*) Schmalk. Art. 302, 10.

heilige Geist mitgeteilt werden zur Stärkung (ad robur) für den Kampf gegen das Böse und zum Wachstum des Guten; vergl. Trident. Sess 7, c. III, und Catech. rom. II, 3. — Hier fehlt ebenfalls die göttliche Einsetzung wie auch das sichtbare Zeichen; beides läßt sich weder aus Johs. 20, 22; 2. Kor. 1, 21—22; 1. Johs. 2, 27, noch aus Ap. 8, 12—19; 19, 5—6; Hebr. 6, 2 entlehnen. Nachweislich verband man in der ältesten Kirche die Taufe mit der Handauflegung. Seit dem 3. Jahrhundert trennte man aber beides und verband mit der Handauflegung eine charismatische Salbung, woraus dann die spätere Firmelung hervorging. — In der griechischen Kirche kann sie jeder Priester vollziehen; hier ist sie unmittelbar mit der Taufe verbunden und geschieht nicht bloß mit Salbung der Stirn, sondern auch der Augen, Ohren, Hände, Füße &c. — Den Irvingianern ist die Konfirmation das Sakrament der Versiegelung (2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13) und geschieht hier mittelst sakramentaler Handauflegung zur Mitteilung der vermeintlichen außerordentlichen Charismen (Zungenreden, Weissagen). Nur die so „Versiegelten" sollen teilhaben an der ersten Auferstehung und vor den großen Trübsalen der Endzeit bewahrt bleiben. — Über die protestantische Konfirmation später.

Die Buße (poenitentia) ist nach katholischer Lehre dasjenige Sakrament, kraft dessen in der Absolution dem Sünder die nach der Taufe begangenen Todsünden vergeben werden (und damit die ewigen, sowie teilweise auch die zeitlichen Strafen erlassen werden), und ihnen die Erneuerung, bezw. Vermehrung der verlornen heiligmachenden Gnade zur Führung eines frommen Lebens mitgeteilt wird; vergl. Trident. Sess. 14, 1—2. Wie wir schon § 37 sahen, rechnet man hier zur Buße die contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis. Diese 3 Stück gelten „gleichsam als Materie" des Bußsakraments, während der Glaube als zur Buße nicht gehörig ausgeschlossen bleibt. — Über die geschichtliche Entstehung des Bußsakraments sei folgendes bemerkt. Die alte Kirche forderte für öffentliche grobe Sünden, die nach der Taufe geschehen waren, öffentliche Buße; hieraus bildete sich seit dem 2. Jahrhundert eine besondere Bußdisciplin mit bestimmten Stufen. Seit Leo I. kam dann neben der öffentlichen Buße auch die geheime Beichte vor dem Priester nebst privaten Bußübungen in Gebrauch. Im Mittelalter verschwand die öffentliche Buße ganz, dafür wurde die heimliche Beichte vor dem Priester allgemein Regel. Hieraus entwickelte sich dann das katholische Bußsakrament. Demselben fehlt sowohl das äußerliche Zeichen (materia terrestris) als auch die göttliche Einsetzung. Ebenso wenig ist eine satisfactio operis von Gott geboten. Nur die Absolution hat eine göttliche Verheißung (Johs. 20, 22—23; Matth. 16, 19; 18, 18), und beruht auf göttlichem Mandat. Dies hat denn auch Melanchthon bewogen, nicht bloß den 11. und 12. Art. der Augsb. Konf. (von der Beichte und Buße) zwischen den Art. 10 (vom heiligen Abendmahl) und Art. 13 (vom Gebrauch der Sakramente) einzustellen, sondern auch in der Apologie die Absolution als ein Sakrament aufzuführen. Daß die Privatbeichte und Privatabsolution (Augsb. Konf. XI; Apol. 164 f.) in der lutherischen Kirche vielfach durch den Einfluß des Pietismus verdrängt ist und vor der öffentlichen Gemeinschaftsbeichte hat weichen müssen, muß bedauert werden.

Die Ehe (matrimonium), welche Gott schon im Paradies eingesetzt hatte, soll von Christo zu einem Gnade spendenden Sakrament des Neuen Testaments erhoben worden sein. Nach römischer Lehre kann der Ehebund niemals bei Lebzeiten der Eheleute gelöst werden; selbst im Falle eines Ehebruches ist trotz Matth. 19, 6 eine Ehescheidung nicht gestattet und eine Wiederverheiratung dem unschuldigen Teil versagt. Vergl. Trident. 24, 1 u. 7. Für die Behauptung, daß die Ehe ein Sakrament sei, beruft sich der Catech. rom. II, 8, 15 auf Eph. 5, 32, wo man verkehrterweise übersetzt: Dies (= Ehe) ist ein großes Sakrament. Und doch sollen die Priester an diesem „großen Sakrament" keinen Anteil haben, sondern müssen ehelos bleiben; das Cölibat soll sie nicht bloß von Familiensorgen befreien, sondern sie auch mit einem sittlichen Heiligenschein umgeben, da man die Ehelosigkeit als einen höhern Grad der Vollkommenheit ansieht und in diesem Sinne Off. 14, 4 deutet. Jedenfalls wird in der Schrift das Cölibat nicht geboten (1. Kor. 9, 5; 1. Tim. 3, 2 u. 11; Tit. 1, 6), vielmehr wird dort das Verbot der Ehe zu den Lehren des Teufels gerechnet (1. Tim. 4, 3). Und wenn derselbe Paulus 1. Kor. 7, 40 den Gläubigen vom Heiraten abrät, so will er damit nicht ein Gebot geben (V. 35), sondern nur einen apostolischen Rat (V. 25), welchen er V. 26 ff. näher begründet. Die freiwillige Enthaltung einer an sich erlaubten Sache kann als eine Übung in der Selbstverleugnung für die Heiligung gewiß nur förderlich sein, aber niemals darf sie erzwungen werden. Ohne Zweifel sieht es Paulus als die Regel an, daß ein jeglicher sein eigen Weib habe (1. Kor. 7, 2), und daß auch ein Bischof verheiratet sei (1. Tim. 3, 2), wie denn auch Petrus und andere Apostel verheiratet waren (1. Kor. 9, 5—6; Matth. 8, 14).

Die letzte Ölung (unctio extrema) ist den Katholiken das Sakrament, worin den Todkranken durch die Salbung mit dem heiligen Öl und durch das Gebet des Priesters die Gnade Gottes zur Wohlfahrt der Seele und öfters auch des Leibes erteilt wird. Durch dieselbe soll die heiligmachende Gnade vermehrt werden, indem dadurch die läßlichen Sünden und auch jene Todsünden nachgelassen werden, welche der Kranke nicht mehr beichten kann; vergl. Trident. 14, 1—2. Den Schriftgrund für die letzte Ölung will man in Jak. 5, 14—15, (vergl. Mark. 6, 13) finden. — Es fehlt aber einem solchen Sterbesakrament nicht bloß die göttliche Einsetzung, sondern auch das sichtbare Zeichen; denn nach Jak. 5 ist nicht das schmerzlindernde Öl der eigentliche Zuträger des Heils, sondern vielmehr das Gebet des Glaubens. Und was die mitzuteilende Gnade anlangt, so soll dieselbe doch vor allem dem Leibe zukommen; denn der eigentliche Zweck der ganzen Handlung ist nach jener Stelle nicht sowohl die Vorbereitung des Kranken auf ein seliges Ende, als vielmehr die Genesung desselben. Darum wird die letzte Ölung denn auch von der Apologie (203, 6) ausdrücklich als Sakrament abgelehnt — Auch die Irvingianer u. a. Sekten halten die Salbung der Kranken mit Öl fest; doch fassen die ersteren dieselbe nicht als Vorbereitung auf den Tod, sondern als Mittel zur Wiederherstellung des Kranken.

7. Der **reformierte Sakramentsbegriff**. Da die reformierte Kirche jede durch die Leiblichkeit vermittelte Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen verwirft, muß sie auch eine reale Mitteilung des Göttlichen durch ein sichtbares Zeichen leugnen und den Sakramenten jede exhibitive Kraft absprechen. Die Sakramente sind ihr nicht Zuträger, sondern nur Sinnbilder der Gnade, nicht Gnadenmittel, sondern Gnadenzeichen, die vor den „alttestamentlichen Sakramenten" nichts voraus haben. Sie sollen nur durch bildliche Darstellung an die Gnade erinnern, sollen als signa factae gratiae die Gnade, welche der Erwählte schon vor und außer den Sakramenten hat, zum Bewußtsein und zur Gewißheit bringen, sollen nur Bundeszeichen, Bundessiegel der Erwählung sein. Daher ist der Gebrauch derselben auch nicht unbedingt notwendig, weil der Ungläubige ja doch nichts durch sie erhält, der Gläubige aber das schon besitzt, was die Sakramente bedeuten. Nach Zwingli sind die Sakramente soweit davon entfernt, eine Gnade zu erteilen, daß sie dieselbe nicht einmal anbieten (ut ne offerant quidem).

Weichen auch Zwingli und Calvin in der Sakramentslehre etwas von einander ab, so sind sie doch nach Calvins ausdrücklicher Erklärung in der Hauptsache einig, nämlich daß die Sakramente nur sinnbildliche Abzeichen sind von einer vorangegangenen Gnade. Nur darin differieren sie, daß Zwingli in den Sakramenten vorwiegend Zeichen unserer Gesinnung gegen Gott sieht, während Calvin sie mehr als Zeichen der Gesinnung Gottes gegen uns betrachtet. Nach Zwingli sind die Sakramente Zeichen oder Ceremonien, durch welche sich der Mensch als einen in die Gemeinde Christi Aufzunehmenden oder als ein Mitglied der Gemeinde Christi zu erkennen giebt, sodaß er durch sie weit mehr die Gemeinde, als sich selbst seines Glaubens gewisser macht. Sie sind ihm also eine Art von Glaubensbekenntnis, bezw. Zeichen, durch die man gewisse Pflichten übernimmt, Pflichtenzeichen. (De vera et falsa rel. III, 231.) Dagegen will Calvin den Sakramenten offenbar noch eine gewisse objektive Bedeutung zuerkennen, wenn er sagt, daß dieselben von seiten Gottes die göttliche Verheißung und Gnade den Menschen darstellen sollen durch äußerliche Symbole, welche die göttliche Gnade dem Gewissen der Gläubigen versiegele, von seiten der Menschen aber dazu dienen, daß sie ihren Glauben sowohl vor Gott und vor den Engeln, als vor den Menschen bezeugen. (Inst. christ. rel. IV, 14.) Auch ihm sind sie Wahrzeichen einer vorangegangenen Gnade; Pfänder, Siegel und Bestätigung des Erwähltseins; Sinnbilder, welche uns die Gnade nicht geben, sondern uns die schon vorher durch den Glauben empfangene Gnade nur deutlicher und gewisser machen, also unserm schwachen Glauben zu Hülfe kommen. Ist dann auch mit der Teilnahme an den Sakramenten nebenbei noch eine mitteilende Wirkung des heiligen Geistes verbunden (eine Anstreifung an die lutherische Lehre), so ist doch diese Wirkung durchaus unabhängig von den äußeren Zeichen, und kommt nur den Gläubigen, den Prädestinierten zu gute, während die Ungläubigen nur unkräftige Zeichen empfangen. Was nämlich die Zeichen äußerlich abbilden, gewährt Gott den Gläubigen innerlich, aber nicht in, mit und unter den Sakramenten, sondern nur neben und bei den-

selben. (Vergl. Rudelbach, Reformation 2c. 188.) Damit hängt denn auch das zusammen, daß Calvin (wie alle Reformierten) im Gegensatz zum katholischen opus operatum mit solchem Nachdruck die Notwendigkeit des Glaubens beim Sakramentsempfang betont, daß die *objektive* Wirksamkeit der Sakramente völlig hinter den subjektiven Glauben des Empfangenden zurücktritt. Er sagt: Das Sakrament hat seine Kraft durch das Wort, nicht weil es gesprochen, sondern geglaubt wird (non quia dicitur, sed creditur). — Diese Sakramentslehre Calvins wird im Großen und Ganzen von der gesamten reformierten Kirche vertreten; vergl. 1. helv. Konf. 20; 2. helv. Konf. 19; Genfer Kat. 160; Heidelb. Kat. 66 u. a. — Die den Reformierten verwandten Sekten gehen teilweise noch weiter. Den Arminianern sind die Sakramente bloße Bundeszeichen, durch die Gott seine Wohlthaten versinnlicht; den Socinianern sind sie leere Ceremonien, dadurch man seine Zugehörigkeit zum Christentum äußerlich bekundet; den spiritualistischen Quäkern erscheinen die Sakramente als völlig überflüssige Äußerlichkeiten; den Taufgesinnten sind sie nur Zeichen und Siegel für etwas, was schon vorhanden ist u. s. w.

Auch der Rationalismus sprach den Sakramenten jede objektive Wirksamkeit ab und wollte ihnen nur eine subjektive Bedeutung zugestehen. Ähnlich Ritschl; ihm sind sie nur Merkmale der Einheit der christlichen Kirche, Kultushandlungen und Bekenntnisakte der Gemeinde (wie etwa das gemeinsame Gebet), wodurch ihr zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes verbürgt wird.

§ 44.

Die heilige Taufe.*)

Das Sakrament der heiligen Taufe ist das von Christo, dem Gottmenschen, für alle Zeiten geordnete Wasserbad im Wort, wodurch der in Sünden verderbte Mensch zum neuen geistlichen Leben wiedergeboren und in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes zurückgebracht wird.

Baptismus est sacra et solemnis actio divinitus instituta, qua homo peccator, vivus et natus, sine discrimine sexus et aetatis, abluitur aqua, in nomine Patris, Filii et Spiritus s., ut per hoc lavacrum aquae gratia divina verbo evangelii promissa ipsi applicetur, conferatur et obsignetur (Hollaz). Vergl. Schmalk. Art. S. 320: Baptismus nihil est aliud, quam verbum Dei cum mersione in aquam, secundum ipsius institutionem et mandatum, sive ut Paulus inquit: lavacrum in verbo.

Die Taufe ist eine reale Gottesthat, durch welche der in Sünden empfangene und geborne Mensch aus dem dreifachen Machtgebiet der Sünde, des Todes und des Teufels herausgenommen und in die Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott versetzt wird. Sie ist ein Schöpferakt des in seiner Kirche durch den heiligen Geist gegenwärtigen Christus, durch welchen derselbe immer neue Glieder an seinem Leibe erzeugt und in denselben einfügt, oder eine Auswahl (ἐκλογή) zum ewigen Leben vollzieht. Sie ist das Sakrament des Eintrittes in die Kirche, der geistlichen Geburt, und darum Grundlage und Ausgangspunkt alles geistlichen Lebens, die Thür ins Himmelreich und das Fundament, worauf unsere Gotteskindschaft und Heilsgewißheit ruht. Aus diesem Quell schöpfen wir lebenslang Gnade um Gnade, und alles, was die Kirche an uns thut, thut sie nur vermöge der Taufe und im Anschluß an dieselbe. Die Predigt des Wortes (als vocatio specialis) und der Gebrauch des Abendmahles haben die Taufe zur unerläßlichen Voraussetzung und auch zum Ziel, sofern dadurch nichts anderes

*) Vergl. die Lehre von den Gnadenmitteln, vom Verfasser, 1886.

erreicht werden soll, als die gläubige Aneignung und Entfaltung der Taufgnade, sowie die bußfertige Rückkehr zu derselben, so oft sie durch Sünde verletzt oder unterdrückt ist. Und dazu eben will uns die fortgehende Wirksamkeit des heiligen Geistes dienen, denn Buße ist nichts anderes als Rückkehr zur Taufgnade. Als grundlegendes Sakrament der Geburt, der Wiedergeburt zum geistlichen Leben, kann die Taufe nur einmal stattfinden; eine iteratio baptismi hat die Kirche allezeit gemißbilligt und zwar mit Recht (nach Eph. 4, 5), während das heilige Abendmahl als Sakrament der Ernährung wiederholt werden muß.

Schon die neutestamentlichen Namen, sowie auch die alttestamentlichen Vorbilder und Verheißungen geben über das Wesen der Taufe beachtenswerte Aufschlüsse.

1. Namen. Das Neue Testament bezeichnet die Taufe zumeist als

a) *βαπτισμός, βάπτισμα* — von *βαπτίζω*, einer Iterativform, Intensivform von *βάπτω* = eintauchen (Luk. 16, 24; Johs. 13, 26) und besprengen (Off. 19, 13), — also: oft und stark eintauchen oder besprengen, sowie auch kurzweg = waschen, abwaschen (Luk. 11, 38; vergl. Sirach 34, 30). So erinnert denn dies Wort*) daran, daß die Taufe den Menschen von seinen Sünden abwäscht (Ap. 22, 16). Eine ähnliche Bedeutung hat auch

b) *λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι* = Wasserbad im Wort (Eph. 5, 26). Das in das Gotteswort gefaßte Taufwasser reinigt den innern Menschen von seinen Sünden. Ferner

c) *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος* = Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes (Tit. 3, 5; vergl. Johs. 3, 16). Das Wasserbad der Taufe führt den Sünder in ein neues, göttliches Leben ein, und wirkt eine innere Wandlung, eine Neuschöpfung im Menschen.

d) *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* = Bund eines guten Gewissens mit Gott (1. Petr. 3, 21), wörtlich: die an Gott gerichtete Angelobung eines guten Gewissens. (Vergl. A. Walch: promissio conjuncta cum mente Dei sibi prospitii conscia = ein Versprechen, bei welchem man in Beziehung auf Gott ein frohes Bewußtsein oder die Überzeugung hat, daß er verzeihen könne und wolle). Jedenfalls trifft Luthers Übersetzung den rechten Sinn. Neuere wie Burger u. a. fassen die Worte als „die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen" (gent. obj.), bezw. als ein Verlangen nach demselben, was aber weder sprachlich noch sachlich statthaft ist. Durch die Taufe macht Gott mit dem sündigen Menschen einen Gnadenbund, dessen er sich lebenslang getrösten darf, „daß du in dir fühlst ein gut, fröhlich Gewissen, das mit Gott im Bunde stehe und sprechen könne: Er hat mir zugesagt Gnade und Vergebung der Sünden durch Christum; das nehme ich mit Freuden an und zweifle nicht, er werde mir's halten, denn er kann nicht lügen" (Luther).

Das deutsche Wort „Taufe" ist von Teufe, Tiefe abzuleiten und weist auf die ursprüngliche Weise des Untertauchens hin, wovon

*) Bildlich, auf die Leiden übertragen, bezeichnet es Mark. 10, 38; Luk. 12, 50 soviel als Bluttaufe, Kreuztaufe.

wir noch später zu reden haben. In der ältesten deutschen Bibel, der gothischen, heißt es daupjan = tief machen, untertauchen, waschen. Im Mittelhochdeutschen wird das Wort touffen gebraucht; unser heutiges „taufen“ ist nur eine niederdeutsche Abart desselben Zeitwortes.

2. Alttestamentliche Vorbilder und Weissagungen auf die Taufe sind

a) die Beschneidung. Dieses alttestamentliche Bundeszeichen empfing jedes jüdische Knäblein am 8. Tage (Gen. 17, 7—13; Luk. 1, 58). In der Beschneidung wurde die Vorhaut des Fleisches durch des Priesters Hand hinweggeschnitten, als ein Hinweis darauf, daß die durch Zeugung fortgepflanzte Sünde hinweggethan und das jüdische Bundesvolk ein Gott geweihtes, heiliges sein solle. Ihre Erfüllung hat die Beschneidung in der neutestamentlichen Taufe gefunden (Kol. 2, 11—12), mit der sie abgethan ist (Gal. 5, 2—4). Negativ bedeutete die Beschneidung das Abthun des alten sündigen Fleisches, denn sie wies darauf hin, daß der in Sünden empfangene und geborne Mensch innerlich gereinigt und am Herzen beschnitten werden müsse (Deut. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; Ap. 7, 51; Röm. 2, 25 u. 29). Positiv sollte durch die Beschneidung der Eintritt in eine neue Lebensgemeinschaft, in ein Bundesverhältnis mit Gott, und damit die Teilnahme an den Segnungen und Vorrechten des göttlichen Bundesvolkes vermittelt werden (Ex. 19, 5—6; Röm. 3, 1—2). Beides aber geschieht im vollen Sinne durch die Taufe, welche das höhere Gegenbild der Beschneidung ist (Kol. 2, 11—12: *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ*), denn in ihr wird nicht bloß die Vorhaut, sondern der Fleischesleib selbst, der unter Sünde und Tod verkauft ist, ausgezogen; ist doch die Taufe ein Nacherleben des Todes und der Auferstehung Christi (*συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε*), d. h. das Ende eines alten und der Anfang eines neuen Lebensverhältnisses zu Gott, welches Gott an uns gewirkt hat und unsererseits durch den von ihm gewirkten Glauben angeeignet wird.

b) Die Waschungen, Reinigungen und Lustrationen des Alten Bundes hatten zu ihrer Voraussetzung, daß alles, was auf Zeugung und Geburt, bezw. auf die Funktionen des geschlechtlichen Lebens, sowie auf Tod und Verwesung (wie Aussatz, Sekretionen des menschlichen Leibes ꝛc.) Bezug hat, vor Gott unrein sei und von der Gemeinschaft mit dem Heiligen ausschließe; vergl. Lev. 11—16. Für die Priester waren noch besondere Waschungen vorgeschrieben, vergl. Ex. 29, 4; 30, 18—21; Num. 8, 7. — Alle diese alttestamentlichen Waschungen und Reinigungen (Hebr. 9, 10) hatten eine vorbildliche Bedeutung auf eine bessere, vollkommenere Reinigung mit Wasser und mit Geist, auf eine innere Reinigung des sündlichen Herzens und des ganzen Menschen (Hebr. 1, 3). Von dieser zukünftigen Reinigung haben auch schon die Propheten geweissagt; so besonders Hesek. 36, 25–27: Ich will rein Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet ꝛc.; und will euch ein neu Herz und einen neuen Geist in euch geben ꝛc.; Jes. 44, 3: Ich will Wasser gießen auf die Durstigen ꝛc., ich will meinen Geist auf deinen Samen gießen ꝛc.; Jes. 4, 4; Sach. 13, 1; Ps. 51, 9. Und daß alle diese Weissagungen in der neutestamentlichen Taufe ihre Erfüllung gefunden haben, darauf deutet u. a. Hebr. 10, 22 ff. (*ῥεραντισ-*

μένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς, καὶ λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ). Hier wird die Taufe als das höhere Gegenbild der alttestamentlichen Waschungen hingestellt, als eine Besprengung des Herzens, als eine Abwaschung der Sünden (Ap. 22, 16; 1. Kor. 6, 11) und des Todes selbst — nicht bloß der Zeichen des Todes —, zur Mitteilung eines dem Tode nicht unterworfenen neuen Gotteslebens.

Die Frage, wie sich die Johannistaufe zur christlichen Taufe verhalte, hat die Dogmatik je und je viel beschäftigt. Die meisten alten Dogmatiker sehen beide als gleichwertig an; so auch Hollaz: Unus idemque fuit baptismus Johannis et Christi ratione originis et efficaciae, licet accidentaliter ille ab hoc differat. Sie finden den Unterschied nur darin, daß die Johannistaufe den zukünftigen, die christliche Taufe den erschienenen Christus zur Voraussetzung habe. Chemnitz (Ex. conc. Trid. II, 66), welcher es entschieden bestreitet, daß Gott durch die Taufe Johannis in den Gläubigen nichts gewirkt habe, läßt es deshalb unentschieden, ob die Ap. 19 erwähnten Johannisjünger nachher noch die Taufe Christi hätten empfangen müssen, oder nicht. Dagegen wird von anderer Seite behauptet, daß die Johannistaufe eine an die alttestamentlichen Waschungen sich anschließende sinnbildliche Zeremonie sei, wodurch der Täufling seine Bußfertigkeit bezeugt und so eine Anwartschaft auf die neutestamentliche Heilsgnade empfangen habe. Und dem müssen auch wir beistimmen. Die Johannistaufe, welche wie es nach Johs. 3, 23 scheint, die alttestamentlichen Waschungen auf den ganzen Körper übertrug, hatte zwar eine göttliche Einsetzung (Luk. 3, 2—3; Johs. 1, 33) und ein sichtbares Zeichen, aber teilte kein Heilsgut mit, sondern gab nur ein Anrecht auf die himmlische Gabe, welche Christus bringen sollte. Sie wollte zunächst bezeugen, daß der ganze Mensch nach Leib und Seele einer Reinigung bedürfe, einer Abwaschung von Sünden. Als ein Symbol der Buße und Vergebung war sie mit dem Bekenntnis der Reinigungsbedürftigkeit verbunden; sie sollte auf den Eintritt in das Reich Gottes vorbereiten; sie war, wie Luther sagt, „allein ein Vortrab und Vorlauf zur Vergebung der Sünden", oder wie Chemnitz sagt, ein „transeuntes Sakrament", durch welches die neutestamentliche Gnadenzeit angebahnt werden sollte. Denn das eben war ja des Vorläufers Aufgabe, die Gemüter durch die Predigt der Buße und deren symbolische Versiegelung, durch die Taufe mit Wasser zur Buße, für das kommende Heil empfänglich machen (Luk. 3, 3 u. 16), aber das Heil selbst konnte die Johannistaufe nicht mitteilen, — das konnte erst die Taufe Christi thun. Darum mußten denn auch die Johannisjünger in Ephesus Ap. 19, 3—5 zur Johannistaufe auch die Taufe Christi empfangen. Ebenso hatte die Taufe, welche der Herr durch seine Jünger vor Ausgießung des heiligen Geistes vornehmen ließ (Johs. 3, 26; 4, 1—2), nur einen vorbereitenden Charakter und war nichts anderes, als eine Fortsetzung der Johannistaufe. Von der wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems aufgekommenen Proselytentaufe sehen wir hier ab. — Wenn nun auch der sündlose Gottessohn von Johannes die Taufe begehrte und empfing, so geschah dies nur, weil es dem Herrn gebührte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15), d. h. weil er durch diese Taufe mit eingeschlossen sein wollte in das sündige Menschengeschlecht, dessen Sündenschuld er stellvertretungsweise auf sich nehmen sollte (Johs. 1, 29); vergl. § 26, S. 259.

c) Die Errettung Noahs bei der Sündflut (1. Petr. 3, 21). Das Wasser, welches die Arche trug, in der Noah mit den Seinen Rettung fand, rettet als Taufwasser nun auch uns. Wie aber das Wasser der Sündflut alles sündliche Fleisch ersäufte, so soll in der Taufe der alte Mensch ertötet werden und sterben. Und wie nach der Sündflut ein neuer Gnadenbund von seiten Gottes mit der geretteten Menschheit geschlossen wurde, so kommt auch durch die Taufe ein neuer Gnadenbund zu stande, der Bund eines guten Gewissens mit Gott.

d) Der Durchgang Israels durchs rote Meer (1. Kor. 10, 1—2). Wie das rote Meer durch die darüber schwebende Wolkensäule zu einem heilsamen Rettungswasser wurde, das sich für den Durchzug der Kinder Israels teilte, sodaß sie aus Pharaos Knechtschaft entfliehen und dem gelobten Lande zueilen konnten, während es sich für die nacheilenden Ägypter zu einem Grabe zusammenschloß: so entrückt uns die Taufe der Obrigkeit der Finsternis und versetzt uns in das Reich Gottes.

nachdem dort der alte Adam samt seinen Lüsten und Begierden ersäuft ist. Und wie durch jene Meerestaufe das aus dem Diensthause Ägyptens erlöste Israel „auf Moses getauft“, d. h. seiner Führung übergeben und zum Gehorsam gegen Mosis Führerschaft verpflichtet war (Ex. 14, 31), so sind auch wir in der Taufe Christo zum Eigentum übergeben und zu seiner Nachfolge verpflichtet worden.

Die Taufe ist ein Sakrament, denn sie ist nicht bloß von Christo selbst eingesetzt und befohlen, sondern hat auch ein sichtbares Zeichen oder Element, welches der Zuträger einer unsichtbaren, himmlischen Gnadengabe ist. An der Hand dieser drei Stücke möge das Wichtigste erörtert werden.

1. **Die göttliche Einsetzung.** Ehe der Herr gen Himmel fährt, giebt er als letztes Gebot seinen Jüngern den Befehl, sein Reich unter allen Völkern auszubreiten, indem er zu ihnen spricht (Matth. 28, 18—20): Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie taufet in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (*μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κ. τ λ.*), und indem ihr sie lehret halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.

Also erst nach seiner Auferstehung und unmittelbar vor seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters hat der Herr die heilige Taufe eingesetzt. Nachdem er für die Sünden der ganzen Welt das hohepriesterliche Versöhnungsopfer gebracht und der Vater dasselbe durch die Auferweckung seines Sohnes als ein vollgütiges beglaubigt hatte, trat der Herr in den Stand seiner Erhöhung ein und hatte nun auch nach seiner menschlichen Natur alle Gewalt im Himmel und auf Erden, sodaß er wohl solch einen Befehl zur Ausbreitung seines Reiches geben und das Mittel zum Eintritt in dasselbe festsetzen konnte. Daß aber schon zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten Taufen stattgefunden haben, davon lesen wir nichts. Erst von dem Tage ab, wo nach des Herrn Verheißung der heilige Geist ausgegossen wurde, waren alle Voraussetzungen und Vorbedingungen für dieses neutestamentliche Gnadenmittel erfüllt. —

Der vom Herrn gegebene Taufbefehl war zunächst an seine Jünger gerichtet, an die Apostel, welche mit dem Gnadenmittelamt betraut waren. Aber unmöglich konnte es des Herrn Meinung sein, diesen seinen Auftrag nur auf die Elfe zu beschränken. Soll doch das *μαθητεύειν* mittelst Taufe und Lehre alle Völker umfassen und fortgehen bis zur Wiederkunft Christi, so gewiß er verheißen hat: Ich bin bei auch alle Tage bis an der Welt Ende. Und so haben denn die Apostel schon bei ihren Lebzeiten nicht immer selbst die Taufe verrichtet, sondern sie auch durch andere verrichten lassen (Ap. 10, 48; 1. Kor. 1, 13—17) und für den Fortbestand des Gnadenmittelamts Sorge getragen (Ap. 14, 23; 2. Tim. 2, 2). Dieses von den Aposteln fortgepflanzte Amt muß als dasjenige angesehen werden, dem ordentlicherweise das Taufen obliegt (causa instrumentalis; 1. Kor. 4, 1; vergl. Augsb. Konf. XIV). Nur in Fällen der Not, wo Gefahr im Verzug ist und ein ordinierter Geistlicher nicht zur Stelle ist, darf jeder Getaufte eine Nottaufe vornehmen (ähnlich der Notbeschneidung durch Zipora, Ex. 4, 25; vergl. Schmalk. Art S. 341, 67). Doch bedarf eine solche Nottaufe durch Nichtgeistliche der nachträglichen Bestätigung durch das Amt, nachdem durch

Zeugen festgestellt worden ist, daß die Taufe der Einsetzung gemäß stattgefunden hat. So hält es auch die katholische Kirche (Röm. Kat. X, 2, 24), während die Reformierten, welche alles Gewicht auf den subjektiven Glauben legen und von der Taufe geringer denken, die Nottaufe verwerfen. — Mag der die Taufe vollziehende Geistliche gläubig sein oder nicht: die Kraft und Gültigkeit derselben hängt lediglich davon ab, daß die Taufe nach der Vorschrift des Herrn geschehen ist; sogar die von einem Häretiker vorgenommene Taufe hat in diesem Falle Gültigkeit (Gr. Kat. S. 493, 53). —

Nach den Einsetzungsworten des Herrn sollen durch Taufe und Lehre alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*) zu Jüngern gemacht werden; soll doch das Christentum Universalreligion sein und alle Menschen umfassen, Juden wie Heiden (Röm. 1, 16; 1. Kor. 12, 13). Auch soll die Taufe nicht bloß dem männlichen Geschlechte zu gute kommen, wie dies bei der alttestamentlichen Beschneidung der Fall war, sondern auch dem weiblichen (Gal. 3, 28). Ebensowenig soll das Alter hier einen Unterschied machen, sondern Alt und Jung, Erwachsene und Kinder sind zu gleicher Gnade berufen (Ap. 2, 39), weil sie alle ihrer bedürfen. Selbstverständlich erteilte man bei Gründung der Kirche die Taufe zunächst den Erwachsenen, und zwar nach vorherigem Taufunterricht; denn es konnte doch keine Gemeinde aus bloßen Kindern gesammelt werden, deren Eltern Juden und Heiden blieben. Aber schon im 3. Jahrhundert kam die Kindertaufe in allgemeine Übung; von ihr haben wir später noch ausführlich zu reden*).

Die Taufe aber soll nach Christi Anordnung geschehen: in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes = *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, oder nach anderen Stellen: auf den Namen = *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* (Ap. 2, 38), im Namen = *ἐν τῷ ὀνόματι* (Ap. 10, 48). Drückt *εἰς* die Richtung nach dem Ziel aus, also das Einfügen in den Namen hinein, so bezeichnet *ἐν* das Darinnensein, das Ruhen in demselben, während mit *ἐπὶ* die Grundlage bezeichnet wird, worauf der Taufsegen steht. Den tiefsten Sinn trifft jedenfalls *εἰς*, das Taufen in den Namen, während der Ausdruck „taufen im Namen" leider nur allzu oft falsch verstanden wird, nämlich als bedeute er soviel wie: im Auftrage Gottes taufen, womit denn eigentlich nicht viel mehr gesagt wäre, als daß der Taufende beim Taufen Gottes Befehl ausrichte. — Der „Name" aber ist hier soviel wie das durch ihn bezeichnete Wesen, die Person selbst. In den Namen Gottes getauft werden heißt darum soviel als: in das Wesen, in die Lebenskraft Gottes, in die Gemeinschaft mit ihm hineingetauft, eingesenkt, eingepflanzt werden. Wie ein wilder Zweig, wenn er in einen edlen Ölbaum eingepfropft wird, mit diesem zusammenwächst, von ihm getragen wird, aus ihm Saft und Kraft empfängt und seine Wildlingsnatur verliert, so bringt uns die Taufe in die innigste Lebensgemeinschaft mit Gott, sodaß wir nun ihm zugehören und aus seiner Fülle schöpfen Gnade um Gnade.

---

*) Daß die Taufe nur lebendigen Personen zu teil werden soll und zu gute kommen kann, bedarf kaum der Erwähnung. Und doch begegnen wir dem wahnwitzigen Spiel der Totentaufe nicht bloß bei den frühesten Häretikern (Marcioniten), sondern auch noch heute bei den Mormonen. Es handelt sich hier nämlich um eine stellvertretende Taufe Lebender für Tote, welche den letzteren zu gute kommen soll. — Das 1. Kor. 15, 29 erwähnte *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* ist wohl nach Luther dahin zu verstehen: „Die Auferstehung zu bestärken, ließen sich die Christen taufen über der Toten Gräbern und deuteten auf dieselbigen, daß eben dieselbigen würden auferstehen."

Mit den Einsetzungsworten ist auch die zu gebrauchende **Taufformel** selbst gegeben, nämlich: Ich taufe dich in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (baptizo te in etc.). An dieser uralten Formel ist unverbrüchlich festzuhalten; sie darf in keiner Weise verändert und verstümmelt werden; dazu berechtigen auch die Schriftstellen nicht, welche von einer Taufe „auf den Namen Jesu Christi" oder „in Christi Tod" reden (Ap. 2, 38; 10, 48; Röm 6, 3). *Diese Stellen bezeichnen nur kurzhin den Mittelpunkt der ganzen Erlösung, deren wir durch die Taufe teilhaftig werden. In Christo haben wir ja auch den Vater, und durch beide den heiligen Geist; in Christi Namen liegt die ganze Fülle der Gottheit, der Dreieinigkeit eingeschlossen.*

2. **Das sichtbare Zeichen** oder Element der Taufe, die **materia terrestris**, ist das Wasser, *das sich vor allem andern dazu eignet, ein* Symbol der geistlichen Reinigung vom Sündenschmutz zu sein. Ist doch das Wasser das *natürliche Reinigungsmittel, welches überall vorhanden ist, auch* schon bei den alttestamentlichen Waschungen und bei der Johannistaufe in Anwendung kam*). *Da war es so naheliegend, daß der Herr bei Stiftung* der Taufe kein anderes Element bestimmte; hatte er doch auch schon bei Nicodemus (Johs. 3, 5) von einer Wiedergeburt aus Wasser und Geist gesprochen. So hat denn die Kirche von den ältesten Zeiten an in seltener Übereinstimmung den Gebrauch des Wassers**) bei der Taufe festgehalten (Ap. 8, 38; Eph. 5, 26).

Was die **Gebrauchsform** des Wassers betrifft (**forma externa**), so ist es nach protestantischer wie nach römischer Lehre indifferent, ob die Taufe durch **Untertauchen** (immersio) geschieht, oder durch **Besprengung** (adspersio), während die griechisch-katholische Kirche, wie auch die Wiedertäufer und andere Sekten das Untertauchen für etwas Wesentliches erklären.

Wenn die **Wiedertäufer** das **Untertauchen** durch den Wortsinn von *βαπτίζειν* erweisen wollen, so irren sie darin; denn das Wort *βαπτίζειν* ist keineswegs auf den Begriff des Untertauchens zu beschränken, sondern wird auch häufig genug in der Bedeutung von „waschen, abwaschen" gebraucht, vergl. Mark. 7, 8; Luk. 11, 38; Hebr. 9, 10; Sirach 34, 30; die LXX zu Num. 19, 18. In der heiligen Schrift lesen wir wohl von einem Hinein- und Heraussteigen in und aus dem Wasser bei der Taufe, aber nichts von einem Untertauchen. Das Besprengen mit Wasser war aber schon im Alten Testament durch verschiedene Vorausverkündigungen (Hes. 36, 25—27; Jes. 44, 3 u. a.), sowie durch die gesetzlich gebotenen Waschungen und Lustrationen geweissagt; vergl. Hebr. 10, 22; 1. Petr. 1, 2. Kommt es doch bei der Taufe nicht sowohl auf die Menge des Wassers an, als auf den Gebrauch desselben. Freilich fällt beim Besprengen und Begießen die symbolische Bedeutung der Taufe weg. Nach Röm. 6, 3 ff.

*) Tertullian (De bapt. 3. u. 4.) findet die Wahl des Wassers dadurch gerechtfertigt, weil es die älteste Substanz, die Ursubstanz sei, welche vor den übrigen Elementen der Sitz des göttlichen Geistes gewesen und aus welcher alles Geschaffene hervorgegangen sei (2. Petr. 3, 5).

**) Die Versuche einzelner gnostischer und manichäischer Sekten, diesen allgemeinen Gebrauch zu durchbrechen, fanden keine Nachahmung. Wir können deshalb über die kasualistischen Fragen der Scholastik: ob nicht auch eine Taufe mit Wein, Milch rc. statthaft sei, mit Stillschweigen hinweggehen.

sind wir durch die Taufe in Christi Tod getauft und mit ihm begraben in den Tod, um mit Christo zu einem neuen Leben aufzustehen. Dazu sagt Luthers Katechismus sehr schön: Die Taufe bedeutet, „daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten, und wiederum täglich herauskommen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit ewiglich lebe". So versinnbildlicht denn das weiland übliche Untertauchen negativ den fortgehenden Kampf wider die Sünde zu ihrer Überwindung durch tägliche Buße (Gal. 5, 24; Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 9—10). Beim Untertauchen schließt sich das Wasser über dem Täufling wie ein Grab; die Taufe ist demnach zugleich ein Abbild des Grabes Christi und eignet uns die Frucht seines Leidens und Sterbens zu (Kol. 2, 12). Das Hervorkommen aus dem Wassergrabe versinnbildlicht positiv die tägliche Erneuerung, das Fortschreiten in der Heiligung (Eph. 4, 24; 2. Kor. 7, 1; Tit. 2, 12—13). Wie Christus aus seinem Grabe lebendig hervorgegangen ist, so soll auch der Getaufte als ein geistlich Erneuerter zu einem geheiligten Leben durchdringen und immer mehr fortschreiten, was wir eben nur dadurch vermögen, daß uns die Taufe auch an der Segenskraft der Auferstehung Christi, an seiner Gerechtigkeit rc. Anteil giebt*).

Sowenig wie aus dem Wortsinn von βαπτίζειν läßt sich auch sonst aus der Schrift erweisen, daß die Taufe durch Untertauchen geschehen müsse. Jene 3000, welche am 1. Pfingstfeste getauft wurden, haben schwerlich alle die Taufe durch Untertauchen empfangen; denn der Jordanfluß war Meilen weit entfernt, und der Bach Kidron voll Unrat (2 Chron. 29, 16), die Teiche Siloah und Bethesda aber waren gewiß nicht ausreichend. Ferner liegt auch die Vermutung ganz nahe, daß die Taufe des Kerkermeisters zu Philippi (Ap. 16, 33) als Haustaufe durch bloßes Besprengen oder begießen geschah; ebenso scheint es bei der Taufe des Kornelius gewesen zu sein (Ap. 10, 17). Den Gang der Kinder Israels durchs rote Meer nennt Paulus (1. Kor. 10, 2) eine Taufe, nicht ein Untertauchen, was auch gar keinen Sinn hätte. Kurz, die an sich gewiß sehr schöne sinnbildliche Form des Untertauchens ist aus der Schrift nicht nachzuweisen, wenn es gleich feststeht, daß in der ersten christlichen Zeit die Taufe meistens durch Untertauchen geschah. Aber sie geschah doch auch schon damals zuweilen durch Besprengen oder Begießen, zumal bei Kranken und Schwachen (baptismus clinicorum), was u. a. auch manche Abbildungen auf Sarkophagen bezeugen. Dieser Gebrauch des Besprengens oder Begießens bürgerte sich seit dem 4. Jahrhundert immer mehr ein, zumal seitdem man statt der den Gotteshäusern angebauten Baptisterien anfing Taufsteine zu gebrauchen, bis dann im 13. Jahrhundert in der lateinischen Kirche das Untertauchen fast ganz aufhörte. Schon aus Gesundheitsrücksichten mußte sich für die kältern Länder der Modus des Besprengens von selbst empfehlen. Auch läßt sich nicht leugnen, daß das Untertauchen, wenigstens beim Taufen Erwachsener, nur allzuleicht die Verletzung der Schamhaftigkeit zur Folge haben kann und auch gehabt hat, sowie daß die Beschaffung geeigneter Tauforte u. a. nicht geringe Schwierigkeiten mit sich bringt. Alle diese Gründe mußten dazu mitwirken, der Besprengung vor dem Untertauchen den Vorzug zu geben.

Mit Rücksicht auf die drei Personen der Gottheit, bezw. auf die drei Tage, da Christus im Grabe gelegen, geschah die Taufe in der Regel durch ein dreimaliges Untertauchen des ganzen Körpers, oder später auch wohl nur des Hauptes. Ähnlicherweise pflegt die Begießung oder Besprengung bei der Taufe eine dreimalige zu sein, und zwar des Kopfes, als des wichtigsten Körperteiles, welcher der Sitz der „innern und äußern Sinne" ist.

---

*) Vergl. Großen Katechismus S. 495, 64 ff. Auch sonst stellt Luther die Form des Untertauchens und des Begießens als gleich berechtigt neben einander, vergl. Sermon über die Taufe; Gr. Kat. 490, 36; 492, 45; 497, 78 f.

Um das Feierliche der Taufhandlung zu erhöhen, treten noch eine Reihe von Ceremonien und Gebräuchen hinzu, so u. a. die Beilegung eines Namens, der Exorzismus, das Zeichen des Kreuzes 2c. Über den Exorzismus noch später.

Ist nun auch das Wasser ein notwendiger Faktor der Taufe, so ist er doch nur ein untergeordneter, — sonst hätten allerdings die Wiedertäufer recht, wenn sie sagen: Je tiefer ins Wasser, desto tiefer in die Gnade. Aber so wenig wie Naeman (2. Kg. 5) von seinem Aussatz durch die Wasser bei Damaskus geheilt werden konnte, obwohl sie äußerlich angesehen besser waren als die des Jordan, so wenig kann das Taufwasser an sich, ex opere operato, die Heilsgnade wirken. Das wichtigste ist und bleibt das Wort Gottes. Erst wenn dieses zum Wasser hinzukommt, wird daraus ein Sakrament; nur so empfängt es seine wiedergebärende Kraft. Nur das in Gottes Gebot (Gehet hin in alle Welt 2c.) gefaßte und mit Gottes Verheißungswort (Wer da glaubet 2c. Mark. 16, 16) verbundene Wasser kann der Zuträger der Taufgnade werden, denn im Worte ist ja Gott selbst gegenwärtig und wirksam (Eph. 5, 26; 1. Petr. 1, 23; Jak. 1, 18).

Sehr schön sagt Luther: „Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet. Denn ohne Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe; aber mit dem Wort Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geist". Noch ausführlicher spricht er sich in seinem Gr. Kat. aus, S. 487, 17 ff.: „Die Taufe ist nicht ein bloß schlecht Wasser, sondern ein Wasser in Gottes Wort und Gebot gefasset und dadurch geheiliget, daß es nichts anderes ist denn ein Gottes Wasser; nicht daß das Wasser an ihm selbst edler sei, denn andere Wasser, sondern daß Gottes Wort und Gebot dazu kommt . . . Denn das ist der Kern in dem Wasser: Gottes Wort oder Gebot und Gottes Namen, welcher Schatz größer und edler ist, denn Himmel und Erde. Also fasse nun den Unterschied, daß viel ein ander Ding ist Taufe, denn alle ander Wasser, nicht des natürlichen Wesens halben, sondern daß hie etwas Edleres dazu kömmt; denn Gott selbst seine Ehre hinan setzt, seine Kraft und Macht daran legt. Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, und wie man's mehr loben kann, — alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch, heilig Wort, das niemand genug preisen kann; denn es hat und vermag alles, was Gottes ist. Daher hat es auch sein Wesen, daß es auch ein Sakrament heißt, wie auch St. Augustinus gelehret hat: Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum . . . Derhalben vermahne ich abermal, daß man bei Leib die zwei, Wort und Wasser, nicht von einander scheiden und trennen lasse. Denn wo man das Wort davon sondert, so ist's nicht ander Wasser, denn damit die Magd kochet, und mag wohl eine Badertaufe heißen; aber wenn es dabei ist, wie es Gott geordnet hat, so ist es ein Sakrament, und heißet Christus Taufe".

Diese geheimnisvolle Verbindung des göttlichen Wortes mit dem Taufwasser, diese unio sacramentalis elementi verbique, wird von den alten Dogmatikern als forma interna bezeichnet. So ruht denn die sakramentale Kraft der Taufhandlung lediglich im Wort, und nicht im Glauben des Empfängers. Auch schon ohne Glaube ist das Wasser, weil mit dem Worte Gottes verbunden, eine Taufe; aber erst durch den Glauben eignet sich der Getaufte die Segenskraft der Taufe zu.

3. **Das himmlische Gnadengut**, welches die Taufe mitteilt, ist laut Taufbefehl (Matth. 28, 19) der dreieinige Gott selbst, in dessen Lebensgemeinschaft wir durch die Taufe eingesenkt werden. Der dreieinige Gott ist nicht bloß die wirkende Ursache bei der Taufe (causa efficiens), sondern auch die sich uns mitteilende Gabe, die materia coelestis. Durch die Taufe schenkt sich uns Gott selbst; der Vater wird unser Vater und nimmt uns zu seinen Kindern an (Gal. 3, 26—27; Joh. 1, 12—13; 1. Joh. 3, 1);

der Sohn wird unser Versöhner, denn wir werden ja in seinen Tod getauft werden durch sein Blut gereinigt zu seinem Eigentum (Eph. 5, 26) und haben Christum angezogen (Gal. 3, 27, 1. Kor. 12, 12—13), sodaß seine Gerechtigkeit unser Ehrenkleid ist (Matth. 22, 11; Jes. 61, 10) und wir Glieder an seinem Leibe sind (Eph. 5, 30; 1. Kor. 12, 13; Joh. 15, 4); der heilige Geist wird unser Tröster und das Pfand unsers himmlischen Erbes (Eph. 1, 14; 2. Kor. 1, 22), wir aber werden sein Tempel, in welchem er mit dem Vater und dem Sohn Wohnung macht (1. Kor. 3, 16). So treten wir denn durch dies Sakrament der Wiedergeburt in ein neues Verhältnis zu Gott ein, indem unser Herz und Geist erneuert wird und durch das Zusammenwirken der drei göttlichen Personen eine neue Richtung empfängt. Insonderheit aber ist es der heilige Geist, welcher die schon Hesek. 36 verheißene Neuschöpfung im Menschen zu wege bringt. Selbstverständlich muß mit diesem Werk der Neuschöpfung eine Entsündigung des Täuflings Hand in Hand gehen (vergl. Ap. 2, 38); denn ohne Sündenreinigung würde ja unser verdammungswürdiger Zustand fortbestehen und der heilige Geist verhindert sein, ein neues Gottesleben in unser Herz zu bringen, und dort mit dem Vater und Sohn einzuziehen. Da aber solch eine reinigende, sündentilgende Kraft nur dem Versöhnungsblut Christi eignet, so muß behauptet werden, daß bei der Taufe, als dem Bad der Wiedergeburt, das Blut Christi und der heilige Geist gleichzeitig zusammenwirken. Darauf weist auch 1. Joh. 5, 6, wo Wasser, Blut und Geist in enge Verbindung mit einander gestellt werden, als zu demselben Werk zusammenwirkend. Dort heißt es: „Dieser ist es, der da kommt mit Wasser und Blut, Jesus Christus; nicht mit Wasser allein (wie Johannes), sondern mit Wasser und Blut. Und der Geist ist es, der da zeuget, daß Geist Wahrheit ist“ (daß das durch die Taufe erweckte neue Geistesleben wirklich vorhanden ist, Röm. 8, 16). Dazu V. 8: „Drei sind, die da zeugen auf Erden: Der Geist, und das Wasser, und das Blut, und die drei sind beisammen.“

Dieser Auffassung von einem Zusammenwirken des Blutes Christi und des heiligen Geistes in der Taufe, von einer mysteriösen Verbindung des Taufwassers und des Blutes Christi, ist uralt; schon in der alten Kirche hat sie zahlreiche Vertreter*), und auch Luther will die angezogene Johannisstelle in diesem Sinn verstanden wissen. So sagt er u. a. (Erl. Ausg. 8, 234): „So ist nun auch in der Taufe solche Kraft des Blutes Christi. Das ist die rechte scharfe Seifen, so nicht allein den Unflat von der Haut am Leibe abwäscht, sondern hindurch frisset und den inwendigen Unflat herausbeizet und wäscht, daß das Herz für Gott rein wird. Und wird also das Blut Christi kräftiglich in die Wassertaufe gemenget, daß man sie nun also nicht soll ansehen noch halten für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbet und durchrötet mit dem teuren rosenfarben Blut des lieben Heilands Christi. Daß es nicht heiße ein gemein Wasserbad, wie Mose oder der Bader geben kann, sondern eine heilsame Bluttaufe oder Blutbad, welches allein Christus, Gottes Sohn selbst, durch seinen eigen Tod zugerichtet hat.“ Diese Gedanken wiederholt er oft, so auch in seinem Tauflied „Christ unser

*) Vergl. Ambrosius, De inst. myst. 4; De sacr. III, 11; Cyprian De bapt. Chr. 4; Basilius d. Gr. Ps. 23; Gregor Naz., Orat. 40; Chrysostomus, Hom. 35 u. a.

Herr zum Jordan kam", wo es in der 7. Strophe heißt: „Das Aug' allein das Wasser sieht, wie Menschen Wasser gießen, der Glaub' im Geist die Kraft versteht des Blutes Jesu Christi; und ist vor ihm ein' rote Flut, von Christi Blut gefärbet, die alle Schaden heilen thut, von Adam her geerbet, auch von uns selbst begangen." In diesem Sinne will auch Hebr. 12, 24; 10, 22; Off. 1, 5; 1. Petri 1, 2; Röm. 6, 3—4; Kol. 2, 12 2c. verstanden sein.

So wirken denn in der Taufe zwei Faktoren zusammen, ein negativer und ein positiver: das Blut Christi und der heilige Geist. Ist das Blut Christi derjenige Faktor, welcher die Reinigung von Sünden schafft, also das hinweggräumt, was uns von Gott trennt, was uns quält, so ist der heilige Geist der Faktor, welcher das, was uns fehlt, nämlich das neue Gottesleben, mitteilt und so die eigentliche Wiedergeburt zustande bringt. Diese doppelte Wirksamkeit der Taufe (effectus s. finis baptismi), die Reinigung von Sünden und die Einigung mit Gott, die aber der Zeit nach zusammenfällt, giebt Luthers Katechismus näher dahin an, daß er sagt: „Die Taufe wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel, und giebt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Worte und Verheißung Gottes lauten." Solche Worte und Verheißung Gottes aber sind: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden", Mark. 16, 16.

Also alles, was uns durch Christi Leiden, Sterben und Auferstehen erworben ist, wird uns in der heiligen Taufe zugeeignet. Es ist dies vor allem die Vergebung der Sünden, sowohl der Aktualsünden, wie auch der Erbsünde (Ap. 2, 38; 22, 6; Hebr. 9, 14). Und zwar wird die Erbschuld (reatus = der uns von Adam her vererbte Schuldzustand, vergl. § 22) durch die Taufe ganz aufgehoben, während die Erblust (concupiscentia, Röm. 7, 18) zwar noch bleibt; aber wir empfangen durch die Taufe die Kraft, ihrer Herr zu werden und sie durch tägliche Buße (regressus ad baptismum, Röm. 6, 14) zu überwinden, sodaß die Sünde nicht mehr über uns herrschen kann*). Die notwendige Folge der Sündenvergebung ist einerseits die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, andererseits die Erlösung von Tod und Teufel. Zwar müssen auch Gotteskinder dem Tode als der Sünden Sold ihren Tribut geben; aber da ihnen die Sünden vergeben sind, hat der leibliche Tod für sie seinen Stachel verloren (1. Kor. 15, 55—57; Hebr. 2, 14—15), er ist ihnen ein

---

*) Vergl. Apol. 83, 35 ff., welcher unter Berufung auf Luther und Augustin sagt, „daß die heilige Taufe die ganze Schuld und Erbpflicht der Erbsünde wegnimmt und austilget (quod baptismus tollat reatum peccati originalis), wiewohl das materiale der Sünde, nämlich die böse Neigung und Lust (concupiscentia) bleibet . . ., daß der heilige Geist, welcher gegeben wird durch die Taufe anfähet inwendig die übrige böse Lüste täglich zu töten und zu löschen (incipit mortificare concupiscentiam), und bringet ins Herz ein neu Licht, einen neuen Sinn und Mut (novos motus creat in homine). Auf die Meinung redet auch Augustinus, da er also sagt: Die Erbsünde wird in der Taufe vergeben, nicht daß sie nicht mehr sei, sondern daß sie nicht zugerechnet werde (non ut non sit, sed ut non imputetur) . . . Das Gesetz, das in unsern Gliedern ist, ist weggethan (lex remissa est) durch die geistliche Wiedergeburt und bleibet doch im Fleisch, welches ist sterblich (manet in carne mortali). Es ist hinweggethan, denn die Schuld ist ganz los (reatus solutus est) durch das Sakrament, dadurch die Gläubigen neu geboren werden; und bleibet noch da, denn es wirket böse Lüste (operatur desideria), wider welche kämpfen die Gläubigen." — Über die hiervon abweichende katholische Lehre reden wir später noch.

Schlaf des Friedens und der Eingang in das rechte Leben (Joh. 11, 25—26; Phil. 1, 21). Ebenso sind sie durch die Taufe dem geistlichen Tode entrissen (Eph. 2, 5—6; Röm. 8, 6 u. 9), und darum auch dem ewigen Tode (Röm. 8, 1; Joh. 11, 25); haben sie doch, weil in Christi Tod getauft, Anteil an der Frucht dieses Todes (Röm. 6, 3—11; 2. Tim. 1, 10). Auch Satan hat nun an sie kein Recht mehr (Kol. 1, 12—13; Hebr. 2, 14; 1. Joh. 3, 8), denn sie gehören kraft der empfangenen Taufe einem andern Herrn an. Hiermit steht denn auch die sog. Abrenuntiation und der Exorzismus in Verbindung.

Beides war schon in der ältesten Kirche in Übung, und hat zur Voraussetzung, daß ein Nichtgetaufter noch im Machtgebiet und unter dem Einfluß des Satans stehe, daß aber dieser Einfluß erst gebrochen werden müsse, ehe der Täufling das heilige Sakrament und damit die Aufnahme in die christliche Kirche empfangen könne. In der Abrenuntiation (abdicatio satanae) legt der Täufling, bezw. dessen Pate an seiner Statt, das Versprechen ab, dem Teufel zu entsagen. Noch weiter geht der Exorzismus. Derselbe wurde ursprünglich nur bei Besessenen (Energumenen) angewandt, und zwar durch besondere Exorzisten; dann aber auch bei der Taufe von Heiden, und wurde seit dem 4. Jahrhundert mit jeder Taufe verbunden. Die hierbei gebrauchte Formel war: Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, daß du ausfahrest aus diesem Diener Jesu Christi, im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes. Etwas milder lautet die spätere Formel: Fahre aus, du unreiner Geist und gieb Raum dem heiligen Geist rc. Es fand also vor dem Taufakt eine Art von Beschwörung und Austreibung des Teufels statt, wie wenn jeder Ungetaufte ein leiblich Besessener wäre (obsessio corporalis). In der katholischen Kirche ist der Exorzismus bis heute in Übung und wird als zum Wesen der Taufe gehörig angesehen. Auch Luthers Taufbüchlein behielt ihn noch bei, ebenso die Wittenberger u. a. alte Agenden, dagegen wurde er von den Reformierten verworfen. Im Laufe der Zeit kam er auch in der lutherischen Kirche immer mehr ab; doch waren die lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts, wie Gerhard, Osiander, Dannhauer, Quenstedt noch mehr für Beibehaltung desselben um der kirchlichen Tradition willen. Joh. Arnd ließ sich bekanntlich von seinem calvinistischen Landesherrn Joh. Georg von Anhalt lieber des Amtes entsetzen, als daß er den Exorzismus aufgab; er that es im Gehorsam gegen den 10. Artikel der Konf.-Form. — Wir geben gern zu, daß der Exorzismus in der christlichen Anfangszeit bei Taufen von Heiden seine Berechtigung hatte; dagegen scheint es uns bei Taufen von Christenkindern zu genügen, daß die einfache Teufelsentsagung zur Anwendung kommt. Finden wir doch nirgends in der Schrift etwas von einer Verbindung des Exorzismus mit der Taufe; denn Stellen wie Mark. 16, 17; Ap. 19, 13; 16, 18 u. a. haben auf die Taufe keinen Bezug. Dieselbe empfängt ihre von des Teufels Gewalt erlösende Kraft nicht erst durch eine besondere Beschwörungsformel, sondern hat sie schon selbst in sich. Der Exorzismus ist eben ein Adiaphoron, das man tragen kann. Jedenfalls ist er ein kräftiges Zeugnis für das erbsündliche Verderben des Täuflings, dadurch die anwesenden Taufzeugen erinnert werden sollen, daß der Mensch von Natur ein Kind des Zornes ist (Eph. 2, 3) und in Satans Reich und Macht

gehalten wird (capacitas spiritualis), bis ihn Gott durch das Sakrament der Wiedergeburt aus demselben herausreißt. Gerhard nennt treffend den Exorzismus eine commonefatio et testimonium de spirituali captivitate.

Sind wir aber so aus dem dreifachen Machtgebiet der Sünde, des Todes und des Teufels errettet, so ist die Kluft, welche uns von Gott schied (Jes. 59, 2), beseitigt und die Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt. Wir sind nun der ewigen Seligkeit*) gewiß (Mark. 16, 16) und haben schon hier einen Vorgeschmack derselben (Röm. 8, 24; 5, 1—10). Sind wir doch als des Vaters Kinder auch Erben (Röm. 8, 17), Miterben Christi und dessen Reichsgenossen (Johs. 3, 5; Gal. 3, 29; Tit. 3, 7), und ein Tempel des heiligen Geistes (1. Kor. 3, 16), welcher durch die Taufe das Werk der Wiedergeburt an uns vollbringt und uns zum Eigentum des dreieinigen Gottes heiligt, dessen Wohlgefallen nun auf uns ruht (Eph. 1, 5). Und eben hierin, in der **Wiedergeburt** gipfelt die Taufe. Ist sie doch als Bad der Wiedergeburt das gottgewollte Mittel, wodurch der in Sünden verderbte Mensch eine Neuschöpfung erfährt zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und zum Beginn eines neuen Lebens (Gal. 6, 15), welches in der Taufe seinen Anfang nimmt. Es verhält sich mit dieser geistlichen Geburt ähnlich wie bei der leiblichen. Das neugeborne Kind ist noch ein gar schwaches, hülfloses Wesen, das der sorgsamsten Pflege bedarf, wenn es nicht verkümmern soll; aber es lebt doch in ihm schon der ganze zukünftige Mensch nach Leib, Seele und Geist. So bedarf auch das in der Taufe geschaffene neue Leben, welches zunächst auch nur ein Anfang, ein zarter Keim ist, der Pflege, um sich zu entfalten und zu erstarken (1. Petr. 2, 2; Hebr. 5, 13), bis er zur vollkommenen Mannesreife herangewachsen ist (Eph. 4, 13—14). Darauf will auch wohl Tit. 3, 5 hindeuten, wenn dort die Taufe nicht bloß als ein Bad der Wiedergeburt bezeichnet wird, sondern auch als „Erneuerung des heiligen Geistes", was keinen andern Sinn haben kann, als den: das durch die schöpferische Gottesthat der Taufe in uns eingepflanzte neue Leben soll sich durch tägliche Erneuerung und fortgehende Buße (1. Petr. 2, 1) immer mehr entfalten, indem es die durch die Taufe aus dem Centrum herausgedrängte Sünde, die von der Peripherie aus in das Innere einzudringen sucht, zurückweist, und also die Taufgnade festhält und sie sich immer mehr aneignet. Und darauf eben zielt ja alle Thätigkeit des heiligen Geistes am Menschen in Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung, daß der neue Mensch gepflegt und gestärkt werde zur Überwindung des alten Menschen samt allen Lüsten und Begierden (Röm. 7, 15—25; Gal. 2, 20; 6, 15; Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 9-10 u. a.). —

---

*) Das deutsche Wort „selig" heißt im Heliand sâlig = gut, glücklich; sâlda = Glück, Segen; angelsächsisch sêl = gut, tüchtig, passend, sâl, f. = günstige Gelegenheit Glück, Wohlsein; gothisch sêls = gut, tüchtig, brauchbar. Das altdeutsche sâl drückt aus das ruhige Wohnen in der Heimat, im Gegensatz zu der Unruhe des Wanderns und des Verbanntseins; dann im kirchlichen Sinne den glücklichen Zustand derer, welche durch den Tod von den Leiden und Übeln der irdischen Fremdlingschaft erlöst, zur himmlischen Ruhe der Heimat droben und zur vollen Gemeinschaft mit Gott gekommen sind. Mit „selig machen", „selig werden" übersetzt Luther gewöhnlich das neutestamentliche σώζειν = retten, vergl. Matth. 19, 25; Ap. 4, 12; Tit. 3, 5 2c., ein Begriff, welcher eine Gefahr, ein Unheil, einen Feind voraussetzt, aus dessen Bereich der zu rettende Mensch herausgenommen werden soll.

Die Wirkung der Taufe ist also nicht auf einen Moment beschränkt, „sondern sie bringt dem Menschen auch fortwährende Kräftigung und ist auch da nicht verloren, wo bei dem Akt der Handlung selbst durch ein von seiten des Menschen entgegengesetztes Hindernis der beabsichtigte Erfolg nicht sogleich erreicht wird. Denn auch da ist doch, wenn nur die Taufe recht vollzogen ist, ein Bund mit Gott geschlossen, und damit die Geneigtheit von seiten Gottes gesetzt, die gesegnete Wirkung in ihrem vollen Umfang dann eintreten zu lassen, wenn der Mensch ihr nicht weiter widerstrebt" (Schmid). Und eben dieses Nichtwiderstreben ist die unerläßliche Bedingung, unter welcher wir die Segensfrucht der Taufe empfangen und genießen; denn sie übt ihre Gnadenwirkung nicht in äußerlich mechanischer Weise (ex opere operato) aus, sondern setzt beim Täufling den **Glauben** voraus. Ohne Glaube nützt die Taufe nicht nur nichts, sondern erhöht auch noch die natürliche Verdammungswürdigkeit des Menschen (Hebr. 11, 6; Johs. 3, 36; Mark. 16, 16). Nicht, als ob der Glaube erst die Taufe zu dem machte, was sie ist und ihr erst ihre wiedergebärende Kraft gäbe; wohl aber ist der Glaube die Hand, welche das himmlische Gnadengut annimmt und sich zueignet (2. Johs. 8; 1. Petr. 1, 5). Vergl. Gr. Kat. S. 490, 33; 493, 53.

Dieser Glaube, welcher zur Taufe hinzukommen muß (Mark. 16, 16; Gal. 3, 26—27) ist teils ein der Taufe vorangehender, teils ein nachfolgender. Der vorangehende Glaube besteht bei solchen, die als Erwachsene getauft werden, in dem durch die Predigt des Wortes geweckten Heilsverlangen (Ap. 2, 41; 10, 34—38; vergl. Schmalk. Art. 322, 7). Bei Kindern besteht er unbewußt in der geistlichen Empfänglichkeit für die dargebotene Gnade, im Nichtwiderstreben (Luk. 18, 17; Matth. 18, 6), welche Empfänglichkeit ihnen durch die Taufe von Gott gegeben wird (vergl. Konk.-Form. 592, 16). Der nachfolgende Glaube ist dann die feste Zuversicht, daß man durch die Taufe die verheißenen himmlischen Gaben empfangen habe und in einem Gnadenbunde mit Gott stehe; in welchem Glauben der Christ dann auch die in der Taufe ihm dargereichten Heilsgüter ergreift und festhält (1. Johs. 5, 4; Johs. 15, 4). Ist der vorangehende Glaube gleichsam der fruchtbare Boden für die Saat der heiligen Taufe, so ist der nachfolgende (rechtfertigende) Glaube die Frucht selbst, welche aus dieser Saat hervorgeht. — Also die von Gott gegebene Taufgnade soll von seiten des Menschen im Glauben angenommen und festgehalten werden. Wo aber der Getaufte die Aneignung des Taufsegens versäumt hat und durch Sünde aus dem Taufbund herausgefallen ist, soll er in Buße zur Taufgnade zurückkehren. Denn trotz unserer vielen Untreue läßt Gott seinen Gnadenbund bestehen und giebt uns Raum zur Buße, solange unsere Gnadenzeit währt (2. Tim 2, 13; Röm. 3, 3). „Darum bleibet, sagt Luther, „die Taufe immerdar stehen; und obgleich jemand davon abfällt und sündiget, haben wir doch einen Zugang dazu, daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe".

Die **Kindertaufe**, welche das christliche Haus zur Voraussetzung hat, ist von alters her kirchlicher Brauch. Auch die lutherische Kirche ist über

---

*) Vergl. Augsb. Konf. IX; Apol. 163; Schm. Art. 320, 4; Gr. Kat. 492 ff.; Konk.-Form. 559, 9; 727, 12; 768.

deren Zulässigkeit und Notwendigkeit niemals in Zweifel gewesen*), und zwar aus folgenden Gründen:

a) Die Kinder bedürfen der Taufe wegen ihrer angebornen Sündhaftigkeit, vergl. § 22 von der Erbsünde. Nur der Unverstand kann dagegen einwenden: da die Kindertaufe ohne Einwilligung des Täuflings geschehe, sei sie ein Gewaltanthun, sei das Aufnötigen einer Religion, die man sich in freier Selbstentschließung wählen müsse ꝛc. Es ist aber doch die größte Wohlthat für die Kinder, wenn sie schon so früh zur Taufe gebracht werden und dadurch Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes erhalten. Nötigen wir doch unsere Kinder auch zur Reinlichkeit, zur Ordnung, zum Fleiß u. a. Guten, ohne auf ihr etwaiges Widerstreben zu achten. Auch hat man darauf hingewiesen, daß der Wille der Eltern mit dem des unmündigen Kindes zusammenfalle, und hat gesagt: Wie das leibliche Leben des Kindes vor seiner Geburt mit dem der Mutter eins ist, so ist auch das geistliche Leben des Kindes noch solange mit dem seiner Eltern eins, bis das Kind zum vollen Selbstbewußtsein und zur freien Selbstentscheidung herangereift ist. So ersetzt denn der Wille der Eltern vorerst noch den mangelnden eignen Willen des Kindes.

b) Schon die Kinder sind für den Taufsegen empfänglich. Kinder, deren Eltern Christen sind, haben schon die Vorweihe eines christlichen Familiengeistes und stehen von Anfang an unter dem Einfluß des heiligen Geistes; sie haben deshalb auch bereits ein gewisses Verhältnis zur göttlichen Gnade (1. Kor. 7, 14, vergl. Luk. 1, 15; Ps. 8, 3; 22, 10). Zudem ist das Kindesalter gewiß die geeignetste Zeit für die Aufnahme in das Reich Gottes (Mark. 10, 14—15), weil ein Kind noch widerstandslos dem heiligen Geiste Raum giebt und noch ohne bewußte Sünde ist; der sündliche Same liegt gleichsam noch im Keim verschlossen. — Will man dagegen einwenden, daß die Kinder ja noch ohne Bewußtsein und Glaube seien und ihnen darum die Taufe nichts nützen könne, so ist dagegen zu erwidern: Wie vieles hat der Mensch, Gutes und Böses, ohne es zu wissen, z. B. Krankheitskeime, geistige Anlagen und Kräfte, welche unerkannt in ihm schlummern; sind sie darum nicht vorhanden? Oder ist darum eine Arzenei unwirksam, weil sie der Fieberkranke im Zustande völliger Bewußtlosigkeit einnimmt? So ruhen nun auch in dem unmündigen Kinde dem Keime nach und unerkannt alle seine natürlichen Geistes- und Willensanlagen. War aber schon der Segen, welchen der Herr den Kindlein Mark. 10, 16 zusprach, kräftig, obwohl sie sich dessen, was sie empfingen, nicht bewußt waren, weshalb sollte da nicht auch die Gottesthat der Taufe an den Kindern wirksam sein? Zwar ist die den Kindern gegebene Taufgnade noch nicht eine entwickelte, wie bei einem Erwachsenen, aber den Keim zum neuen Leben enthält sie bereits*). Und was den Glauben betrifft, so spricht ihnen die heilige Schrift doch schon Glauben zu (Matth. 21, 16; 18, 6), auch wenn sie noch ohne Bewußtsein und Willen sind. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6); wie hätte da der Herr an den Kleinen solch ein Wohlgefallen haben können, daß er sie den Alten zum Vorbild hinstellt (Matth. 18, 3; Luk. 18, 17), wenn sie glaubenslos wären! Freilich ist der Kinderglaube (fides infantum) noch nicht der bewußte Glaube eines erwachsenen Christen, sondern

---

*) Die Wittenb. Konkordie sieht es für gewiß an, daß durch die Taufe in den Kindern „erweckt werden neue und heiligen Regungen und Bewegungen“.

erst die geistliche Empfänglichkeit, das Sichüberlassen an die Gnade, ohne ihr zu widerstreben. Wie schon oben bemerkt wurde, stehen Kinder christlicher Eltern unter dem Einfluß des heiligen Geistes; und dieser eben ist es, welcher bei den zu taufenden Kindern den vorangehenden Glauben als Rezeptivität und Empfangsbedingung für die Taufgnade schafft, wozu dann später noch der nachfolgende bewußte Glaube zur Aneignung der Taufgnade kommen muß. Luther und die lutherischen Symbole denken sich die fides infantum als durch die Taufe in den Kindern erzeugt, und zwar unter Vermittelung des Glaubens und der Fürbitte der Paten und Eltern*). Dagegen wird von der katholischen Kirche eine fides infantum geleugnet, dort wird das Kind in den Glauben der Paten und der Kirche getauft, und in den Schoß der Kirche gelegt.

c) Auch die Kinder sind miteingeschlossen in die Verheißung und in den Taufbefehl des Herrn. Auch der Kinder ist die Verheißung (Ap. 2, 39), und gerade ihnen spricht der Herr das Himmelreich zu (Mark. 10, 13—16). In das Himmelreich aber kann nach Johs. 3, 5 niemand ohne die Wiedergeburt aus Wasser und Geist eingehen, folglich muß doch wohl auch für sie die Taufe bestimmt sein. Nun wird zwar im Taufbefehl nicht ausdrücklich die Taufe der Kinder angeordnet; aber ebensowenig hat der Herr auch speciell die Taufe der Männer, der Frauen, der Erwachsenen befohlen, sondern er sagt ganz generell: Taufet alle Völker! Daneben sagt er zu einer andern Zeit ausdrücklich: Lasset die Kindlein zu mir kommen 2c. (Mark. 10, 14). Es ist aber für sie der einzige Weg zu Christo die Taufe (Johs. 3, 5); nicht die Predigt, welche ihnen ja noch unverständlich ist, auch nicht das heilige Abendmahl, welches eine bewußte Selbstprüfung fordert (1. Kor. 11, 28 – 29). — Mag immerhin bei der Kindertaufe ein specieller Befehl des Herrn fehlen, den haben wir auch für die Sonntagsfeier u. a. nicht (Kol. 2, 16), so ist sie doch keineswegs unnütz, oder gar heillos, wie die Wiedertäufer**) behaupten. Wäre dem so, so würden doch gewiß der Herr und die Apostel uns einen Wink gegeben haben, um eine solche vermeintliche Verirrung zu verhüten. Aber das Gegenteil***) ist der Fall:

d) Die Kindertaufe ist uns beglaubigt durch den Vorgang der Apostel und der ersten Kirche. Daß sich die Apostel bei Gründung der Kirche zunächst an die Erwachsenen wendeten, um sie zu Jüngern Jesu zu machen, war ganz in der Ordnung. Konnten sie doch keine Gemeinde aus bloßen Kindern sammeln; denn wenn die Eltern Juden und Heiden blieben, fehlte ja jede Bürgschaft, daß die Taufgnade bei den Kindern durch Unterricht und christliche Erziehung entfaltet werde. Darum hatte denn der Herr ihnen nicht befohlen: Taufet! sondern: Machet alle Völker zu Jüngern dadurch, daß ihr sie taufet 2c. und halten lehret alles, was ich euch befohlen habe. Und so haben sie es denn auch gehalten. Wo sich aber die Eltern dem Evangelium gläubig zuwandten und sich taufen ließen, hatten die Apostel kein Bedenken, die ganze Familie zu taufen: so Ap. 10, 48 das Haus des Kornelius; Ap. 16, 15 der Lydia; Ap. 16, 33 des Kerkermeisters; 1. Kor. 1, 16 Stephana Hausgesinde. Es läßt sich aber kaum annehmen, daß alle diese Familien kinderlos waren. Jedenfalls wird uns nicht gesagt, daß man

*) Gr. Kat. 494, 55 ff.: vergl. auch Luthers Evang. Predigt vom 12. u. 19. Trinit., sowie seinen Brief von der Wiedergeburt u. a.

**) Siehe beim Dogmengeschichtlichen das Nähere.

***) Vergl. Apol. 193: „Daß aber Gott Gefallen hat 2c.“.

dort die Kinder von der Taufe ausgeschlossen habe; das würde auch mit dem alttestamentlichen Vorbild der Taufe schlecht gestimmt haben, denn auch die Beschneidung geschah ja schon bald nach der Geburt. Sollte aber das Kind wirklich nicht eher getauft werden dürfen, als bis es zum Glauben gekommen wäre, so müssen wir mit Luther sagen: „Wie und wenn wollen sie doch das immerdar wissen? Sind sie nun zu Göttern worden, daß sie den Leuten ins Herz sehen können, ob sie gläuben oder nicht?" — Daß die Kindertaufe schon in der ersten Kirche im Gebrauch war, ist uns durch Irenäus, Origenes, Tertullian, Cyprian u. a. genügend bezeugt. Nach Irenäus († 202, Schüler Polykarps, eines Schülers vom Ap. Johannes) und Origines († 254) ist die Kindertaufe bereits von den Aposteln geübt und angeordnet worden; dem kann Tertullian († 220), ein Gegner der Kindertaufe, nicht widersprechen. Und schon die unter Cyprian abgehaltene Kirchenversammlung von Karthago 253 erklärte dieselbe nicht nur für schriftgemäß, sondern verhandelte auch darüber: ob die Taufe nach dem Vorbild der Beschneidung am 8. Tage geschehen solle, oder schon früher? Seitdem kam die Kindertaufe immer mehr in allgemeinen Gebrauch.

Für ungetauft verstorbene Kinder christlicher Eltern erhofft die lutherische Kirche von der Barmherzigkeit Gottes, daß er auch sie noch in Gnaden annehmen werde. Nur die Verachtung, nicht das unverschuldete Fehlen der Taufe hindert an der Seligkeit. Gott ist ja nicht, wie wir Menschen, an dies äußere Gnadenmittel gebunden; darum kann er den vor der Taufe verstorbenen Kindlein wohl auch ohne diese seine Gnade zuteil werden lassen. Wenn die katholische Kirche die ungetauft gestorbenen Kinder in eine Art von Vorhölle (limbus infantum) versetzt, so ist dies ein Menschenfündlein, von dem die Schrift nichts weiß.

Das **Pateninstitut** war durch die Kindertaufe unmittelbar gefordert. Die Anfänge desselben reichen bis in die Zeit der Christenverfolgungen zurück; damals diente es dem besondern Zweck, den wirklichen und ordnungsmäßigen Vollzug der Taufe zu bestätigen. Dies Bedürfnis war zwar weniger dringend, seitdem die Kirche sich ungestört erbauen und organisieren konnte; doch behielt man die bisherige Einrichtung bei, weil man es für heilsam erachtete, den unmündigen Täuflingen geistliche Helfer und Berater zur Seite zu stellen, welche neben den Eltern die Bürgschaft für ihre christliche Unterweisung und Erziehung im Glauben der Kirche übernahmen, — daher auch sponsores, fidejussores, compatres, promatres etc. genannt *). Sie hatten den Täufling zur Taufe zu bringen und ihm bei der Sakramentshandlung, zumal wenn sie durch Untertauchen geschah, als Helfer zu dienen, weshalb sie auch susceptores, ἀνάδοχοι genannt wurden; ferner hatten sie an des Kindes Statt auf die Tauffragen zu antworten und für dasselbe den Glauben der Kirche zu bekennen 2c. In der älteren Zeit pflegte man nur Einen Taufpaten zu nehmen, und zwar vom Geschlecht des Täuflings; später nahm man auch wohl mehrere, zumeist drei, wohl mit Bezugnahme auf die heilige Trinität. Das Tridentinum beschränkte ihre Zahl auf höchstens zwei.

---

*Das deutsche Wort „Pate" ist eine Ableitung vom lateinischen pater, patrinus. „Gevatter = Mitvater. Das in der Volkssprache hier und da übliche Wort „Doth" kommt vom altdeutschen tata her, = Vater.

Ist auch das Pateninstitut kein wesentliches, vom Herrn befohlenes Sakramentsstück, so ist es doch eine höchst heilsame kirchliche Ordnung, welche die lutherische Kirche gern beibehalten hat (vergl. Taufbüchlein, bei Müller 769, 7—8). Nach lutherischer Lehre ist der Pate bei der Taufe eines Kindes Helfer, Zeuge und Bürge. Er hat den Täufling zur Taufe zu bringen und ihn dort mit Rede und Antwort zu vertreten, indem er für das Kind den Glauben bekennt, dem Teufel entsagt und die Bereitwilligkeit erklärt, sich taufen zu lassen und fortan dem Herrn anzugehören, — wie ähnlicher Weise ein Vater oder Vormund die Sache des unmündigen Kindes vor Gericht zu führen und zu vertreten hat. Der Pate vertritt aber nicht den Glauben des zu taufenden Kindes, sondern er ist nur der Mund des Kindes und handelt zugleich als Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft, in welche das Kind aufgenommen wird. Als Helfer ist er denn auch der sichere Zeuge der ordnungsmäßig geschehenen Taufe. Im Einvernehmen mit den Eltern legt er dem Kinde einen christlichen Namen bei. Vor allem aber soll er Bürge und geistlicher Mitvater sein, da er sich verpflichtet, an seinem Teile mitzuhelfen, daß der Täufling christlich und im Glauben der Kirche erzogen werde. Er hat sein Patenkind durch Lehre, Mahnung und Zuspruch, durch treue Fürbitte und gutes Vorbild geistlich zu fördern, es auch nötigenfalls im Irdischen zu unterstützen und endlich dasselbe nach empfangenem Unterricht zur Konfirmation*) zu begleiten, von wo ab das Kind als vollmündiger Christ mit selbsteigner Verantwortung zu wandeln hat. — Daß zur Übernahme eines so wichtigen Amtes nur fromme, gläubige und wohlunterrichtete Konfessionsgenossen tauglich sind, aber keine leichtfertigen und gottlosen Personen, keine nichtkonfirmierten, auch (der Regel nach) keine andersgläubigen Christen, liegt auf der Hand, (vergl. Kl. Kat. 350, 11). Daher forderte schon die alte Kirche, ebenso die meisten altprotestantischen Kirchenordnungen, eine exploratio testium (Patenexamen). Wie eng sich die luth. Kirche die geistliche Verbindung des Paten mit seinem Patenkinde denkt, ist schon aus der Form der Tauffragen ersichtlich; dieselben werden nicht, wie bei den Reformierten, an den Paten gerichtet, sondern an den Täufling. Der Pate ist bei der Taufe des Kindes Vertreter und Mund; was dort der Pate an des Kindes Statt bekennt und gelobt, hat für das Kind bindende Kraft. Pate und Kind stehen sozusagen in einer mystischen Vereinigung, welche die katholische Kirche seit Justinian (530) bis zu einer ehehindernden geistlichen Verwandtschaft (cognatio spiritualis) gesteigert hat (vergl. Röm. Katech. II, 2, 26; wogegen die Schmalk. Art. 343, 78 sich verwahren).

Dogmengeschichtliches.

1. Die Taufe galt von den ersten Zeiten an als das unerläßliche Mittel zur Teilnahme am Heil und als Bedingung der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft. Man lehrte allgemein, daß sie nicht bloß ein Symbol sei, sondern eine von Christo verordnete und von den Kräften des heiligen Geistes begleitete Handlung. So lehrten selbst die spiritualisierenden Alexandriner. — Die heiligende Kraft der Taufe leitete man von der Verbindung des heiligen Geistes mit dem Wasser ab. Tertullian z. B. sagt (De bapt. 4): Alles Taufwasser erhält unter der Anrufung Gottes das geheime Vermögen zu heiligen. Denn sogleich kommt der Geist vom Himmel über dasselbe und heiligt es, (supervenit statim Spiritus de coelis et aquis superest), und so erlangt es die heiligende Kraft. — Cyrill von Alex. lehrt sogar eine Umwandlung des Taufwassers zu einer höheren göttlichen Kraft. Ihrer Wirkung nach galt die Taufe als Übergang aus dem alten in ein neues

*) Über die Konfirmation siehe den Anhang zu diesem §.

Leben, wodurch negativ Vergebung der Sünden erteilt werde (ἄφεσις τῶν ἁμαρτ.) — und zwar zunächst der vor der Taufe begangenen Thatsünden, während zur Vergebung späterer Sünden bußfertiges Gebet, bezw. auch noch besondere Bußübungen gefordert wurden —, positiv die Wiedergeburt. So sagt schon Justin (Ap. I, 61): Daß wir durch das Wasser Vergebung der zuvor begangenen Sünden erlangen, wird über den, der wiedergeboren werden will (ἀναγεννηθῆναι) und über seine vorigen Sünden Buße thut, der Name Gottes des Vaters und Christi und des heiligen Geistes angerufen. Er und andere, wie Clemens Alex. nennen die Taufe auch eine Erleuchtung (φωτισμός); letzterer sagt (Päd. 1, 6): Die Taufe ist ein Bad (λουτρόν), weil wir dadurch von Sünden gereinigt werden, eine Gnadengabe (χάρισμα), weil uns dadurch Schuld und Strafe der Sünde erlassen werden, eine Erleuchtung (φώτισμα), weil wir dadurch das heilbringende Licht Gottes schauen, das Vollkommene (τέλειον), weil uns dadurch alles gegeben wird, was wir brauchen. So bezeichnete man denn die Taufe mit verschiedenen bedeutsamen Namen, zumeist aber als ἀναγέννησις, φωτισμός, τελείωσις, κάθαρσις, lat. regeneratio, illuminatio, adoptio, absolutio, mysterium, sigillum Dei, sacramentum etc. Letztere Bezeichnung gebraucht besonders Tertullian, welcher zuerst den abendländischen Sakramentsbegriff auf die Taufe übertrug und dieselbe ein sacramentum fidei, salutis, sanctificationis etc. nennt; er schreibt der Taufe eine remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis et consecutio Spiritus s. zu (Adv. Marc. 1, 28). Eine Wiederholung der Taufe wurde schon von der alten Kirche verworfen. In dem Streit über die Ketzertaufe 253, welcher zwischen dem Bischof Cyprian von Karthago (Gegner derselben) und dem Bischof Stephan von Rom geführt wurde, handelte es sich eigentlich nur um die Frage: ob die von einem Häretiker vollzogene Taufe als gültig anzuerkennen sei. Die Kirche entschied sich 325 dahin, daß die Ketzertaufe, falls sie in der gehörigen Form verrichtet sei, Gültigkeit habe. — Die Kindertaufe war schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts so allgemein in Übung, daß selbst die Pelagianer es nicht wagten, sie zu verwerfen und ihr eine sündenvergebende Kraft abzusprechen. Da sie aber ein erbsündliches Verderben leugneten, konnten sie wohl nur an künftig zu begehende Sünden denken. Das führt uns auf Augustin.

Hatte man bisher die sündentilgende Kraft der Taufe auf die aktuellen, vor der Taufe begangenen Sünden beschränkt, ohne die Erbsünde in Betracht zu ziehen, so kam Augustin immer mehr zu der Überzeugung, daß die Taufe in enge Verbindung mit der Erbsünde zu setzen sei.

Deshalb lehrte er, daß die Taufe nicht bloß alle mit Herz, Mund und That begangenen Sünden tilge, sondern auch die seit dem Sündenfall auf dem Menschen ruhende Schuld durch die Wiedergeburt hinwegnehme. Die Tilgung der Erbsünde aber besteht ihm darin, daß dem Getauften die Erbschuld vergeben und die ihm angeborene böse Lust (concupiscentia) nicht mehr angerechnet wird. Die Erblust bleibt zwar noch im Menschen, aber nur actu, nicht reatu, sondern als eine affectio malae qualitatis, als eine Krankheit, welche in der täglichen Erneuerung immer mehr abnimmt, wenn sie auch in diesem Leben nie völlig verschwindet und aufhört. Immer mehr befestigte sich Augustin in der Überzeugung von der unbedingten Heilsnotwendigkeit der Taufe. Sie war ihm die gliedliche Einfügung in die Kirche, in den Leib Christi; da aber außer der Kirche kein Heil ist, kein Geist wirkt, kein Glaube denkbar ist, so kann ohne Taufe niemand selig werden. Dem Unbekehrten aber kann die Taufe nichts nützen; denn wie die Taufe die objektive Bedingung, so ist die Bekehrung (Buße und Glaube) die subjektive Bedingung der Wiedergeburt. Freilich ist dem spätern Augustin die erste Voraussetzung alles Heils die Prädestination, sodaß die Taufe den Prädestinierten erst wirklich in die Gemeinschaft der allein seligmachenden Kirche und ihres Geistes, in die communio sanctorum, versetzt, und das eigentliche Mittel ist zur Realisierung des göttlichen Gnadenratschlusses am Menschen; denn nur ein Prädestinierter kann wiedergeborn werden.

2. Diesen neuen Gedanken Augustins, Vergebung der Erbschuld durch die Taufe, eignete sich die Kirche immer mehr an und bildete ihn später in Übereinstimmung mit der herrschenden Lehre vom göttlichen Ebenbild weiter durch, bis die Kirche des Mittelalters ihm eine bestimmte scholastische Form gab, was vorzugsweise durch Petrus Lombardus und Thomas Aquinas geschah.

Nach aristotelischer Weise unterschied die Scholastik zwischen Materie und Form der Taufe, — materia = Wasser, forma = Ego te baptizo etc. —, und bestimmte die Wirkung (effectus) derselben dahin, daß die Taufe, welche der Seele einen unauslöschlichen Charakter einpräge, eine renovatio des Sünders zu stande bringe, eine mit der Heiligung verbundene Rechtfertigung (im katholischen Sinne), und daß sie nicht nur alle Sünden, sondern auch

alle Schuld der Sünden (reatus) tilge. Um aber diese res sacramenti zu empfangen, sei der Glaube nötig, ohne welchen der Getaufte nur den character baptismatis, nicht aber die Gnade der Rechtfertigung empfange. Ob auch den Kindern schon, wie den Erwachsenen, eine positiv heiligende Gnade, der heilige Geist zuteil werde (Thomas Aquinas), oder nur Vergebung der Sünde (Lombardus), darüber gingen die Ansichten auseinander; die Synode von Vienne 1311 erklärte sich für die letztere Annahme als das wahrscheinlichere. Über die Erbsünde lehrte man, daß sie reatu, d. i. als Erbschuld, durch die Taufe beseitigt werde, aber actu fortbestehe, sofern die concupiscentia auch nach der Taufe im Menschen zurückbleibe, wenn auch nicht als wirkliche Sünde mit herrschender Gewalt, sondern nur als Zunder der Sünde, als eine ungeordnete Begehrlichkeit der niedern Triebe, an der sich die Sünde immer wieder entzünden könne, über die aber der Mensch Herr werden müsse, sodaß dann die Concupiscenz eigentlich nur noch ein Mittel zur Tugendübung sei.

3. Die Auffassung der Scholastiker hat die katholische Kirche im wesentlichen beibehalten. Das zwar ist nicht zu leugnen, daß sie die Lehre von der Taufe reiner bewahrt hat, als die von den übrigen Sakramenten; ist ihr doch die Taufe „ein Sakrament, in welchem der Mensch durch das Wasser und das Wort Gottes von aller Sünde gereinigt und in Christo zum ewigen Leben wiedergeboren und geheiligt wird." Dennoch aber lehrt sie über die Taufe nicht recht, indem sie von ihrem semipelagianischen Standpunkt aus (vergl. göttliches Ebenbild) die Wirkung der Taufe teils überschätzt (Tilgung der Erbsünde), teils unterschätzt (Satisfaktionen für Aktualsünden). Nach katholischer Auffassung wird die vor der Taufe begangene Sünde und die Erbsünde selbst nicht bloß vergeben, sondern auch ganz und gar ausgetrieben. Es wird nicht bloß die Schuld der Erbsünde, des verlornen donum supernaturale, gänzlich aufgehoben, sondern die Erbsünde selbst, die Wurzel aller Sünden. Nur einige unwesentlichen Folgen der Erbsünde, wie Tod, Begierlichkeit, mancherlei Trübsale, bleiben noch zurück, damit der Mensch durch Kampf und Leiden seine Verdienste für das Himmelreich vermehre. Denn die bei dem Getauften zurückbleibende Concupiscenz ist als solche keine wirkliche Sünde, sondern ein Mittel zur Tugendübung, und insoweit die Concupiscenz zur Aktualsünde wird, muß der Mensch durch Buße (satisfactiones) für seine Schuld einstehen (Trident. VII, 2, 10). Durch die Taufe wird der Mensch nicht nur von aller Sünde gereinigt, sondern auch geistlicherweise umgeschaffen und geheiligt, und dies geschieht durch die heiligmachende Gnade, welche der heilige Geist samt den göttlichen Tugenden der Seele eingießt (katholische Rechtfertigung = Gerechtmachung; vergl. Trident. XIV, 2; VI, 11 und Röm. Katech. II, 2, 50). — Die Wirkung der Taufe geschieht ohne Rücksicht auf den Glauben des Empfangenden ex opere operato; der Täufer aber muß die Intention haben, das zu thun, was die Kirche will (Trident. VII, 8 u. 11). Die fides infantum wird geleugnet (Trident. VII, 13); bei der Kindertaufe soll der Glaube der Eltern, der Paten und der Kirche den Kindern zugerechnet werden. Ebenso wird in Abrede gestellt, daß ungetauft gestorbene Kinder selig werden können. Die Taufe ist zwar zur Seligkeit notwendig, kann aber auch, wenn sie unmöglich ist, durch die Begierdetaufe, oder durch die Bluttaufe (Märtyrertod) ersetzt werden. Wiewohl die Taufe der Seele einen character indelebilis einprägt (Trident. VII, 8), soll sie nach katholischer Lehre doch nicht für das ganze Leben ausreichen (Trident. XIV, 2), sondern zu ihrer Ergänzung das Bußsakrament nötig sein. Fällt nämlich ein Getaufter in eine schwere Sünde (Todsünde) zurück, „so ist eben damit die Finsternis, die Thorheit der Welt und das unpriesterliche Leben wieder in den Geist eingedrungen, und damit die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen und die Taufgnade verloren. Es bedarf daher, wenn anders der Sünder wieder umkehren will, einer neuen Wiederanknüpfung mit Gott, und darum eines andern Sakramentes, weswegen denn auch die Buße als solches aufgefaßt wird" (Möhler, Symb. 277).

Die Taufhandlung ist in der römischen Kirche mit einer Fülle symbolischer Gebräuche umgeben, deren Anfänge bis ins 3. Jahrhundert hinaufreichen. Der Regel nach gebraucht man zur Taufe geweihtes Wasser. Die Taufe selbst geschieht mit dem Kreuzeszeichen an Stirn und Brust, Berührung der Ohren und Nase mit Speichel, Handauflegung beim Exorcismus, auch wird dem Täufling etwas Salz in den Mund gelegt u. a. Der Taufe folgt dann die Salbung des Scheitels, die Darreichung eines weißen Kleides und einer brennenden Kerze.

Die griechisch-katholische Kirche stimmt in der Lehre von der Taufe wesentlich mit der römischen überein (Conf. orth. 103); die Taufe selbst wird durch dreimaliges Untertauchen vollzogen, auch wird mit ihr zugleich die Firmung verbunden.

4. Die lutherische Kirche bespricht in ihren Bekenntnissen die Lehre von der Taufe öfterer, am ausführlichsten in Luthers Katechismen und Taufbüchlein. Die Augsb. Konf. IX hebt hervor, daß die Taufe zur Seligkeit (ad salutem) nötig sei,

daß durch dieselbe dem Menschen die göttliche Gnade angeboten und gegeben werde (quod offeratur Dei gratia), und daß die Kindertaufe stattfinden müsse (quod pueri sint baptizandi, quia per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei). Unverkennbar wird hier die Taufe als eine objektive, heilsnotwendige Gottesthat hingestellt, durch welche Gott den Sünder wieder in seine Gnade aufnimmt. Dies recipi in gratiam umfaßt aber nicht bloß (negativ), daß dem Menschen die Sünden vergeben werden, sondern auch (positiv) das, daß er wieder in das rechte Verhältnis zu Gott zurückgebracht wird, also die Wiedergeburt (vergl. Art. IV). Die in der Taufe dem Sünder dargebotene (offerri) göttliche Gnade hat er sich im Glauben anzueignen, und soll ihm trotz seiner späteren Aktualsünden nicht entzogen werden, sondern soll ihn lebenslang begleiten, sodaß er stets auf die Taufe zurückgreifen kann durch bußfertige Umkehr (regressus ad baptismum). Es liegt also in dem offerri gratiam Dei die durch die Taufe gegebene und lebenslang fortdauernde Gewißheit der Sündenvergebung eingeschlossen. Zugleich aber wird damit die katholische Lehre vom Wirken der Taufe ex opere operato abgelehnt, denn dieses offerre gratiam hat zu seiner Voraussetzung das accipere per gratiam, die gläubige Annahme der Taufgnade, die doch auch verschmäht und verschleudert werden kann (vergl. Gr. Kat. 490, 33). — Die Apologie IX, S. 163 wiederholt im wesentlichen dieselben Gedanken und behauptet den Wiedertäufern gegenüber die Berechtigung der Kindertaufe (vergl. Gr. Kat. 492, 49; Konk.-Form. 727), welche efficax ad salutem sei, quia salus cum baptismo offertur, und quod Deus dat Spiritum s. sic baptizatis. Bei Besprechung der Erbsünde hebt die Apologie S. 83, 35 hervor, daß die Taufe zwar die Schuld der Erbsünde wegnehme, aber nicht die böse Lust (quod tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati maneat, videlicet concupiscentia). — In den Schmalk. Art. S. 320 und in seinen beiden Katechismen geht Luther näher darauf ein, wie die Wirkung der Taufe zu stande komme, nämlich durch die mystische Verbindung des Wortes mit dem Element (verbum Dei cum mersione in aquam; vergl. S. 493, 52: accedente aquae verbo; S. 487, 14 u. a.). In seinen Katechismen spricht er sich auch ausführlich über den Nutzen der Taufe aus; so sagt er S. 488, 24: „Der Taufe Kraft, Werk, Nutz, Frucht und Ende ist, daß sie selig mache“ (ut homines salvos faciat; vergl. 491, 41), und zwar „beide, Leib und Seele: die Seele durchs Wort, daran sie gläubet, den Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie ers ergreifen kann“ (492, 46). „Selig werden aber weiß man wohl, daß nichts anderes heiße, denn von Sünden, Tod und Teufel erlöset, in Christi Reich kommen und ewig mit ihm leben“ (489, 25). Also „durchs Wort kriegt die Taufe die Kraft, daß sie ein Bad der Wiedergeburt ist“ (489, 27; vergl. Konk.-Form. 604, 67, wo auf den großen Unterschied zwischen getauften und ungetauften Menschen hingewiesen wird). Doch erfordert sie den Glauben von seiten des Menschen; „der Glaube macht die Person allein würdig, das heilsame göttliche Wasser nützlich zu empfangen. Ohne Glauben ist es nichts nütz, ob es gleich an ihm selbst ein göttlicher, überschwenglicher Schatz ist“ (490, 33 f.). Aber „mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nun wird die Taufe davon nicht unrecht, ob sie gleich nicht recht empfangen und gebraucht wird, als die nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden ist“ (493, 53). Von dieser Voraussetzung aus wird dann die Kindertaufe gerechtfertigt und gesagt: die Taufe wäre an sich rechte Taufe, auch wenn das Kind nicht glaubte, „welches doch nicht ist“, d. h. schon das Kind hat Glauben (494, 55). Endlich weist Luther auch auf die symbolische Bedeutung des weiland üblichen Untertauchens hin (495, 64 ff.). Hieran anknüpfend, hebt er dann hervor, daß die Taufe die Grundlage unserer Gotteskindschaft für das ganze Leben sei: „Darum bleibt die Taufe immerdar stehen; und obgleich jemand davon abfällt und sündiget, haben wir doch immer einen Zugang dazu, daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe. Aber mit Wasser darf man uns nicht wieder begießen (also keine Wiederholung der Taufe). Also ist die Buße nichts anderes, denn ein Wiedergang zur Taufe“ (497, 78). Ferner: „Also siehet man, wie ein hoch trefflich Ding es ist um die Taufe, so uns dem Teufel aus dem Halse reißet, Gott zu eigen machet, die Sünde dämpfet und wegnimmt, darnach täglich den neuen Menschen stärket, und immer gehet und bleibet, bis wir aus diesem Elend zur ewigen Herrlichkeit kommen“ (497, 83).

5. Die lutherischen Dogmatiker bauten dann die kirchliche Lehre von der Taufe formell weiter aus, indem sie wie beim Abendmahl (analogice) eine doppelte Materie, eine doppelte Form und einen doppelten Zweck der Taufe unterschieden.

a) Materia terrestris (= Wasser) et coelestis. Über letztere gingen die Ansichten auseinander. Baier lehnte die Bezeichnung materia coelestis überhaupt ab. Hafenreffer betrachtete im Anschluß an Luthers Katechismus das Wort oder den Namen Gottes als res coelestis; Hutter das Blut Christi, Dannhauer den heiligen Geist. Die

meisten aber (wie Gerhard, Calov, Quenstedt, Hollaz) nannten die heilige Dreifaltigkeit, und zwar speziell den heiligen Geist. Quenstedt bemerkt, daß sich diese verschiedenen Auffassungen unschwer mit einander vereinigen lassen, was denn auch Gerhard (ed. Frank, IV, S. 298 ff.) ausführlich gethan hat. Streng genommen kann allerdings das Wort Gottes nicht als materia oder substantia baptismi gelten, vielmehr ist es zunächst nur der Zuträger des himmlischen Gnadenguts. Aber da das bei der Taufe gebrauchte Wort Gottes dazu dient, daß der Stiftungsbefehl, auf den Namen des Dreieinigen zu taufen, zur Ausführung kommt, so läßt sich das Wort vom Namen, von der Wesensfülle des dreieinigen Gottes nicht trennen (verbum, sive quod idem est, nomen sacrosanctae Trinitalis. Gerhard a. a. O. S. 300, 86). Ist aber der dreieinige Gott durch das Wort mit dem Wasser verbunden und in der Taufe gegenwärtig, so muß dies auch vom heiligen Geist gelten, zumal er ja das eigentliche Medium der Wiedergeburt ist (Johs. 3, 5); daher kann er auch mit Recht peculialiter et determinative als die materia coelestis baptismi bezeichnet werden. Ebenso ist auch der Gottmensch Christus in der Taufe gegenwärtig, mithin auch das Blut desselben, und zwar nicht bloß substantiell, sondern meritorisch und wirkungskräftig. Doch ist die substantielle Gegenwart des Blutes Christi keine so unmittelbare wie im heiligen Abendmahl. Ausdrücklich weist Gerhard (a. a. O. S. 300, 86) die Behauptung der Reformierten zurück, daß das Blut Christi esse partem essentialem baptismi; ebenso daß zwischen einer äußern und innern Taufe zu unterscheiden und das Blut Christi und der Geist Christi *als das unsichtbare Wasser anzusehen* sei (aqua interna, invisibilis, coelestis, quae est sanguis et spiritus Christi.) Deshalb bestreitet er es entschieden: quod proprie et accurate loquendo sanguis Christi sit pars materialis baptismi altera.

b) Forma externa et interna. Die erstere besteht im Untertauchen oder Besprengen (immersio s. adspersio) mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; die letztere ist die zwischen dem Element und dem himmlischen Gnadengut stattfindende sakramentale Vereinigung. Diese unio sacramentalis rei terrestris et coelestis, aquae cum s. Trinitate bezw. des Wassers mit dem Wort, als dem Zuträger der res coelestis, bezeichnen die Dogmatiker als realis et exhibitiva, tum substantialem Dei triunius praesentiam, tum communicationem efficaciae supernaturalis inferens (Hollaz).

c) Als finis s. effectus primarius (internus) nennt Gerhard die regeneratio (im Sinne der justificatio) und die renovatio; und zwar umfaßt die erstere die donatio fidei, remissio peccatorum, receptio in foedus gratiae, induitio Christi, adoptio in filios Dei, liberatio ex potestate satanae, possessio aeternae salutis, während mit der renovatio der heilige Geist gegeben wird zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und zur innern Erneuerung. Hutter nennt die ablutio, imputatio justitiae Christi, regeneratio s. renovatio adoptio; Quenstedt und Hollaz: fidei et gratiae evangelicae oblatio, collatio (bei Kindern), obsignatio (bei Erwachsenen.) — Als finis secundarius wird genannt die discretio Christianorum a gentibus et adunitio ad corpus ecclesiae, sowie die obligatio ad veram fidem et pietatem vitae.

Die Segenswirkung der Taufe (fructus salutaris) lassen die Dogmatiker durch den menschlichen Glauben bedingt sein, denn sacramenta non prosunt absque fide. Bei der Kindertaufe setzen sie die fides infantum voraus; denn wenn die Kinder nicht glauben könnten, würde ihnen die Taufe nichts nützen. Diesen Glauben bringen die Kinder aber nicht schon zur Taufe mit, sondern erhalten ihn durch die Taufe; sie werden getauft, non quia credunt, sed ut credant. Uno actu empfangen sie in der Taufe den Glauben und ergreifen mit demselben die Taufgnade. Die fides infantum ist allerdings noch keine fides reflexa et discursiva, ist kein bewußter, durch reflektierendes Denken gewonnener Glaube wie bei Erwachsenen, sondern nur erst eine Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, der sie keinen Widerstand entgegensetzen, daher auch fides directa genannt, d. h. ein Glaube, der sich „geraden Weges in Christum und die durch ihn erworbene Gnade senkt". Wie freilich diese fides zu stande kommt, bleibt uns verborgen. — Ist auch das Taufsakrament zur Seligkeit notwendig, so ist doch die necessitas baptismi non absoluta, sed ordinata; darum darf denn auch den ungetauft verstorbenen Christenkindern die Seligkeit nicht abgesprochen werden, denn non privatio sed contemptus sacramenti damnat. Den Exorcismus wollen die Dogmatiker da, wo er in Übung ist, beibehalten wissen ad adumbrandam spiritualem captivitatem. Aber noch wichtiger ist ihnen die abrenuntiatio diaboli, die bei keiner Taufe fehlen sollte. — Die Behauptung, daß Luther den Kindern den Glauben vor der Taufe zuschreibe, wird eingehend von Philippi V, 2 S. 92 f. widerlegt. Vergl. Erl. Ausg. 44, 64, wo Luther sagt, „daß durch die Taufe die Kinder gläubig werden."

6. Die **reformierte Kirche** weicht in der Lehre von der Taufe weit mehr von der lutherischen Lehre ab, als die katholische, und zwar nach einer andern Seite hin. Während nämlich die katholische Kirche die objektive Seite dieses Sakraments in einer Weise übertreibt, daß es wie magisch wirkend erscheint, ex opere operato, und so den subjektiven Glauben zur Aneignung der Taufgnade nicht zu seinem Recht kommen läßt, legt die reformierte Kirche umgekehrt alles Gewicht auf den subjektiven Glauben, ohne das objektive Wesen der Taufe zu erkennen, was mit ihrer Trennung von Wort und Geist zusammenhängt. Reformierterseits wird das sichtbare Element und das unsichtbare Gnadengut ganz auseinander gerissen und gelehrt, **daß in der Taufe die göttliche Gnade der Wiedergeburt und Sündenvergebung nur äußerlich dargestellt oder versiegelt werde, daß aber die Mitteilung der Gnade selbst unabhängig von der Wassertaufe stattfinde, also außerhalb, neben und bei der äußern Taufe durch ein inneres Wirken des heiligen Geistes, und zwar bei den Gläubigen, den Erwählten, Prädestinierten.** Diese Unterscheidung zwischen einer innern und äußern Taufe ist eben etwas spezifisch Reformiertes. Den Reformierten ist das äußere Wasserbad ein bloßes Zeichen (signum), entweder ein Bundeszeichen, Pflichtzeichen für den Eintritt in die christliche Kirche, eine Einweihungsceremonie, wodurch die Kinder „der christlichen Kirche einverleibt und von der Ungläubigen Kinder unterschieden werden sollen", — so Zwingli (vergl. Fidei ratio 25; Conf. ad Carol. V; Quaestio de sacr. bapt. III, 1, 576; De v. et f. rel. III, 1, 233) — oder ein Gnadenzeichen, ein **Siegel und Pfand der Erwählung** (sigillum, obsignatio) bezw. der Erweckung des Glaubens in den Erwählten, ein Pfand der göttlichen Gnade, welches aber nicht mitteilt, was es verspricht, sondern nur äußerlich durch ein Sinnbild verbürgt, was Gott dem Glaubenden geben will; so Calvin (Inst. IV, 14 u 15; Cons Tig. 14; vergl. Heidelb. Kat. Fr. 69, 72 u. 73). Die Taufe teilt also die göttliche Gnade nicht mit, sondern **stellt dieselbe nur bildlich dar und bestätigt sie den Auserwählten.** Sie ist nur eine Erinnerung, Bekräftigung und symbolische Bezeugung dafür, daß das, was die äußere Wassertaufe bedeutet, die innere Geistestaufe giebt, bezw. gegeben hat. Die Wiedergeburt selbst aber vollzieht sich außerhalb der Taufe, weshalb denn auch die Seligkeit eigentlich gar nicht von der Taufe abhängt. Hieraus erklärt es sich denn auch, warum die Reformierten die **Nottaufe verwerfen.** Konsequenterweise müßten sie denn auch die Kindertaufe ganz wegfallen lassen, was jedoch nur die von den Reformierten ausgegangenen spiritualistisch-wiedertäuferischen Sekten thun.

7. Den Reformierten stehen in der Tauflehre am nächsten die **Wiedertäufer** (Anabaptisten, Mennoniten, Baptisten). Ihnen sind die Sakramente nur Zeichen oder Siegel für etwas, was schon vorhanden ist. Die Taufe gilt ihnen darum nicht als ein Bad der Wiedergeburt, sondern der Wiedergebornen, als eine Besiegelung der vollzogenen Bekehrung, oder als eine äußere Veranschaulichung dessen, was Gott innerlich durch seinen Geist an den Gläubigen thut und gethan hat. Sie teilt nicht eine göttliche Kraft mit, sondern versinnbildlicht bloß die aus Gott auf die Gläubigen ausströmenden Kräfte; zugleich ist sie das Zeichen der Einverleibung in die Gemeinde Gottes. Da aber nur Erwachsene glauben und bußfertig sein können, sind auch diese allein zu taufen, und zwar mittelst Untertauchens, nicht durch Besprengen. Die Kindertaufe ist gänzlich zu verwerfen. Vergl. Ris, Conf. 31, 32; Bek. der Baptisten 29; Glaubensbek. und Verfassung der Neobaptisten 8. —

Die **Arminianer** (pelagianisch) wissen über die Wirksamkeit der Taufe eigentlich nichts Gewisses zu sagen. Ihnen ist sie nur eine Aufnahmeceremonie, wodurch der Täufling teils sich zum Christentum bekennt, teils eine gewisse Bekräftigung der verheißenen göttlichen Gnade empfängt (eine Art von Quasi-Versiegelung). Die Kindertaufe erscheint ihnen deshalb entbehrlich und wegen des mangenden Glaubens nutzlos, sodaß man sie später ganz fallen ließ. Vergl. Limborch Theol. christ. V; Conf. Remonstr. 24. —

Die **Socinianer** gingen noch einen Schritt weiter. Sie wollten der Taufe nicht einmal ein Gebot Christi zuerkennen, geschweige denn eine sündenvergebende Kraft, und sahen sie nur als einen temporären, nachapostolischen Aufnahmeritus an für solche, welche vom Judentum oder Heidentum zum Christentum übertraten; höchstens sollte sie noch bei einer Proselytentaufe als ein erlaubtes Adiaphoran beibehalten werden. Die Kindertaufe wurde von ihnen als gänzlich zwecklos verworfen, doch wollte man aus christlicher Liebe die nicht verdammen, welche sie übten. Vergl. Rakauer Kat. Qu. 333, 345—351. —

Während die bisher erwähnten Sekten das Taufsakrament gänzlich veräußerlichen und es nur als ein Zeichen ohne Geist ansehen, verirren sich die mystisch-spiritualistischen Sekten in das andere Extrem, — am konsequentesten die **Quäker**, welche nur noch den Geist ohne das äußere Zeichen beibehalten. Da nach ihrer Meinung die göttliche Gnade keiner sichtbaren Träger bedarf, sondern rein innerlich wirkt durch den Geist, müssen sie

die Sakramente gänzlich verwerfen. Von einer äußern Wassertaufe, und vollends von der Kindertaufe wollen sie nichts wissen; sie kennen nur eine innerliche Geistes- und Feuertaufe. Das Wasser, sagen sie, lösche ja das Feuer und ziehe den Blick von dem allein notwendigen Innern auf das Äußere. Vergl. Barclay Apol. 12. —

8. Der deutsche Protestantismus des 18. Jahrhunderts hatte nicht die Kraft, der herrschenden Geistesströmung siegreich entgegenzutreten. Der Pietismus, welcher alles Gewicht auf die Bekehrung (= Wiedergeburt) der Erwachsenen legte, ließ darüber die heilswirkende Bedeutung der Taufe stark in den Hintergrund treten.

Der Rationalismus, ganz auf arminianisch-socinianischem Standpunkt stehend, stritt über die Abschaffung oder Beibehaltung der Taufe und ließ sie nur noch als ehrwürdigen Weihe- und Aufnahmeakt in die christliche Religionsgesellschaft gelten. Wegscheider (Inst. § 171) leugnete die absolute Notwendigkeit derselben und erkannte ihr nur eine rein moralische Wirkung zu: Förderung des Tugendsinnes innerhalb der christlichen Gesellschaft. Er wollte sie als symbolischen Akt beibehalten wissen, doch stand ihm die Konfirmation als die notwendige Ergänzung der Taufe höher als diese. — Der Supranaturalismus stand in der Tauflehre zum Rationalismus etwa in einem ähnlichen Verhältnis, wie Calvin zu Zwingli; er sah in der Taufe nur ein Anrecht auf das zukünftige Heil (sperandae salutus jus accipiunt, Reinhard).

Schleiermacher that auch hier den ersten Schritt zur Umkehr, er schrieb der Taufe wenigstens wieder eine objektive Wirkung zu. Dieselbe soll freilich nach seiner Meinung nur darin bestehen, daß die Taufe der Eintritt in die Gemeinschaft der Kirche sei, in welcher die rechtfertigende göttliche Thätigkeit walte, und so werde der Getaufte in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen. Wie freilich der äußere Taufakt mit dem innern Wesen und Zweck der Taufe zusammenhänge, darüber kann er keine Auskunft geben; nur erscheint ihm der Glaube des Täuflings erforderlich. Die Tauflehre der Reformierten, der Baptisten, Quäker ꝛc. sieht er für ebenso christlich an, als die lutherische. —

Eine ähnliche Stellung nimmt Nitzsch ein, der die Taufe als Unterpfand oder Siegel des Eintritts in das neue Leben aus Christo bezeichnet (im Sinne Calvins). Sie soll die bürgschaftliche Außenseite der Wiedergeburt aus dem Geiste sein, und nur einen gültigen Beweis dafür gewähren, daß Täufling und Gemeinde sich gegenseitig in dem Herrn angehören und daß ersterer in das Bereich der erlösenden Wirksamkeit Christi mit eingetreten ist. Die Kindertaufe erscheint ihm als unvollkommen und ergänzungsbedürftig, sodaß sie nur im Zusammenhange mit den andern Gnadenmitteln und als Begründung der Konfirmation und der Kommunion erteilt werden könne.

Mit dem neu erwachten Glauben kehrte die lutherische Theologie dann wieder zur bekenntnismäßigen Lehre von der Taufe zurück. Dagegen begnügt sich der moderne Protestantismus zumeist noch damit, die Taufe als „Einweiheritus zum Christentum mit bloß bürgerlichen, moralischen und kirchlichen Folgen“ anzusehen, bezw. als ein „Sinnbild der Reinigung von der Sünde, wie der Geburt des ewigen Lebens in uns; sie wird aber erst heilbringend durch den Glauben, wenn das Bild mit seinem Sinn zusammenfällt“ (Hase).

Mit der Taufe, bezw. Kindertaufe, steht die **Konfirmation** (confirmatio = Befestigung, Bestätigung) in engem Zusammenhange. Über Wert und Wesen der Konfirmation gehen bekanntlich die Ansichten weit auseinander. Da es sich hier um eine kirchlich-religiöse Institution handelt, wird es sich empfehlen, mit dem Dogmengeschichtlichen zu beginnen.

Die Grundlage der Konfirmation ist die ursprünglich mit der Taufe verbundene Handauflegung zur Vermittelung der Gabe des heiligen Geistes. Seitdem aber im 3. Jahrhundert die Kindertaufe in Übung gekommen war, wurde die Handauflegung von der Taufe abgesondert. Die Veranlassung hierzu gab wohl zunächst die Ketzertaufe, weil man es für nötig erachtete, die Taufe derer, welche von einer ketzerischen Gemeinschaft zur Kirche übertraten, durch Handauflegung zu bestätigen. Auch glaubte man für die Trennung beider Akte in Ap 8, 17; 19, 6; Hebr. 6, 2 einen Schriftgrund zu finden. Indem man dann der Handauflegung eine charismatische Salbung hinzufügte, bildete sich hieraus seit dem 4. Jahrhundert die sog. Firmung (confirmatio, sigillum, consignatio, auch chrisma, unctio genannt), die man allmählich zur Würde eines Sakramentes erhob, das nur der Bischof zu verrichten hatte. Über die Wirkung dieses Sakramentes, sagt der Lombarde: Virtus hujus sacramenti est donatio Spiritus s. ad robur, qui in baptismo datus est ad remissionem. Thomas Aquinas bestimmt dies näher dahin: die Taufe, welche als

Sakrament der Wiedergeburt in das neue geistliche Leben einführe, bringe die gratia prima; die Firmung füge dann die gratia gratum faciens hinzu, damit das neue Leben wachse und befestigt werde. Diese Auffassung hielt dann auch das Tridentinum fest, wie schon oben erwähnt wurde.

Selbstverständlich konnte die reformatorische Kirche die Firmung als Sakrament nicht anerkennen, (vergl. Apol. 203, 6, Schmalk. Art. 342, 73), da ihr alle Merkmale eines Sakramentes fehlen. Es dauerte aber eine geraume Zeit, ehe ihr die Umbildung der römischen Firmung in die evangelische Konfirmation gelang; den ersten Versuch machten die Böhmischen Brüder. Evangelischerseits begnügte man sich zunächst damit, die Kinder vor ihrer ersten Kommunion öffentlich zu verhören und ihr Glaubensbekenntnis abzunehmen, — eine Art von katechetischer Konfirmation; vergl. Melanchthons Loci: Confirmatio mognopere probanda esset, si usurparetur ad hoc, ut examinetur juventus et fidem propriam profiteretur. Von einer sonstigen liturgischen Ausstattung dieser Handlung war in der lutherischen Kirche noch lange keine Rede.

Da war es denn (abgesehen von einem diesbezüglichen Vorschlag des Erasmus) der Straßburger Theologe Buzer, welcher, um den wiedertäuferischen Angriffen gegenüber die Kindertaufe halten zu können, den Wunsch aussprach: es möge doch wenigstens eine Ceremonie eingeführt werden, wodurch die getauften Kinder, wenn sie herangewachsen seien, zum Christentum eingeweiht würden. Dieser Gedanke Buzers, so inkorrekt er von Haus aus war, wurde in kirchlich gesunder Weise zuerst von der hessischen Kirche verwertet und in deren Kirchenordnung von 1539, bezw. von 1566 ausgeführt. Die Umgestaltung der katholischen Firmung in die evangelische Konfirmation fand dann auch bald in andern evangelischen Ländern Aufnahme, so in Brandenburg 1540, Kalenberg-Göttingen 1542, Braunschweig-Lüneburg 1542, Pommern 1545, Waldeck 1556, Braunschweig-Wolfenbüttel 1569, Österreich 1571. — Daß die Konfirmation in den Wirren des 30jährigen Krieges an vielen Orten wieder verfiel, war nicht anders zu erwarten. Erst zu Ende des 17. Jahrhunderts kam sie durch Speners Einfluß zu allgemeiner Einführung. Spener und der Pietismus sah in der Konfirmation die Erneuerung des Taufbundes und die selbstthätige Wiederholung desselben in Bekenntnis und Gelübde; er legte ihr vornehmlich eine erweckliche Bedeutung bei zum Bewußtwerden der Taufgnade. Der dem Pietismus folgende Rationalismus entleerte dann die Konfirmation ihres Inhalts völlig und betrachtete sie nur als einen feierlichen Weiheakt für den christlichen Tugendbund und für den Eintritt in das bürgerliche Leben, bezw. in die Reihen der Erwachsenen. — Heute wird sie zumeist als feierliche Bestätigung des Taufbundes angesehen, als „Erneuerung des Taufgelübdes durch die in den Stand der christlichen Mündigkeit übergehenden Katechumenen" (Zöckler), oder als „Akt des Bekenntnisses, verbunden mit der Handauflegung, als dem Symbol des zuwendenden Gebetes, begleitet vom Abendmahl" (Luthardt). Vergl. die betr. Schriften von Bachmann, Höfling, Kliefoth und Caspari.

Da die hessische Kirche die erste war, welche die katholische Firmung in die protestantische Konfirmation umbildete, wird es von Interesse sein, deren Auffassung von der Konfirmation näher kennen zu lernen; wir finden sie in der hessischen Kirchenordnung von 1566.

Zunächst weist diese K.-O. nach, daß es billig sei, die heranwachsende getaufte Jugend, ehe man sie zum heiligen Abendmahl zulasse, erst in den Hauptartikeln der christlichen Lehre zu unterrichten, sie dann öffentlich auf ihre Heilserkenntnis zu prüfen und ihnen Gelegenheit zu geben, ihren Glauben vor der Gemeinde zu bekennen. In ähnlicher Weise habe man es auch schon in der ersten Kirche gehalten. Nachdem dies geschehen, werden den Konfirmandenkindern von einem „Pfarrherrn oder Superintendenten die Hände aufgelegt, oder — welches ebensoviel ist —, es wird für sie gebetet und Gottes Barmherzigkeit in Christo angerufen, daß er sie mit seinem heiligen Geist stärke und versichere, auch verleihe, daß sie in Erkenntnis der Wahrheit, im Glauben, Liebe, Geduld und guten Werken, als Früchte des Glaubens, je länger je mehr und besser wachsen, zunehmen und bis ans Ende verharren mögen. — Die Weise aber, die Hände aufzulegen denen, für welche man bittet, daß ihnen von Gott geistliche Gaben mitgeteilt werden, ist von der prophetischen und apostolischen Kirche auf uns gekommen", was dann ausführlich nachgewiesen wird. Sodann spricht sich die K.-O. mit Bezugnahme auf 2. Tim. 1, 6 und Hebr. 6 über die Bedeutung der Handauflegung aus und sagt u. a.: Wenn auch in der nachapostolischen Zeit nicht mehr die außerordentlichen Geistesgaben des Zungenredens 2c. erweckt würden, so sei es doch außer Zweifel, daß die mit Gebet begleitete Handauflegung den Konfirmandenkindern den heiligen Geist mitteile, und zwar zur Stärkung und Befestigung ihres Glaubens. Für den Einsegnungsakt schreibt sie folgende Gebetsworte vor: „Herr Jesu Christe, der du gesagt hast: So ihr, die ihr böse seid, könnet euren Kindern gute Gaben geben, wie viel

mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geist geben denen, so ihn darum bitten! Auf solche deine Verheißung vertröstet, sage ich zu diesen Kindern in deinem Namen: Nimm hin den heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hülfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen". Hieran reiht sich dann noch ein Schlußwort an die Gemeinde, worin es u. a. heißt: „Und dieweil von der ganzen Kirche für diese Kinder jetzt gebeten, werden sie ohne Zweifel gezieret mit mancherlei geistlichen Gaben, und auch billig zugelassen, mit andern Gläubigen zum Nachtmahl Christi zu gehen". —

In ähnlicher Weise spricht sich auch Chemnitz über die Konfirmation aus; vergl. Examen conc. Trid., de confirmatione (S. 284 ff., Ausg. von Preuß). Nachdem er die katholische Firmung einer scharfen Kritik unterzogen und nachgewiesen hat, daß sie völlig schriftwidrig sei (weil man hier fast alles, was man an Kraft und Wert der Firmung zuschreibe, der Taufe abspreche, S. 291), legt er das Wesen und die Bedeutung der evangelischen Konfirmation näher dar und sagt: Die Unsrigen haben oft gezeigt, daß der Gebrauch der Konfirmation nach Abschaffung der unnützen, abergläubischen und der heiligen Schrift widerstreitenden Überlieferungen gottselig und zur Erbauung der Gemeinde in Übereinstimmung mit der Schrift auf folgende Weise vollzogen werden könne: nämlich daß die in der Kindheit Getauften, wenn sie die Jahre der Unterscheidung erreicht hätten, fleißig aus einem bestimmten und einfältigen Katechismus in der Lehre der Kirche unterwiesen würden, und wenn man sähe, daß sie die Anfangsgründe ziemlich gefaßt hätten, darnach dem Bischof und der Kirche dargestellt würden; und daß dann das Kind kurz und einfältig seiner Taufe erinnert würde, wie, warum und zu welchem Endzweck es getauft worden sei, was die ganze Dreieinigkeit ihm in jener Taufe verliehen und besiegelt habe, nämlich den Bund des Friedens und der Gnade; wie dabei die Entsagung des Teufels, das Bekenntnis des Glaubens und das Gelübde des Gehorsams geschehen sei. Zum andern, daß das Kind selbst vor der Gemeinde sein eigenes und öffentliches Bekenntnis dieser Lehre und dieses Glaubens thue. Drittens, daß es über die vornehmsten Hauptstücke der christlichen Religion gefragt, auf jedes einzelne Stück antworte, oder, wenn es etwas nicht verstünde, besser unterrichtet würde. Viertens, daß es ermahnt würde und durch sein Bekenntnis zu erkennen gäbe, daß es von allen heidnischen, ketzerischen, schwärmerischen und gottlosen Meinungen sich fern halte. Fünftens, daß eine ernstliche Ermahnung aus Gottes Wort hinzugethan würde, daß es im Taufbund und in jener Lehre und Glauben verharren, zunehmen und nach und nach befestigt werden möge. Sechstens, daß für jene Kinder ein öffentliches Gebet gethan würde, daß sie Gott durch seinen heiligen Geist in diesem Bekenntnis zu regieren, erhalten und zu befestigen würdigen wolle (ut Deus Spiritu s. illos in hac professione gubernare, conservare et confirmare dignaretur), bei welchem Gebete ohne Aberglauben die Handauflegung angewendet werden könne (adhiberi posset impositio manuum). Auch würde solches Gebet nicht vergeblich sein (nec inanis esset ea precatio), denn es gründe sich auf die Verheißungen in betreff der Gabe der Beständigkeit und der Gnade der Stärkung. Ein solcher Konfirmationsbrauch würde sehr viel nützen (valde multum utilitatis conferret ad) zur Erbauung der Jugend und der ganzen Kirche; er würde auch sowohl mit der Schrift wie mit dem reineren Altertum übereinstimmen (esset consentaneus). Denn daß bei der apostolischen Handauflegung eine Verhörung der Lehre und ein Bekenntnis des Glaubens stattgefunden habe, bezeuge deutlich die Geschichte, Ap. 19. Auch von der Ermahnung zur Beständigkeit und von der Bestätigung durch das Wort in der einmal angenommenen Lehre und Glauben lägen Beispiele der apostolischen Kirche vor (Ap. 14, 15 und 18). Und daß das öffentliche Gebet angewendet worden sei, bezeuge die Geschichte Ap. 8." —

In diesem Sinne hatten sich die Evangelischen schon 1541 beim Religionsgespräch zu Regensburg ausgesprochen. Dagegen wollten die Katholischen gerade eine commonefactio, exploratio doctrinae, professio fidei, exhortatio ad perseverantiam von der Firmung ausgeschlossen wissen, und forderten von den Evangelischen, daß sie die Firmung als ein Sakrament anerkennen sollten, quod ex opere operato, propter chrismatis virtutem, conferat gratiam majorem, quam quae sit baptisma, wogegen die Evangelischen erklärten: eine solche Konfirmation esse tantum otiosam ceremoniam. — Dagegen will sich Chemnitz (S. 296) gern eine solche Konfirmation gefallen lassen, wie sie Hieronymus (Dial. adv. Lucif.) beschreibt. Derselbe berichte nämlich folgendes: „Es sei zu seiner Zeit Sitte der Gemeinden gewesen, daß der Bischof zu den in kleineren Städten durch Presbyter und Diakonen Getauften hinauseilte, um den heiligen Geist für sie zu erflehen und ihnen die Hände aufzulegen (ut ad invocationem Spiritus s. manum impositurus excurreret). Dies war, fügt Chemnitz hinzu, ohne Zweifel eine gute und nützliche Sitte (fuit absque dubio bona et utilis consuetudo) zur Reinerhaltung der Lehre und des

Glaubens, daß der Bischof die von andern Getauften selbst in der Lehre und im Glauben fragte und prüfte; und wo er sah, daß sie recht glaubten und ordnungsmäßig getauft seien, sie durch das Wort bestätigte (confirmabat) und mit Auflegung der Hände auf sie den heiligen Geist herabrief (impositis super ipsos manibus Spiritum s. ipsis invocabat), damit sie im Glauben beharren möchten".

Diese Auslassungen eines Chemnitz samt denen der hessischen Kirchenordnung, bezw. auch anderer K.-O. des 16. Jahrhunderts lassen zur Genüge erkennen, wie man im reformatorischen Zeitalter über die Konfirmation urteilte. Man sah sie als eine kirchliche Handlung an, welche seit der Apostel Zeiten in Übung gewesen, allmählich aber im Widerspruch mit der heiligen Schrift und auf Unkosten der Taufe zu einem Sakrament erhoben worden war; man erkannte es deshalb als eine Aufgabe der protestantischen Kirche an, sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückzuführen. Entsprechend dem Herrenbefehl: „Machet zu Jüngern alle Völker dadurch, daß ihr sie taufet und halten lehrt alles, was ich euch befohlen habe", soll die evangelisch umgestaltete Konfirmation die Belehrung der jungen Christen zum vorläufigen Abschluß bringen. Dabei soll den in ihrer Kindheit Getauften Gelegenheit gegeben werden, ihre aus der empfangenen Unterweisung gewonnene Heilserkenntnis und den christlichen Glauben, den einst ihre Paten am Taufstein für sie bekannt haben, öffentlich zu bezeugen. Zugleich sollen sie aus Gottes Wort ermahnt werden, daß sie ihren Taufbund und ihren Glauben treu und beständig bewahren. Und damit sie Gott in solcher Treue und im Glauben erhalte und befestige, soll mit Handauflegung über sie gebetet werden um die Gabe des heiligen Geistes, ein Gebet, welchem der Herr (Luk. 11, 13) gewisse Erhörung zugesagt hat. Dem entsprechend schreibt denn auch die hessische Kirchenordnung, ebenso die Kalenberger u. a. für die Einsegnung der Konfirmanden die exhibitive Formel vor: Nimm hin den heiligen Geist 2c. Daß hier nicht an eine Mitteilung des Geistes der Wiedergeburt gedacht werden kann, liegt auf der Hand. Der heilige Geist der Wiedergeburt ist ja schon in der Taufe gegeben, und dies Sakrament bedarf gewiß keiner Ergänzung, Bekräftigung und Erneuerung (von seiten Gottes), wie die Reformierten behaupten; die Taufe ist an sich kräftig genug, sodaß zur Wassertaufe keine „Geistestaufe" hinzuzukommen braucht. Wohl aber bedarf der Konfirmand, der fortan als selbständiger Christ wandeln soll, gerade in den Jahren seiner sittlichen Entwickelung und vieler sittlicher Gefahren den heiligen Geist zur Stärkung und Befestigung seines Glaubens, zur Kräftigung und weitern Entfaltung des ihm in der Taufe eingepflanzten neuen Lebens, und zur Ausrüstung für die Nachfolge Christi (militia Christi) mit selbsteigner Verantwortung, — was in den Worten zum Ausdruck kommt: Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hülfe zu allem Guten. Und eben diesen Geist erteilt die Kirche als die Verwalterin der Gaben Gottes — 2. Kor. 3, 6—8 redet von einem „Amte des Geistes", was Luther übersetzt: „Amt, das den Geist giebt" — dem Konfirmandenkinde auf Grund des abgelegten Glaubensbekenntnisses und der Fürbitte der Gemeinde, und zwar unter Handauflegung, welche je und je als das Symbol der Übertragung, der Mitteilung eines Segens, eines Amtes 2c., und auch des heiligen Geistes angesehen worden ist. Wird doch der heilige Geist dem Christen nicht bloß in der Taufe mitgeteilt, sondern überall da, wo man um denselben bittet (Matth. 7, 11; Luk. 11, 13). Demgemäß sagen wir:

Die Konfirmation ist eine religiös-kirchliche Handlung, bei welcher 1. die **Konfirmanden** ihren Taufbund erneuern und bestätigen, indem sie das, was vormals ihre Paten für sie am Taufstein ausgesprochen haben (Abrenuntiation, Credo), als ihr eigenes Bekenntnis vor Gott und der Gemeinde anerkennen und wiederholen, zugleich mit der Zusage ihres Gehorsams gegen Gott und die Ordnungen seiner Kirche, — **und** bei welcher 2. **Gott** den Taufbund der Konfirmanden **befestigt**, indem er ihnen durch seinen Diener unter Gebet **und Handauflegung** den heiligen Geist mitteilt und mehrt, zur **Stärkung** und Weiterentfaltung des in der Taufe eingepflanzten **neuen** Lebens, und sie also in den Stand setzt, ihres **Konfirmationsgelübdes** eingedenk, als selbstverantwortliche, **mündige Christen** der Fahne Christi zu folgen.

Daß die Konfirmation nicht als Sakrament (**Behauptung der Katholiken** und Irvingianer) gelten kann, liegt auf der Hand; **fehlt ihr doch** schon die

göttliche Einsetzung, denn nirgends wird sie in der Schrift geboten. Sie ist eben eine menschliche Ordnung, eine alt-ehrwürdige Kirchenordnung, aber eine solche, die einer biblischen Unterlage nicht ermangelt, sondern an Ap. 8, 14—17; 19, 5—6; Hebr. 6, 1—2 ein beachtenswertes Vorbild, ein Analogon hat.

Ap. 8, 14 — 17. wird erzählt: Nachdem die Gläubigen zu Samaria durch den Diakon Philippus getauft worden waren, sandte das Apostelkollegium Petrum und Johannem dorthin, um eine Art von Kirchenvisitation zu halten. Da sich nun alles so befand, wie es die Apostel wünschen konnten, beteten sie über den Getauften und legten ihnen die Hände auf. Da empfingen die Gläubigen den heiligen Geist, der zuvor auf keinen unter ihnen gefallen war. Dies kann doch wohl nur so verstanden werden: in der Taufe hatten sie zwar die ordentliche Gabe des heiligen Geistes empfangen, sodaß an der Taufe selbst nichts zu vervollständigen war; nun aber werden ihnen auch die außerordentlichen Geistesgaben gegeben, welche nach V. 18 sichtbar in Erscheinung treten, und welche, obschon für das ewige Leben nicht notwendig, für das Leben und Gedeihen der ersten Gemeinden ihre besondere Bedeutung hatten.

Ap. 19, 5—6 ist von Johannisjüngern in Ephesus die Rede. Nachdem dieselben die christliche Taufe empfangen haben, legt ihnen Paulus die Hände auf, infolge dessen der heilige Geist auf sie kommt, sodaß sie mit Zungen reden und weissagen. Hier werden also durch die apostolische Handauflegung ebenfalls die außerordentlichen Wundergaben des Geistes mitgeteilt, die wir freilich unserer heutigen Konfirmation nicht zuschreiben können; wohl aber erwarten wir von ihr solche Geistesgaben, welche den jungen Christen zum Dienst Christi, und zwar für seine besondere Stellung in der streitenden Kirche ausrüsten.

Endlich verweisen wir auch auf Hebr. 6, 1—2, wo die Handauflegung (ἐπίθεσις χειρῶν) zu den Grundartikeln (τελειότητα), zu den Gegenständen des Katechumenenunterrichts gerechnet und ihr damit eine besondere Wichtigkeit beigelegt wird. Freilich bleibt es unentschieden, was hier unter Handauflegung gemeint ist, ob Konfirmation, oder Ordination, oder Absolution. Doch können wir auch völlig davon absehen. Uns ist es genug zu wissen, daß die Handauflegung keine leere Ceremonie ist, weder im alten Bunde noch weniger im neuen. Sie ist ohne Zweifel das zueignende Zeichen, das sinnbildliche Mittel einer Mitteilung, und zwar vornehmlich das einer Machtverleihung und Machtausübung. So finden wir die Handauflegung in der Schrift angewandt bei Erteilung eines Segens (Gen. 48, 13 ff.; Matth. 19, 13—15), oder eines Fluches (Lev. 24, 14); ferner bei der Weihe zu einem Amt und deren Verrichtungen (Ex. 29, 9; Num. 8, 10; Lev. 8, 14; — Num. 27, 18—23, wo Moses auf Josua, der bereits den Geist Gottes hatte, die Hände legen muß, daß er für seinen besondern Beruf abermals den Geist empfängt, Deut. 34, 9; Ap. 6, 6; 13, 3; 1. Tim. 5, 22); — bei der Aussonderung eines Opfertieres (Ex. 29, 9; Lev. 1, 4; 3, 2; 4, 15; 8, 18 u. a.); bei Krankenheilungen (Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23; Luk. 10, 19; 16, 18; Ap. 28, 8; 9, 12 u. 17); bei Totenerweckungen (2. Kg. 4, 34; Matth. 9, 18); bei Mitteilung des heiligen Geistes und seiner Gaben*)

*) Daß die sog. Charismen zum Organismus der Kirche gehören und daß sie ihr in der apostolischen Zeit die Gott gewollte Gliederung geben, steht außer Zweifel

(Ap. 8, 17 ff.; 19, 6; Hebr. 6, 2; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6). Daß aber die Mitteilung des heiligen Geistes durch Handauflegung nicht das ausschließliche Vorrecht der Apostel war, wie vielfach behauptet worden ist, erhellt unzweifelhaft aus Ap. 9, 17; 13, 3; überdies ermahnt Paulus ausdrücklich, daß die Geistesgaben fortgepflanzt und erstrebt werden sollen (2. Tim. 1, 6; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 1. Kor. 12, 31; 14, 12 u. 39).

In seinem Kommentar zum Hebr.-Brief sagt Delitzsch zu Kap. 6 u. a. folgendes: „Es ist ein ernster Fingerzeig, der wie jedes apostolische Wort beachtet werden will, daß der Verfasser unsres Briefes die Lehre von der Handauflegung unter die Grundartikel rechnet. Die Taufe setzt den Menschen in den Stand der Gnade, die Handauflegung rüstet ihn zum Dienst der Zeugenschaft Christi aus; jene versetzt ihn aus der Welt in die Gemeinschaft Christi, diese befähigt ihn innerhalb der Welt für den Dienst Christi; jene vermittelt ihm die göttliche Gnade (χάρις), diese an ihrem Teil die mannigfachen göttlichen Gnadengaben (χαρίσματα, 2. Tim. 1, 6). Da die Handauflegung den Zweck hat, zur selbstthätigen Teilnahme am Berufswerk der Gemeinde Christi auszurüsten, so hat sich zwar ihre zeitliche Trennung von der Taufe, mit der sie ja auch in der apostolischen Zeit nicht immer unmittelbar verbunden war, vernotwendigt, seit die Kirche sich aus dem Schoße der Familie zu verjüngen begann und also die Kinder getauft wurden. Aber es ist und bleibt eine Grundbedingung der Wiedererneuerung der Kirche, daß die Konfirmation wieder in das rechte Verhältnis zur Taufe gesetzt und die Handauflegung als Mitteilungsmittel der Gabe des heiligen Geistes gefaßt wird, welchen die Kirche spenden kann, kraft dessen, daß sie Christi Leib ist und die Fülle seines Geistes in sich wohnen hat. Nicht, als ob die Handauflegung ein Sakrament wäre in dem Sinne, in welchem Taufe und Abendmahl es sind; aber etwas Sakramentartiges ist sie, da sie einerseits eine auf Christi Vorbild zurückgehende apostolische Ordnung, anderseits eine in Kraft des damit verbundenen Gebets- und Segenswortes wirksame Vermittelung himmlischer, wenn auch zur Zeit nicht mehr außerordentlicher Gaben ist. Daß die apostolische Handauflegung nur die außerordentlichen Wundergaben, nicht aber die gemeinen, zum christlichen Gemeindeberuf erforderlichen Gaben des Geistes vermittelt habe, und, wie wir behaupten, noch heute vermittelt, ist eine mit allen den Schriftstellen, welche von den Charismen reden, ohne wunderhafte und gemeine zu scheiden (z. B. Röm. 12, 4–8), schlecht zusammenstimmende Behauptung. Würde denn der apostolische Verfasser unsers Briefes die

(1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11); darum sollen sie denn auch erstrebt und fortgepflanzt werden. Ebenso gewiß ist es, daß sie in der ersten Zeit der christlichen Kirche vollständig vorhanden waren (Röm. 12, 6–8; 1. Kor. 12, 8–30; 14, 24–29; 1. Thess. 5, 19–20). Aber nach und nach sind sie durch Unachtsamkeit der Hirten und Gemeinden immer seltener und schwächer geworden. Vor solcher Vernachlässigung (ἀμελεῖν) warnt der Apostel 1. Tim 4, 14, wenn er dort sagt: „Laß nicht außer der Acht die Gabe, die dir gegeben ist durch die Weissagung mit Auflegung der Hände“. Ja, im Laufe der Zeit sind sie zum größten Teil außer Gebrauch gekommen, sodaß uns bei einigen Charismen heute eine Einsicht in ihre Natur und Wirksamkeit gänzlich fehlt, wie z. B. beim Zungenreden. Jedoch sind diese Geistesgaben keineswegs gänzlich verschwunden, sondern zu allen Zeiten hat es charismatisch begabte Personen gegeben. Es sollen aber die Geistesgaben, soweit sie zur Erbauung der Gemeinde nötig sind (1. Kor. 14, 12), durch das Gebet des Glaubens wiedererweckt werden (2. Tim. 1, 6: ἀναζωπυρεῖν). Damit soll jedoch in keiner Weise den Pseudocharismen der Irvingianer das Wort geredet sein.

der Taufe folgende Händeauflegung unter den Fundamentalien des Christentums aufführen können, wenn sie nicht eine heilige Ordnung wäre und göttliche Verheißung hätte"?

Auch von Zezschwitz will die Bedeutung der Handauflegung gebührend anerkannt wissen. „Die Handauflegung, sagt er (Gnadenmittellehre 142 ff.), finden wir in der apostolischen Geschichte in besondere Beziehung zur Taufe gesetzt (Ap. 8 u. 19). Freilich handelten es dort die Apostel selbst, und soweit insbesondere Gaben des heiligen Geistes dadurch mitgeteilt wurden (9, 6; vergl. 10, 45 f.), waren dieses die außerordentlichen Gaben der Pfingstzeit. Nun lernen wir aber aus Hebr. 6, 2 weiter, daß auch ein Unterricht von Handauflegung ausdrücklich zu den Gegenständen der christlichen Anfangslehre oder des Katechumenenunterrichts gerechnet wurde. Dann muß die Sache doch als von bleibender Bedeutung für Täuflinge angesehen werden. Dazu wissen wir schon vom Alten Testament her, daß mit der Handauflegung zum Zwecke einer besondern Amtsbestimmung auch eine Ausrüstung mit Gaben für den besondern Dienst verbunden war, und von den gleichen Voraussetzungen aus erinnert Paulus an den Gabensegen, den man von der Handauflegung her habe (1. Tim. 4, 14; vergl. 2. Tim. 1, 6; 1. Tim. 5, 22, u. Ap. 13, 3 mit 5. Mos. 34, 9; 4. Mos. 27, 19—23) ... Als allgemeine Bedeutung der Handauflegung kann bezeichnet werden: die Bestellung zu bestimmten Diensten, und Ausrüstung mit den entsprechenden Gaben dazu. Wollte man bloß die Idee einer Einsegnung mit diesem Ritus bei der Konfirmation verbinden, so wäre dies jedenfalls ganz willkürlich und entbehrte alles eigentlichen Schriftgrundes in diesem Falle. Am deutlichsten zeigt die Ordination oder Amtsweihe der Geistlichen, daß jene Bedeutung der Handauflegung noch bewahrt ist in der Kirche. Zu ihrem besondern Dienste als Lehrer und Hirten werden diesen nach altapostolischem Vorbild die dazu nötigen Gaben zugesichert, und darum auch vorher für sie gebetet. Die Geistlichen werden nun freilich zu besondern und den heiligen Diensten bestellt; immerhin aber lehrt Paulus an vielen Stellen, daß nicht nur die Hirten, sondern auch alle Gemeindeglieder, die geringsten nicht ausgenommen, dazu bestimmt sind, mit Gaben ausgerüstet zu werden, wie jedes Glied am Leibe, so jedes an seiner Stelle und nach seinem Maße dem Ganzen dienstbar zu sein. So lesen wir Röm. 12, 4 ff.; 1. Kor. 12, 4 ff. Das sind köstliche, viel zu selten und wenig beachtete Apostellehren .... So gewiß die gliedliche Verbindung der Gläubigen zu Einem Leibe auch heute fortbesteht, so gewiß gilt auch noch immer, daß jedes Glied der Gemeinde an seiner Stelle dem Ganzen dienen soll, und nicht nur mit natürlichen, sondern mit den vom heiligen Geist geheiligten und für jede besondere Stelle von ihm besonders bestimmten Gaben, — Gaben des Dienstes .... Wie in dem der Konfirmation vorangehenden Gebete die ganze Gemeinde Gott darum anruft, daß die Konfirmanden rechte und brauchbare Glieder der Kirche werden, so soll mit der Handauflegung denselben aller Beistand des heiligen Geistes in dem Sinne zugesichert werden, daß derselbe sie mit jenen Gaben und Kräften dazu ausrüsten werde, was

immer ihnen an ihrer Stelle an Diensten für das Ganze zufallen möge". Und eben in diesem Sinne nennt v. Z. die Konfirmation „Laienordination". „Es sind, sagt er, bestimmte Rechte nicht nur, sondern auch höhere Verheißungen, die denen zugehören, die sich zu dem Dienst verpflichten, der alle selbständigen Glieder der Kirche verbindet. Es ist obenan der Dienst der Bekenner, und als solcher der Streiter Jesu Christi in der Reihe seiner streitenden Kirche. Dazu der gegenseitige Dienst am organisch verbundenen Leibe (1. Kor. 12, 14). Zu diesen Diensten sind Gaben nötig und verheißen. Die Kirche aber, die für jene erzieht und diese erfleht, hat Recht und Pflicht, den Empfang solcher Gaben denen zuzuführen, die sich zu ihrem Dienst stellend sie begehren. Dafür ist die Handauflegung nicht nur das entsprechende Symbol, sondern nach nächstliegender Analogie von Hebr. 6, 2 berechtigte Vermittelung. Die Handauflegung in der Konfirmation ist die Zusicherung und Vermittelung der Gaben, welche das aus der Taufe stammende Glaubensleben zu seiner Bethätigung, namentlich im Dienst der Gemeinde, wie im Zeugendienst Christi bedarf". —

Wir haben es für nötig gehalten, auch andere Stimmen über die von der hessischen K.-O. vertretene und in der Neuzeit besonders von Vilmar (in seinen past. theol. Blättern I, 43; II, 3; IV, 135; VII, 3; X, 29) verteidigte Lehranschauung von der Konfirmation zu Wort kommen zu lassen, zumal diese unsere Auffassung von anderer Seite stark angegriffen und als romanisierend verworfen wird. Man will nämlich eine sakramentale Auffassung der Konfirmation nicht gelten lassen, sondern ihr nur eine katechetische, bezw. auch eine kirchenregimentliche zuerkennen. Gewiß, die Konfirmation hat auch eine katechetische und kirchenregimentliche Seite, was nicht übersehen werden darf; ist doch eine ihr vorangehende exploratio unerläßlich und eine confessio fidei untrennbar von dem Gelübde künftiger Treue. Aber es sollte doch auch die sakramentale Bedeutung der Konfirmation nicht übersehen werden; und diese liegt eben darin, daß sie für die von Gott mitzuteilende Kraft des ewigen Lebens vorbereiten soll. Sie bildet gleichsam die Brücke, das Bindeglied zwischen den beiden Sakramenten, und hat eine ebenso innige Beziehung zur Taufe, dem Sakrament der Wiedergeburt, wie zum Abendmahl, dem Sakrament der Ernährung. Einerseits ist sie die subjektive Erneuerung des Taufbundes, andererseits eröffnet sie dem jungen Christen den Zutritt zum Sakrament des Altars, dessen erstmaliger Genuß zumeist mit der Konfirmation verbunden ist.

Im Gegensatz zu der von uns vertretenen Lehrauffassung wird jedoch von den meisten Theologen behauptet: die Konfirmation sei nur eine willkürlich-menschliche Ordnung, zwar eine schöne, aber nicht notwendige Ceremonie zur Erneuerung des Taufbundes; eine Ceremonie, die den Konfirmanden bezeugen solle, daß sie wirklich getauft seien und ihnen die Gelegenheit bieten soll, die Taufe anzuerkennen. Oder man sagt: sie sei eine löbliche Gewohnheit der Kirche, da die in ihrer Kindheit Getauften, wenn sie zu Jahren gekommen und genügend unterrichtet seien, vor der Gemeinde ihres Taufbundes erinnert und der Gnade Gottes mit Gebet empfohlen würden; sie habe also nur den Charakter einer Fürbitte und Segnung, verleihe aber keine besonderen Gnaden-

gaben. Kurz, es wird von dieser Seite der Konfirmation jede gnadenmitteilende Kraft abgesprochen. So auch Meusels kirchl. Handlexikon IV, 47 ff.; dort heißt es: „Gottes Geist kommt nur durch die von Gott geordneten Gnadenmittel, aber nicht durch das Gebet, wenn auch infolge des Gebets. Die Handauflegung hat weder an sich, noch bei der Konfirmation operative Bedeutung, sondern will nur die Applikation der Fürbitte veranschaulichen. Ebensowenig hat die Fürbitte exhibitive Kraft; sie trägt wohl, wenn sie rechter Art ist, die Gewißheit der Erhörung in sich, sie bringt aber nicht die Erhörung mit sich und eignet sie nicht dem zu, für den sie geschieht". Darum will man denn auch die exhibitive Einsegnungsformel: Nimm hin den heiligen Geist rc. nicht gelten lassen; die würde ja hier auch eine innere Unwahrheit sein, sondern nur eine solche gestatten, „welche jeden Gedanken an eine operative Kraft der Fürbitte oder gar der Handauflegung ausschließt." Wo man sie aber trotzdem gebraucht, will man sie nicht wörtlich gefaßt wissen, sondern will sie nur wegen ihres ehrwürdigen Alters schonend tragen, trotz der „starken Übertreibung", die darin zum Ausdruck komme. Derartiges sei ja auch sonst in der kirchlichen Praxis zu finden, z. B. in der lutherischen Abendmahlsspendeformel: Das ist der wahre Leib rc., in der Absolution: Ich spreche dich frei rc., in der Trauformel: Ich spreche euch ehelich zusammen u. a. m. —

Aber wenn denn die Konfirmation absolut nichts giebt und verleiht, wenn sie wirklich eine inanis umbra*) ist, und nicht einmal die Fürbitte für die Konfirmanden eine exhibitive Kraft in sich trägt: warum sagt man das nicht offen der Gemeinde, für die doch der Konfirmationstag ein besonderer Festtag ist? und warum schafft man die Konfirmation nicht ab?

Nun berufen sich unsere Gegner gern auf zwei Stellen aus den Bekenntnissen, nämlich Apol. S. 203, 6 und Schmalk. Art. Anhang 73. Die erstere lautet nämlich: „Aber die Confirmatio und die letzte Ölung sind Ceremonien (ritus), welche von den alten Vätern herkommen, welche auch die Kirche nie als für nötig zur Seligkeit (necessarios ad salutem) geachtet hat, denn sie haben nicht Gottes Befehl noch Gebot. Darum ist's wohl gut, dieselbigen zu unterscheiden von den oben angezeigten (Sakramenten), welche durch Gottes Wort eingesetzt und empfohlen sind und eine angeheftete Zusage Gottes haben." Dem haben wir nur dies hinzuzufügen: Gewiß, die Konfirmation darf den beiden Sakramenten nicht gleichgestellt werden, sondern sie muß von ihnen unterschieden werden. Gewiß, die Konfirmation ist zur Seligkeit nicht absolut notwendig, sonst müßten ja die in ihrer Taufgnade gestorbenen Kinder, weil nicht konfirmiert, verloren sein. Aber will man das „nicht zur Seligkeit notwendig" so fassen, als könnte die Konfirmation von einem Christen nach Belieben unterlassen werden: wo hätte man dann das notwendige Zwischenglied zwischen Taufe und Abendmahl zu suchen? und welche Bedeutung hätte dann noch das apostolische Vorbild? Die Konfirmation ist eben ein notwendiges Requisit für den Organismus der

---

*) Zöckler übersieht den Zusammenhang, wenn er sagt: die Conf. saxon. bezeichne die Konf. sogar als inanis umbra. Dort heißt es: Sed ritus confirmationis, quem nunc Episcopi retinent (= die katholische Firmung mit unctio), quid est nisi inanis umbra?

Kirche, und ist für die Führung der Seelen und Gemeinden nicht zu entbehren. — Wenn es ferner in den Schmalk. Art. heißt: „Darum ist nicht not, von den übrigen bischöflichen Ämtern (officiis) viel zu dis-*putieren, man wollte denn von der Firmelung, Glockentaufen und anderem* solchen Gaukelspiel reden, welches fast allein die Bischöfe sonderlich gebrauchen", — so wird man doch wohl nicht das Wort „Gaukelspiel", das zudem im lateinischen Texte fehlt, auf die Konfirmation beziehen wollen. Übrigens handelt es sich hier lediglich um die katholische Firmelung, welche Rom als ein Monopol der Bischöfe betrachtet, und eben gegen der Bischöfe Gewalt ist die ganze Polemik des Tractatus gerichtet. Hätte die alte lutherische Kirche jene zwei Stellen aus den Bekenntnissen so verstanden, wie unsre Gegner es belieben, so würde sich Chemnitz gewiß anders über die Konfirmation ausgesprochen haben, als er gethan. —

Die Konfirmation hat zu ihrer Voraussetzung (objektiv) die heilige Taufe als schöpferischen Akt der Wiedergeburt, — (subjektiv) die nötige Heilserkenntnis, welche der vorangehende Unterricht erzielen soll, und den Glauben des Konfirmanden, welcher sich die dargebotene Gabe des heiligen Geistes zueignet. Wer ohne Glauben die Konfirmation annimmt und ohne ernstes Verlangen nach dem Vollgenuß der Heilsgüter an den Konfirmationsaltar tritt, dem verwandelt sich der zugedachte Segen in Fluch, denn er versündigt sich gegen das 2. Gebot. Ebenso schwer versündigt sich ein Geistlicher, welcher ohne den gewissen und festen Glauben an die reale Gegenwart des heiligen Geistes den Konfirmanden die Hände auflegt. — Die wesentlichen Stücke, welche zur Konfirmation gehören, sind a) öffentliche Prüfung (exploratio), um festzustellen, daß das durch die Taufe in das Kindesherz gepflanzte Leben sich soweit entfaltet hat und durch den Unterricht soweit zur Reife gekommen ist, daß auch b) ein öffentliches Glaubensbekenntnis (confessio) stattfinden kann, verbunden mit dem Gelübde, sich in den Gehorsam der Kirche zu begeben und in die vom Paten einst gegebene Zusage mit selbsteigner Verantwortung einzutreten; c) das mit Handauflegung begleitete Gebet (precatio) um die Gabe des heiligen Geistes, die sog. Einsegnung. — Als Rechtsfolgen der Konfirmation sind vor allem zu nennen das Abendmahlsrecht, sowie auch das Patenrecht, Eidesrecht und Nottaufsrecht; in Summa der Vollgenuß aller kirchlichen Rechte, oder die kirchliche Mündigkeit und Selbständigkeit des jungen Christen.

§ 45.

Das heilige Abendmahl*).

1. Wie alles natürliche Leben zu seiner Erhaltung und Fortentwickelung der Nahrung bedarf, so kann auch das durch das Sakrament der Wiedergeburt begonnene neue geistliche Leben im Menschen nicht bestehen und wachsen, es empfange denn die nötige Nahrung. Diese wird dem Getauften zunächst durch das Wort Gottes gewährt, welches darum auch die lautere Milch des Evangeliums (1. Petr. 2, 2; 1. Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12—13) und das Brot des Lebens (Matth. 4, 4; Johs. 6, 35) heißt. Ist aber

*) Vergl. die Lehre von den Gnadenmitteln, § 24 ff., vom Verf.

der in seiner Kindheit getaufte Christ zu reiferen Jahren gekommen und hat er die nötige Heilserkenntnis erlangt, so bedarf er noch einer andern Speise (vergl. Hebr. 5, 14), und diese empfängt er in besonderer Weise im heiligen Abendmahl (Johs. 6, 55).

Auf die Frage: Was ist das Sakrament des Altars? antwortet Luthers Katechismus: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt". —

Das heilige Abendmahl ist die von Christo eingesetzte und verordnete Handlung, darinnen er selbst gegenwärtig ist und uns in, mit und unter dem gesegneten Brot und Wein seinen wahren Leib und sein wahres Blut zu leibgeistlichem Genuß darbietet und mitteilt, und sich also mit uns sakramentlich vereinigt, zur Stärkung und Versiegelung unsers Glaubens an die göttlichen Gnadenverheißungen.

Eucharistia est sacramentum N. Test., sive sacra et solemnis actio, a Christo θεανθρώπῳ instituta, in qua verum et substantiale corpus Christi, cum pane benedicto manducandum, verusque et substantialis ipsius sanguis, cum vino benedicto bibendus, datur communicantibus Christianis, et utrumque ab his accipitur, modoque supernaturali editur et bibitur, in commemorationem mortis Christi et gratiae evangelicae confirmationem (Hollaz).

Daß das heilige Abendmahl das Höchste und Heiligste des ganzen christlichen Kultus ist, gleichsam das Allerheiligste der christlichen Kirche, daß hier der eigentliche Lebensnerv des christlichen Glaubens liegt, darüber darf wohl kein Zweifel sein. Schon die zahlreichen Kämpfe, welche über dieses Sakrament in der Kirche bis auf diesen Tag geführt worden sind, beweisen es zur Genüge, welch eine hohe Bedeutung dasselbe für die ganze Kirche, wie für die einzelne Seele haben muß. Und auch die, welche dem Abendmahl eine solche zentrale Stellung absprechen, verraten gerade durch ihr angestrengtes Bemühen, diesem Sakrament die ihm zukommende Stellung zu nehmen, daß es sich im heiligen Abendmahl um ein hochwichtiges Objekt handelt, und daß hier wesentliche Differenzen vorliegen: so namentlich in der Lehre von Christi Person und Naturen, von seiner Allgegenwart und seinem Verhältnis zur Kirche und deren Gliedern. So ist denn das Abendmahl für die verschiedenen Konfessionsparteien ein bedeutungsvoller Scheidepunkt, ein Probierstein nicht bloß für die Lehrstellung der einzelnen Kirchengemeinschaften, sondern auch für die individuelle Glaubensrichtung des einzelnen Christen. Mit Recht wird die Abendmahlsfeier als der eigentliche Höhepunkt des christlichen Kultus, des Hauptgottesdienstes, angesehen, und ist deshalb durch eine besonders reiche liturgische Ausstattung ausgezeichnet. Nicht alle Glieder unserer Kirche haben zu diesem hochwürdigen Sakrament Zutritt, sondern nur solche, denen in der Konfirmation die kirchliche Mündigkeit zugesprochen ist; und auch diesen wird der Zutritt nur unter der Bedingung einer vorausgegangenen kirchlichen Vorbereitung mit Beichte und Absolution gestattet. Dazu wird von alters her der Ausschluß aus der Kirche mit einem Ausdruck benannt, welcher zunächst den Ausschluß vom Abendmahlsgenuß bezeichnet: Exkommunikation.

2. Dieser seiner hohen Bedeutung entsprechend führt denn auch das heilige Abendmahl sehr zahlreiche **Benennungen.** Die heilige Schrift nennt es: *δεῖπνον κυριακόν*; *τράπεζα τοῦ κυρίου*, *κλάσις τοῦ ἄρτου*, *κοινωνία*, *καινὴ διαθήκη*; die griechischen Kirchenväter: *εὐχαριστία*, *εὐλογία*, *σύναξις*, *ἀγάπη*, *λειτουργία*, *θυσία*, *προσφορά*, *μυστήριον*; die lateinischen Kirchenväter und Scholastiker: coena Domini, oblatio, sacrificium, sacramentum altaris, epulum dominicum, communio, missa; die symbolischen Bücher: coena, sacramentum altaris, missa, eucharistia. Gehen wir auf die gebräuchlichsten Namen etwas näher ein, so werden wir finden, daß sie teils auf die Zeit der Einsetzung Bezug nehmen, teils auf den Ort der äußern Feier, auf die Elemente und deren Konsekration, auf den innern Segen ꝛc.

a) Abendmahl, Nachtmahl. Diese bei den evangelischen Deutschen üblichste Bezeichnung ist ein Hinweis darauf, daß es vom Herrn am Abend vor seinem Tode und in der Nacht, da er verraten ward (1. Kor. 11, 23) eingesetzt und zuerst gefeiert wurde; daran sollen denn auch die brennenden Kerzen erinnern. Bekanntlich fand im Morgenland die Hauptmahlzeit des Abends statt. — 1. Kor. 11, 20 heißt es kurzhin *δεῖπνον κυριακόν* = Mahl des Herrn.

b) Tisch des Herrn (*τράπεζα κυρίου*, convivium dominicum 1. Kor. 10, 21; Pſ. 23, 5) heißt es, weil bei diesem Mahl Christus selbst Gastgeber und Speise ist, — eine bei den Reformierten beliebte Bezeichnung.

c) Sakrament des Altars (sacramentum altaris) —, weil es der Regel nach am Altar gespendet und genossen wird, und weil der Kommunikant in demselben Christi Leib und das Blut empfängt, welche der Herr auf den Altar, d. i. zu unserer Versöhnung hingegeben hat (Lev. 17, 11). Am Altar (= Opfertisch) werden wir des Opfers teilhaftig, das Christus auf dem Altar seines Kreuzes zur Versöhnung der Welt dargebracht hat (Hebr. 13, 10; 9, 14—15).

d) Brotbrechen (*κλάσις τοῦ ἄρτου*, Ap. 2, 42; 20, 7; vergl. 1. Kor. 10, 16; 11, 24). Das Brechen des Brotes beim Abendmahl, welches in der kirchlichen Anfangszeit allgemeiner Brauch war, ist ein Symbol des Todes Christi. Wie das Abendmahlsbrot (damals dünne Kuchen) erst gebrochen werden mußte, ehe es zum Genuß geboten werden konnte, so mußte auch Christi Leib erst in den Tod gegeben werden, ehe er uns eine Speise des Lebens sein konnte (Johs. 6, 51). Über den Ritus des Brotbrechens reden wir noch später.

e) Eucharistie, d. i. Danksagung (*εὐχαριστία*, *εὐχαριστεῖν* = ein Dankgebet zu Gott sprechen, vergl. Matth. 26, 27; Mark. 14, 23; Luk. 22, 19; 1. Kor. 11, 24). Dies war in der ältesten Kirche die feststehende Bezeichnung für das heilige Abendmahl, weil man nicht nur die zur Feier desselben dargebrachten Elemente samt andern für die sich daran anschließenden Agapen bestimmten Gaben nach dem Vorbild der Einsetzung mit Danksagung segnete und genoß, sondern auch weil man bei dieser Gelegenheit Gott für alle Gaben seiner Schöpfung und Erlösung besonders zu danken pflegte, sodaß das Abendmahl in hervorragender Weise ein Dankesmahl war. Und so übertrug man den Namen Eucharistie auf die ganze Sakramentshandlung. Die dargebrachten und durch Gebet zu heiligem Gebrauch ausgeschiedenen Gaben (oblationes, *προσφοραί*) aber betrachtete man als ein Gott geweihtes Dankopfer und

sah deshalb auch das heilige Abendmahl selbst als ein Dankopfer an (vergl. Apol. 263, 67; 265, 76). Aus diesem ganz richtigen und unschuldigen Opfergedanken konstruierte dann die spätere Zeit ein wirkliches Opfer. Daher nennen denn auch die Katholiken und Irvingianer, welche das heilige Abendmahl als Opfer auffassen, dies Sakrament mit Vorliebe Eucharistie.

Hiermit ziemlich gleichbedeutend ist die Bezeichnung Eulogie (*εὐλογία*, benedictio), d. i. Lobpreis, auch Segnung, sodaß in diesem Worte beides liegt, die Danksagung und Konsekration; vergl. Matth. 26, 26; Mark. 14, 22. Was 1. Kor. 10, 16 als „Kelch der Eulogie" (*τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*) bezeichnet wird, übersetzt Luther mit: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen". Seit dem 4. Jahrhundert bezeichnete man mit Eulogie gewöhnlich das geweihte, aber noch nicht konsekrierte Brot, welches diejenigen empfingen, die nicht an der eigentlichen Abendmahlsfeier Anteil nahmen.

f) Messe. Dieser Name stammt aus der Zeit der sog. Arkandisziplin, wo man beim Beginn der Abendmahlsfeier die Katechumenen mit den Worten entließ: Ite, missa est (sc. concio). Er wurde dann auch in späterer Zeit beibehalten; selbst die Augsb. Konf. Art. XXIV, 24 und die Apol. 248 (vergl. 266) gebrauchen ihn noch, und zwar als Bezeichnung des zweiten, des sakramentlichen Teiles des Gottesdienstes. Doch mußte diese Benennung in der evangelischen Kirche schon deshalb außer Gebrauch kommen, weil das Papsttum einen andern Sinn damit verband, nämlich den, daß im heiligen Abendmahl das Opfer Christi unblutigerweise wiederholt werde (Meßopfer).

g) Kommunion (communio, *κοινωνία, σύναξις*), d. i. Gemeinschaft. Im heiligen Abendmahl findet eine dreifache Gemeinschaft oder Vereinigung statt: 1. des Brotes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi (1. Kor. 10, 16); 2. der Abendmahlsgäste mit Christo (Johs. 5, 56), und 3. der Abendmahlsgäste unter einander (1. Kor. 10, 17), die deshalb auch Kommunikanten heißen.

h) Neues Testament in meinem Blute (*καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*) nennt der Herr Luk. 22, 20; 1. Kor. 11, 25 den Kelch, weil der würdige Kommunikant Anteil empfängt am neuen Gnadenbunde, welcher durch Christi Versöhnungsblut zwischen Gott und dem Sünder zustande gekommen ist. — Andere Namen übergehen wir. Gewiß hatten die frommen Väter recht, wenn sie das heilige Abendmahl ein mysterium tremendum (*μυστήριον φρικτόν*) nannten, d. i. ein Geheimnis, vor dem man zittern soll.

Wie die Taufe, hat auch das heilige Abendmahl seine alttestamentlichen **Vorbilder**. Die wichtigsten derselben sind:

a) Das Passahmahl. Das Ex. 12 (vergl. Kap. 13; Lev 23; Num. 28; Deut. 16; 2. Chron. 30 u. 35) befohlene Passah (פֶּסַח, *πάσχα* = das Vorübergehen) war ein Erinnerungsfest an das schonende Vorübergehen des Würgengels, der alle ägyptische Erstgeburt schlug, und an die endliche Erlösung Israels aus dem Diensthause Pharaos. Das erste Passah war offenbar ein Sühnopfer (Ex. 12, 27), und das damit verbundene Opfermahl ein Versöhnungsmahl. Das Volk, welches sich hier als unrein und sündig bekannte, suchte und fand durch das Passahopfer Gottes vergebende und verschonende Gnade; das Essen des Passahlammes aber, dessen Blut zur Tilgung der Sündenschuld und zur

Bewahrung vor dem Verderben dienen sollte, war die gläubige Aneignung der von Gott verheißenen Errettung. Dagegen war das spätere, sich alljährlich wiederholende Passah ein **Dankopfer**, und das damit verbundene Passahmahl ein Erinnerungsmahl, ein Bundesmahl, wodurch das Volk sich jene wunderbare Verschonung in frischem Andenken behalten sollte, ein dankbares Bekennen zu der Bundesgemeinschaft mit Gott. Im Passah feierte Israel als erlöste Gottesgemeinde ihr Gnadenverhältnis zu Gott. — So wies denn dies alttestamentliche Passah zunächst in die Vergangenheit zurück. Aber es hatte doch auch noch eine andere Bestimmung: es sollte zugleich auf das Zukünftige hinweisen und eine Weissagung, ein Vorbild auf das rechte Osterlamm sein, und das ist Christus, für uns geschlachtet (1. Kor. 5, 7). Darum schloß der Herr die Einsetzung des heiligen Abendmahls gerade an die Feier des alttestamentlichen Passah an, welches nun sein Ende, seine Erfüllung gefunden hatte; denn was das alttestamentliche Passah vorbildlich abschattete, ist im heiligen Abendmahl wesentlich dargestellt.

b) Das **Manna** (Ex. 16, Num. 11, Deut. 8) wird Johs. 6, 49—50 als Vorbild des heiligen Abendmahls erwähnt. Dies Wunderbrot, welches Gott vom Himmel gab, hat Israel 40 Jahre lang auf seinem Zuge durch die Wüste genährt; für alle war es umsonst und reichlich da, am Morgen lag es in der Wüste rund und klein, wie der Reif auf dem Lande. Das rechte Manna aber, welches unvergängliches Leben und Kräfte der zukünftigen Welt mitteilt, ist Christus selbst. Er ist das Brot des Lebens, und giebt sich uns im heiligen Abendmahl zur Speise, daß wir in der Kraft solcher Speise durch die Wüste dieses Lebens gehen können, bis wir das himmlische Kanaan erreicht haben.

Andere Vorbilder, wie die alttestamentlichen Opfermahlzeiten (Lev. 7), Melchisedeks Gabe an Abraham (Gen. 14, 18), die Schaubrote im Heiligen nebst ihren Weinkannen (Num. 4, 7), das Gastmahl der Weisheit (Spr. 9.) u. a. übergehen wir füglich.

3. Die **Einsetzung des heiligen Abendmahls** ist uns in der Schrift in vierfacher Fassung aufbehalten*), nämlich Matth. 26, 26—28; Mark.

*) Wir stellen hier die 4 Berichte übersichtlich neben einander:

Matthäus:	Markus:	Lukas:	Paulus:
26. Da sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte, und brach's, und gab's den Jüngern, und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib.	22. Und indem sie aßen, nahm Jesus das Brot, dankte, und brach's, und gab's ihnen, und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib.	19. Und er nahm das Brot, dankte, und brach's, und gab's ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtnis.	23. Der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, nahm das Brot, 24. Dankte und brach's, und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; solches thut zu meinem Gedächtnis.
27. Und er nahm den Kelch, und dankte, gab ihnen den, und sprach: Trinket alle daraus; 28. Das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.	23. Und nahm den Kelch, und dankte, und gab ihnen den; und sie tranken alle daraus. 24. Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Blut des neuen Testaments, das für viele vergossen wird.	20. Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, und sprach: Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird.	25. Desselbigen gleichen auch den Kelch nach dem Abendmahl, und sprach: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut; solches thut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis.

14, 22—24; Luk. 22, 19—20 und 1. Kor. 11, 23—25. Luther faßt die vier Relationen in seinem kl. Katech. in folgende Worte zusammen: Unser Herr Jesus Christus in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach's, und gab's seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin und esset; das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Solches thut zu meinem Gedächtnis. — Desselbigen gleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahl, dankte und gab ihnen den und sprach: Nehmet hin und trinket alle daraus. Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Solches thuet, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis.

Aus einer näheren Vergleichung ergiebt sich, daß die Berichte des Paulus und Lukas einerseits, und die des Matthäus und Markus andererseits sich am nächsten stehen. Am ausführlichsten referiert Paulus; derselbe beginnt bekanntlich mit den Worten: „Ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch gegeben habe. Denn der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot“ ꝛc. Er schließt seinen Bericht mit einer eindringlichen Mahnung zum würdigen Genuß des Sakraments, auf die wir noch wiederholt zurückkommen werden.

Alle 4 Berichte sagen übereinstimmend aus, daß Christus das Brot nahm, es durch ein Dankgebet segnete (Paulus und Lukas: *εὐχαριστήσας*; Matthäus und Markus: *εὐλογήσας*), es darauf brach (*ἔκλασεν*) und mit den Worten austeilte: „Das ist mein Leib“ (*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*). Paulus und Lukas fügen dem noch hinzu: „für euch“ (Lukas: für euch gegeben, *ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*; Paulus: *ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*; — dies letzte Wort fehlt zwar in älteren Handschriften, doch wird es schon 1. Kor. 10, 16 gebraucht); „solches thut zu meinem Gedächtnis“ (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*). Bei Matthäus heißt es: „Nehmet, esset“ (*λάβετε, φάγετε*), bei Markus fehlt das letzte Wort, bei Lukas und Paulus fehlen beide. — Die Austeilung des Kelches berichten wiederum Paulus und Lukas in fast wörtlicher Übereinstimmung. Danach sagt der Herr: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute“ (*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*); Lukas hat dann noch den Zusatz: „Das für euch vergossen wird“ (*ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*; bei Matthäus und Markus heißt es: *περὶ πολλῶν*). Nach Matthäus und Markus segnete der Herr auch den Kelch noch besonders mit Danksagung (*εὐχαριστήσας*) und gab ihn seinen Jüngern, nach Matthäus mit den Worten: „Trinket alle daraus“ (*πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*). Bei Markus fehlen diese Worte, dagegen lesen wir bei ihm: „sie tranken alle daraus“. Nach Matthäus sagt der Herr: „Das ist mein Blut des neuen Testamentes, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden“ (*τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*). Fast ebenso schreibt Markus; anders dagegen, wie wir schon sahen, Paulus und Lukas. Nach Paulus schließt der Herr an die Austeilung des Brotes und Weines die Mahnung an: „Solches thut zu meinem Gedächtnis“ (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*). Dasselbe sagt nach Lukas der Herr bei der Distribution des Brotes; bei Matthäus und Markus dagegen finden sich diese Worte nicht*).

---

*) Wegen der Weglassung dieser Worte vergl. Dächsel zu Matth. 26, S. 384 f.

Bekanntlich gehen über die Auslegung der Einsetzungsworte die Meinungen weit auseinander, denn während sie die einen real fassen, deuten sie die andern bildlich. Diese Verschiedenheit der Auffassung hängt eng zusammen mit den zwei entgegengesetzten Grundanschauungen über das Verhältnis zwischen der Leiblichkeit und Geistigkeit, die wir schon mehrfach berührt haben. Es handelt sich eben um die Frage: Kann die Leiblichkeit als gottgeschaffenes Organ der Geistigkeit gelten, oder ist die Einwirkung des Göttlichen auf den Menschen als etwas rein Geistiges anzusehen, das ohne das Zwischenglied der Leiblichkeit nur durch den subjektiven Glauben vermittelt wird? Die mit der lutherischen Kirche das erstere behaupten, sehen im heiligen Abendmahl eine leibliche und zugleich geistige Handlung, eine reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi, welches beides leiblich genossen wird und durch den Leib auf den Geist, bezw. auf den ganzen Menschen wirkt. Die andern dagegen, die Reformierten, betrachten das heilige Abendmahl nur als eine geistige Handlung, bei welcher die leibliche Zuthat eben nur dem Leibe zugehören soll, ohne in das Gebiet der Geistigkeit hineinzureichen, sodaß im Abendmahl nur eine geistige Mitteilung der Person Christi stattfinden kann, an welcher der Leib des Empfängers unbeteiligt ist. Diese spiritualistische Richtung faßt deshalb die Worte: „Das ist mein Leib" nicht wörtlich, sondern bildlich und uneigentlich; und zwar sucht sie den Tropus zumeist entweder in der Kopula „ist" = das bedeutet mein Leib, — oder im Subjekt „das" = dies im geistigen Sinne und symbolisch verstandene Brot ist (als sichtbare, abbildliche Darstellung des wahren, urbildlichen Lebensbrotes) mein Leib, — oder im Prädikat „Leib" = dies Brot ist das Zeichen, bezw. Bild meines Leibes.

Nun aber hat schon Luther zur Bekämpfung Zwinglis nachgewiesen (großes Bekenntnis vom heiligen Abendmahl, Erl. Ausg. XXX, 161 und 249 ff), daß die Kopula „ist" niemals in der Schrift = „bedeutet" gebraucht wird. Wenn z. B. der Herr sagt: Ich bin der Weinstock, ich bin das Licht der Welt 2c., so kann dies nicht dahin umgesetzt werden: Ich bedeute den Weinstock 2c., sondern der Sinn ist nur der: Ich bin wirklich der Weinstock, nämlich der geistige, himmlische, urbildliche. Oder wenn er Luk. 8, 11 sagt: Der Same ist das Wort Gottes, so hat dies nicht den Sinn, als ob der kreatürliche Same das Wort Gottes bedeute, sondern es ist der geistige Same gemeint, welcher das Wort Gottes wirklich ist. Ähnlich verhält es sich mit andern Stellen dieser Art. Tropen, in welchen das Prädikat ein uneigentlicher, bildlicher Ausdruck ist, können nicht mit „bedeutet" aufgelöst werden; copula non est capax tropi.

So wenig aber der Tropus in der Kopula liegen kann, so wenig auch im Subjekt „dies" (τοῦτο). Hätte der Herr wirklich nur eine symbolische Handlung vornehmen wollen, ähnlich der Fußwaschung, so würde er dies auch gewiß kund gegeben haben wie dort (Johs. 13, 12 ff.), um jedem Mißverständnis vorzubeugen. Und wäre mit dem (τοῦτο) nicht das wirklich dargereichte Brot gemeint gewesen, sondern ein symbolisch gefaßtes Brot, so hätte er doch wohl (mit Umkehrung des Subjekts und Prädikats) sagen müssen: τὸ σῶμά μου τοῦτό ἐστιν. Und das ist die Auffassung Schwenkfelds, der die Worte dahin umdeutet:

Mein Leib ist dies, sc. Brot; ist eben das, was ich austeile, nämlich Brot zum wahren Leben.

Desgleichen kann auch im Prädikat „Leib" (τὸ σῶμά μου) der angebliche Tropus nicht enthalten sein. Zwar scheinen die Worte beim Wein hierauf hinzudeuten, wenn es bei Paulus und Lukas heißt: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, statt: Dies ist mein Blut, und wenn 1. Kor. 10, 16 das Prädikat dahin ausgelegt wird, daß es dort heißt: das gesegnete Brot und der gesegnete Kelch seien die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Allein da derselbe Apostel den Leib Christi als einen solchen bezeichnet, der für uns gebrochen wird, und das Blut als das, welches für uns vergossen wird, so kann hier unmöglich von einem tropischen Ausdruck die Rede sein, und darf Christi Leib und Blut nicht im uneigentlichen, geistigen Sinne verstanden werden, sondern wörtlich, denn es ist ja von einem Brechen und Vergießen die Rede. Darum nehmen denn Ökolampad und Calvin ihre Zuflucht zur Metonymie*), und behaupten: hier stehe das Bezeichnete für das Zeichen (signatum pro signo), sodaß Calvin die Worte: „Das ist mein Leib" gleich stellt mit dem Satz: Das ist ein Zeichen meines Leibes, während sie Ökolampad dahin deutet: Das ist das Bild meines Leibes. Daß aber eine solche Metonymie in der Sprache ganz ungebräuchlich ist, auch in der Schrift sich kein Beispiel dafür findet, hat schon Luther (gr. Bekenntnis vom heiligen Abendmahl a. a. O. 250 ff. nachgewiesen**).

Kann aber der Tropus weder im Subjekt, noch im Prädikat, noch in der Kopula enthalten sein, so bleibt nur die Möglichkeit einer wörtlichen Auffassung übrig. Dies muß selbst Karlstadt zugeben; aber er sucht sich dadurch zu helfen, daß er sagt: Christus habe bei dem Worte: „Das ist mein Leib" auf sich selbst gewiesen, — ein Ungedanke, den schon Luther (in seiner Schrift: wider die himmlischen Propheten. Erl. Ausg. 29, 234 f.) genügend widerlegt hat.

Nun hat man auch vielfach die angebliche Symbolik im Brechen des Brotes gesucht, oder im Nehmen und Essen, im Genährtwerden mit einer geistigen Speise ꝛc., und hat behauptet: das gebrochene und als Nahrung dienende Brot sei ein Bild des gebrochenen und geistig im Glauben genossenen Leibes Christi, wodurch die Seele zum ewigen Leben genährt werde, — kurz, es handle sich im Abendmahl nur um einen geistigen Genuß, um eine geistige Speisung und Tränkung der Gläubigen zum ewigen Leben, und um eine bloße Gedächtnisfeier zur Erinnerung an den Versöhnungstod Christi, wobei Brot und Wein nichts

---

*) Metonymie ist die Vertauschung eines Wortes mit einem andern, mit welchem es in logischer Wechselbeziehung steht. So vertauscht man Ursache und Wirkung, causa pro effectu (1. Johs. 5, 4: Sieg = Mittel zum Siege), das Vorhergehende und Nachfolgende, antecedens pro consequente, den Stoff und das daraus Gebildete, das Wesen und die Eigenschaften, adjunctum pro subjecto, Konkretum und Abstraktum (Röm. 11, 7: Auswahl = Auserwählte), das Befassende und Befaßte, continens pro contento (1. Kor. 10, 21: Kelch = der darin enthaltene Wein), das Werkzeug und dessen Gebrauch ꝛc. Dagegen kann das Zeichen einer Sache mit der Sache selbst nicht vertauscht werden; man kann wohl sagen: Diese Eiche ist ein Erinnerungszeichen des Friedens, aber nicht: Diese Eiche ist der Friede. Nie kann ein Konkretum das Symbol eines andern Konkretum sein. —

**) Vergl. auch Gerhard, Loc. XXI, S. 75, ed Frank, sowie Rodatz bei Rudelbach und Guericke 1843, Kahnis Lehre v. Ab. S. 49 ff. und Philippi V, 2, S. 416 ff.

seien, als Sinnbilder des für uns gekreuzigten Leibes und des für uns vergossenen Blutes. Aber auch eine solche Symbolik ist unannehmbar. Denn wäre das Brechen des Brotes wirklich etwas Wesentliches im Abendmahl, so würden es die drei Synoptiker gewiß nicht unerwähnt gelassen haben. Übrigens kann das von Paulus erwähnte Brechen des Brotes nur als ein Bild für die Tötung des gleichsam gebrochenen Leibes Christi gemeint sein, und nicht so verstanden werden, als ob Christi Leib wirklich gebrochen worden wäre, was ja nach Johs. 19, 36 gar nicht geschehen durfte. — Ebenso wenig weiß die Schrift etwas von einem rein geistigen Genießen des Leibes und Blutes Christi, oder von einer bloßen Erinnerungsfeier im Abendmahl, sonst hätten Matthäus und Markus die Worte: „Das thut zu meinem Gedächtnis" gewiß nicht ausgelassen.

So stoßen denn alle Versuche*), die Einsetzungsworte symbolisch zu deuten, auf sprachliche und sachliche Schwierigkeiten. Und gerade die innern Gründe, welche gegen eine bildliche Fassung sprechen, fallen schwer ins Gewicht. Man bedenke nur: es ist der ewige, wahrhaftige und allmächtige Sohn Gottes, welcher im Angesicht des Todes sein Testament macht, welcher den Jüngern sein letztes Vermächtnis hinterläßt. Wenn aber schon die Testamentsworte eines gewöhnlichen Menschen so, wie sie lauten, genommen werden müssen (Gal. 3, 15), wievielmehr die Worte dessen, der die Wahrheit selber ist, und der als der Allmächtige wohl imstande ist, seine Worte in Thaten umzusetzen! Dazu kommt, daß das heilige Abendmahl an die Stelle des alttestamentlichen Passahmahles, also die Erfüllung und Wirklicheit an Stelle der Verheißung und des Schattenbildes treten sollte (1. Kor. 5, 7; 1. Petr. 1, 19). Hätte nun Christus im Abendmahl eine nur sinnbildliche Feier beabsichtigt, so würden wir nicht reicher, sondern ärmer geworden sein; denn das geschlachtete Passahlamm wäre doch sicher ein passenderes Abbild des geopferten Leibes Christi gewesen, als das gebrochene Brot. Ein geistiger Genuß im Glauben fehlte ja auch jenem alttestamentlichen Passahmahle nicht (1. Kor. 10, 3—4); aber im heiligen Abendmahl sollte doch mehr geboten werden, nämlich ein leibgeistiger, ein mündlicher Genuß. Endlich widerspricht einer bildlichen Fassung der Nachtmahlsworte auch die Analogie der übrigen Gnadenmittel; denn wenn das Wort Gottes und die Taufe die Zuträger eines realen himmlischen Gnadengutes sind, so muß dies wohl auch im Sakrament des Altars der Fall sein. Brot und Wein können unmöglich als inhaltsleere Zeichen des Leibes und Blutes Christi gelten, können auch nicht bloße Pfänder und Siegel der göttlichen Gnade sein, das war ja schon die Beschneidung und das Passahmahl des alten Bundes, sondern sie müssen wirkliche Medien und Träger des Leibes und Blutes Christi sein, — mithin sind die Einsetzungsworte des Abendmahls nicht bildlich sondern eigentlich zu verstehen. Hierzu nötigt uns schon die analogia scripturae et fidei, die uns zugleich den Schlüssel zum rechten Verständnis darbietet.

1. Kor. 10, 16 heißt es nicht: Das Brot 2c. ist der Leib Christi, sondern: Das Brot 2c. ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, d. h.

---

*) Luther zählt deren (im gr. Bek. von Ab.) schon 7, Chemnitz und Gerhard aber weit mehr. Schon diese Buntscheckigkeit und Uneinigkeit berechtigt gewiß zu Mißtrauen gegen eine symbolische Deutung.

durch das Brot, was wir im heiligen Abendmahl genießen, werden wir in die persönliche Gemeinschaft mit Christo gesetzt; das Brot ist das Medium, das Organ, in und durch welches sich Christus den Seinen mitteilt. Ferner, nach 1. Kor. 11, 27—29 versündigt sich der unwürdige Kommunikant am Leibe und Blute Christi; mithin muß doch im Brot und Wein Christi Leib und Blut empfangen werden. Brot und Wein können nicht bloß die Zeichen, sondern müssen die Zuträger des Leibes und Blutes sein. Diese beiden Schriftstellen bringen in das Dunkel der Einsetzungsworte Licht. In den Einsetzungsworten heißt es nicht: „Dies Brot ist mein Leib“, sondern: „Das ist mein Leib“: nicht *οὗτος ὁ ἄρτος*, sondern *τοῦτο*. Der Herr kann also mit *τοῦτο* nicht ausschließlich das Brot gemeint haben. Die Römischen freilich behaupten dies, und fassen die Worte so, als ob sie lauten: Dies, was ich euch reiche, ist mein Leib, und nicht Brot; die Substanz des Brotes und Weines soll nach ihrer Meinung aufgehört haben, Brot und Wein zu sein, es soll nur scheinbar noch Brot und Wein sein (Transsubstantiation). Daß dies mit 1. Kor. 10, 16; 11, 27—29 unvereinbar ist, liegt auf der Hand; wir werden darüber noch später zu reden haben. Vielmehr haben wir die Worte: „Das ist mein Leib“, „das ist mein Blut“ **synekdochisch***) aufzufassen, nämlich in diesem Sinne: Das, was ihr empfangt und genießt, ist Brot und zugleich mein Leib, ist Wein und zugleich mein Blut. Diese Auslegung vertritt schon Luther. In seinem gr. Bek. vom Abendmahl a. a. O. S. 299 sagt er: „Solche Weise zu reden von unterschiedlichen Wesen als von einerlei, heißen die Grammatiker Synekdochen, und ist fast allgemein, nicht allein in der Schrift, sondern auch in allen Sprachen. Als wenn ich einen Beutel oder Sack zeige und darreiche, spreche ich: Das sind 100 Gülden, da gehet das Zeigen und das Wörtlein das auf den Beutel; aber weil der Beutel und Gülden etlichermaßen Ein Wesen sind, als ein Klumpe, so trifft's zugleich auch die Gülden. Der Weise nach greif ich ein Faß an und spreche: Das ist rheinisch Wein rc. Item ich greife ein Glas an und spreche: Das ist Wasser rc. In allen diesen Reden siehest du, wie das Wörtlein das zeiget auf das Gefäße, und doch, weil das Getränke und das Gefäße etlichermaße Ein Ding ist, so trifft's zugleich, ja wohl fürnehmlich das Getränke“. Diese Auffassung wird auch von Gerhard, Quenstedt u. a. Dogmatiker vertreten.

Entsprechend dem *τοῦτό ἐστι το σῶμά μου* heißt es bei Matthäus und Markus: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*; beide fügen dem noch hinzu: *τῆς καινῆς διαθήκης*, da das zu unserer Versöhnung vergossene Blut Christi zur Aufrichtung eines neuen Verhältnisses zu Gott dient. Etwas anders lauten, wie schon bemerkt wurde, die Worte bei Paulus, doch stimmen sie sachlich mit jenen vollkommen überein. 1. Kor. 11, 25 heißt es nämlich: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* = dieser Kelch ist der neue Bund vermöge des Blutes, das er enthält;

*) Synekdoche = das Mitverstehen, ist diejenige Redefigur, in welcher mit Nennung eines Teiles das Ganze, auch das allgemeine Wesen bezeichnet wird, und umgekehrt, also eine Vertauschung zwischen den höheren und niederen Begriffen stattfindet, z. B. Thür statt Haus, der Soldat statt die Soldaten; vergl. Matth. 3, 5; Dan. 12, 2; Johs. 1, 12 (Vertauschung von Gattung und Art: nämlich im Glauben); 1. Kor. 13, 2 (Vertauschung von Art und Gattung: Berge versetzen).

durch dieses Blut ist im Gegensatz zum alten Gesetzesbund ein neuer Gnadenbund begründet. Hier finden wir eine doppelte Metonymie. Einmal steht „der Kelch" für dessen Inhalt, der zum Trinken dargereicht wird (met. continentis pro contento). Sodann wird der Inhalt des Kelches ein neuer Bund genannt, und zwar deshalb, weil sein Inhalt das Blut ist, durch welches der neue Bund vermittelt wird (met. causae pro effectu). Es ist also der Kelch das neue Bundesverhältnis zu Gott vermöge des Blutes Christi, das er enthält. Dies alles wird gleichfalls von Luther in seinem gr. Bekenntnis a. a. O. 325 f. eingehend erörtert, und zwar mit Bekämpfung Ökolampads, welcher die Worte beim Wein dahin auffaßt: Dieser Becher ist ein Zeichen des neuen Testamentes in meinem Blut, und welcher die Worte: ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι zu ἡ καινὴ διαθήκη zieht, wogegen aber der Mangel des Artikels spricht. „Ökolampad weiß wohl, sagt Luther, daß solcher Text hie nicht sein kann, denn es müßte ein Artikel stehen nach dem neuen Testament" 2c.

Auffallend ist es, daß der 4. Evangelist, der Apostel Johannes, die Einsetzung des heiligen Abendmahls gar nicht erwähnt; war er doch als der Jünger, welcher mit Petrus den Auftrag erhalten hatte, das Passah zu bereiten (Luk. 22, 8), und welcher während des Passahmahles an der Brust Jesu zu Tische saß (Johs. 13, 23), so ganz besonders dazu geeignet. Die meisten alten Ausleger, z. B. Clemens Alex. und Eusebius erklären sein Schweigen mit der Annahme, daß Johannes bei Abfassung seines Evangeliums zunächst die Absicht gehabt habe, die andern Evangelien zu ergänzen und zu vertiefen; sie finden aber das Fehlende reichlich durch das ersetzt, was Johs. Kap. 13 (Fußwaschung und Christi Reden) und besonders in Kap. 6 mitteilt.

Ob Johs. 6, 32—63 vom heiligen Abendmahl handle oder nicht, darüber sind die Ausleger alter und neuer Zeit verschiedener Meinung. Während die einen diesen Schriftabschnitt auf den geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi durch den Glauben beziehen und das Geben des Fleisches in Vers 51 auf den Versöhnungstod des Herrn deuten (Tertullian, Clemens Alex., in einigen Aussprüchen auch Augustin, ferner Luther, Zwingli, Ökolampard, Calvin, sowie die meisten altlutherischen Dogmatiker, und von neueren Theologen Lücke, Meyer, Philippi, Luthardt u. a.), bringen andere Ausleger denselben mit dem heiligen Abendmahl in Verbindung und behaupten: es werde hier eine vorbereitende Weissagung auf das Sakrament gegeben, in welchem das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes Christi zur vollkommenen That werde; es werde hier wenigstens von der Idee des Abendmahls, von der allgemeinen Grundlage desselben gehandelt. So urteilen die meisten alten Kirchenväter wie Cyprian, Cyrill, Basilius, Chrysostomus, Theodoret, Johs. Damaszenus, Euthymius, Theophylakt, ebenso zumeist Augustin, Hilarius, Ambrosius, Leo d. Gr. u. a., ferner Melanchthon, Bengel, Scheibel, Olshausen, Delitzsch, Kahnis, Stier, Besser, Vilmar 2c. Der ersteren Auffassung scheint selbst die Konk.-Form. günstig zu sein, wenn sie S. 660, 61 sagt: „So ist nun zweierlei Essen des Fleisches Christi, ein geistlich (spiritualis), davon Johs. 6 fürnehmlich (praecipue) handelt, welches nicht anders als mit dem Geist und Glauben, in der Predigt und Betrachtung des Evangelii, ebensowohl als im Abendmahl geschieht und für sich selbst nütze und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten der Seligkeit nötig ist, ohne welche geistliche Nießung auch das sakramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist. Solch geistlich Essen aber ist nichts anders als der Glaube . . . das andre Essen des Leibes Christi ist mündlich oder sakramentlich" 2c. Allein man beachte wohl, daß hier das Wörtlein „fürnehmlich" steht, mithin die andere Auffassung von einer weissagenden Hindeutung auf das Abendmahl in Johs. 6 keineswegs ganz ausgeschlossen wird, um so weniger, als von derselben Konk.-Form. S. 687, 59; 710, 28; 743, ebenso von der Apol. S. 265, 75 Johs. 6 mit dem heiligen Abendmahl in Verbindung gebracht wird. Doch sehen wir uns den vielumstrittenen Abschnitt in Johs. 6 näher an.

Siebenmal sagt dort der Herr: Ihr müsset mein Fleisch essen! und dreimal: Ihr müsset mein Blut trinken! Sollte das wirklich nichts anderes heißen als: Glaubet an mich, nehmt mich geistig in euch auf? Wollte er nur ein geistiges Aufnehmen verlangen, warum gebrauchte er da nicht die sonst gewohnten Ausdrücke statt solcher massiv körperlichen? Er hätte es dann doch wohl bei dem Bilde „Brot des Lebens" bewenden lassen; darin lag schon genug zur Verdeutlichung dessen, was er gefordert hatte. Warum spricht er aber

nun auch von seinem Fleisch, ja auch vom Blut? Die Worte „Fleisch und Blut“ konnten als bloßes Bild doch gewiß kein Licht für das Verständnis des zuerst gebrauchten Bildes geben, sondern die Undeutlichkeit hätte sich dadurch nur noch gesteigert; denn wer hätte darauf kommen können, daß der Herr mit der Forderung: sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, habe sagen wollen: Ihr müßt an mich glauben und in geistige Gemeinschaft mit mir treten?

Beachten wir den Gedankengang. Ausgehend vom Wunder der Speisung jener 5000 mahnt der Herr das ihn suchende Volk: es möge, statt nach einer irdischen Speise zu verlangen, lieber eine solche begehren, welche sie ins ewige Leben nähre. Als eine solche aber bezeichnet er sich selbst, seine gottmenschliche Person, als das rechte vom Himmel gekommene Lebensbrot, das durch den Glauben angeeignet, genossen werden müsse (Vers 35). Da die Juden gegen diese ihnen unerhört erscheinende Lehre murren (Vers 41), setzt der Herr steigernd hinzu: das Brot, welches er geben werde, sei sein Fleisch, das er geben werde (fut.) für das Leben der Welt. Dies erscheint dem Volk noch unglaublicher; aber was antwortet ihnen der Herr nun? Etwa: Wie ihr Fleisch und Brot esset, so müßt ihr mich in eure Herzen aufnehmen? Keineswegs, sondern in abermaliger Steigerung spricht er jetzt auch von seinem Blute: nur wer sein Fleisch esse und sein Blut trinke, werde das ewige Leben haben und einst am jüngsten Tage zum Leben auferweckt werden; sein Fleisch sei wahrhaftig (wesentliche) Speise und sein Blut sei wahrhaftig Trank (Vers 55); wer sein Fleisch esse und sein Blut trinke, bleibe mit ihm verbunden. Er braucht aber hier zur Bezeichnung des Essens viermal das Wort τρώγειν (= zermalmen), welches ein weit stärkerer Ausdruck ist, als das vorher gebrauchte φαγεῖν und ἐσθίειν. Die Zuhörer finden das Vers 53—58 Gesagte ganz unerhört, sodaß sich viele daran ärgern. Der Herr aber antwortet ihnen nur mit einer Hinweisung auf seine noch bevorstehende Himmelfahrt, in welcher bekanntlich seine menschliche Natur in die göttliche verklärt wurde, und spricht (Vers 62): „Ärgert euch das? Wie, wenn ihr denn sehen werdet des Menschen Sohn auffahren dahin, da er zuvor war“? Er will damit sagen: Wie mit meiner Himmelfahrt mein Fleisch und Blut eine Veränderung, eine Verklärung in die göttliche Natur erleiden wird, so wird auch eine solche in der erwähnten Speisung mit meinem Fleische und Blute stattfinden. Denn so wenig ich nach natürlichen Gesetzen auffahren werde, so wenig wird auch mein Fleisch und Blut nach den natürlichen Gesetzen gegessen und getrunken werden können. Und dann sagt er weiter Vers 63: „Der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze; die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben“. Diesen Ausspruch glaubte Zwingli und sein Anhang ganz für sich in Anspruch nehmen zu können; er nannte sie eine eherne Mauer und ein Schild gegen die ihm entgegenstehende lutherische Abendmahlslehre, weil er meinte, hier verwerfe der Herr den mündlichen Genuß seines Leibes und Blutes im Abendmahl und lasse nur eine geistige Nießung zu. „Hier hört ihr's“, sagt Ökolampad, „die leibliche Gegenwart des Herrn, sein Fleisch nützt nichts. Hier ist kein Entfliehen; es hilft nichts, daß ihr sprechet: Das Fleisch, d. i. der fleischliche Verstand ist kein nütze; denn das, was ihr lehret, ist von Art ein grober Verstand.“ Die Schweizer hatten aber eben die Hauptsache dabei übersehen, nämlich daß Christus nicht sagt: „Mein Fleisch“, sondern „das Fleisch“ ist kein nütze, d. i. nicht der rein materielle Fleischgenuß, an welche jene Kapernaiten dachten, nützt etwas, sondern die manducatio spiritualis. Wäre Christus nur Fleisch vom Fleisch geboren, wie jeder sündige, dem Tode unterworfene Mensch, so könnte er weder gen Himmel fahren, noch auch seine menschliche Natur in die göttliche verklären; der Genuß eines solchen Fleisches könnte kein Leben geben. Das Lebendigmachende liegt eben nicht im Fleisch als solchem, nicht in der natürlichen, sondern in der geistigen Seite des Fleisches Christi. Das Fleisch Christi ist aber, weil nicht aus dem Fleische, sondern aus dem Geiste geboren (Johs. 1, 13), schon jetzt, im Stande der Erniedrigung, ein vom Geiste durchdrungenes; ist nicht „schlecht Fleisch“, sondern geisterfülltes, Leben mitteilendes Fleisch; ebenso wie auch seine Worte, welche er hier spricht, nicht leerer Schall oder willkürliche Zeichen für natürliche Dinge sind, sondern das Leben und den Geist selber enthalten und davon durchdrungen sind, sozusagen eine Verkörperung des Geistes, und darum auch Zwischenmittel und Zuträger des Lebens. Wenn aber Christus vollends auch nach seiner Leiblichkeit wird erhöht werden und in die Herrlichkeit eingegangen sein, so wird er erst recht imstande sein, uns seinen Leib und Blut in mündlichem Genuß als die rechte Seelenspeise zu geben.

Nach diesen Ausführungen müssen wir behaupten, daß der Herr Johs. 6 zwar zunächst von einer geistigen Nießung seiner Person durch den Glauben redet; er stellt aber seine Worte hier mit gutem Bedacht so, daß sie zugleich auf das Abendmahl hinweisen und sich auf dasselbe zuspitzen (Bengel). Dort, im Sakrament des

Leibes und Blutes Christi, finden sie ihre volle Erfüllung, denn im Abendmahl erreicht unsere Vereinigung mit dem Herrn ihre höchste Potenz.

Gegen diese Auffassung hat man mancherlei Einwendungen erhoben, so besonders folgende:

a) Johs. 6 werde mit keinem Wort das heilige Abendmahl erwähnt. — Allerdings, über das Wesen und die Form desselben spricht sich hier der Herr noch nicht aus, das thut er erst ein Jahr später, kurz vor seinem Opfertode; wohl aber weist er schon hier auf den Nutzen und Segen desselben hin. Wie ähnlicherweise bereits Johs. 3, 5 die allgemeine Idee der Taufe angedeutet ist, ohne daß sie mit Namen genannt wird, so ist auch in den Ausführungen von Johs. 6 das heilige Abendmahl mitgesetzt, wiewohl nur erst keimartig.

b) Der Herr rede Johs. 6 stets von seinem Fleisch (σάρξ), während in den Stellen, die vom Abendmahl handeln, stets von seinem Leibe (σῶμα) die Rede sei. — Abgesehen davon, daß die heilige Schrift σάρξ und σῶμα zuweilen fast in gleicher Bedeutung gebraucht — dasselbe geschieht auch in den lutherischen Bekenntnissen, z. B. Apol. 164, 56; Konk.-Form. 654, 39 —, ist der Unterschied der, daß bei σάρξ mehr an die Materie, bei σῶμα mehr an die Gestalt gedacht ist. Wenn nun der Herr bei Einsetzung des Abendmahls das Wort σῶμα gebraucht, so knüpft er offenbar an das jüdische Passah an, wo in der üblichen Festordnung auf die Frage: Was ist dies? geantwortet wurde: Dies ist der Leib des Passahlammes (vergl. Bengel, Gnomon, S. 99). Auch dürfte sich der Gebrauch von σάρξ in Johs. 6 schon aus Kol. 1, 22 erklären; dort unterscheidet der Apostel unverkennbar zwischen dem irdischen Leibe Christi, welcher den Tod erlitt, und seinem verklärten himmlischen Leibe (vergl. 1. Kor. 15, 44 ff.); und dieser ist es doch, welcher im heiligen Abendmahl genossen wird.

c) Nach Christi Worten solle jeder, der sein Fleisch und Blut genieße, das ewige Leben empfangen, während doch nach Paulus der Unwürdige das heilige Abendmahl zum Gericht genieße; es erwecke dies den Schein, als ob die Heilswirksamkeit des Abendmahls ex opere operato geschehe, da vom Glauben keine Rede sei. — Aber der Herr hatte doch in der vorangehenden Belehrung genugsam schon den Glauben betont, sodaß es dessen nicht weiter mehr bedurfte.

d) Nach Vers 48—57 habe der Genuß des Fleisches und Blutes Christi dieselbe Heilswirkung wie sie Vers 35—47 dem Glauben zugeschrieben werde, mithin müsse glauben und Christi Fleisch und Blut genießen doch dasselbe sein. — Allerdings ist beides in gewissem Sinne ein und dasselbe. Auch der Glaube ißt und trinkt schon den leibhaftigen Christus, und zwar geistigerweise; im Abendmahl aber geschieht dies in einem noch höheren Grade, nämlich auch leiblicherweise. Das eine schließt das andere nicht aus; vielmehr ist es so, wie Augustin zu unsrer Stelle sagt: Iß das Leben, trink das Leben, und du wirst das Leben haben, und das Leben ist völlig. Dies wird aber dann geschehen, d. h. der Leib und das Blut Christi wird einem jeden das Leben sein, wenn das, was im Sakrament sichtbar genossen wird, in Wahrheit geistig genossen, geistig getrunken wird.

e) Nach Vers 53 werde dem heiligen Abendmahl unbedingte Heilsnotwendigkeit zugeschrieben, sodaß ohne dasselbe niemand zum Leben und zur Auferstehung (Vers 51) gelangen könne. — Wäre dem wirklich so, dann müßte auch Johs. 3, 5 jeden Ungetauften unbedingt vom Reich Gottes ausschließen. Nein, nicht absolute, sondern ordinarie ist das heilige Abendmahl zur Seligkeit notwendig; haben es doch auch die Frommen des alten Bundes nicht genossen. Hier soll nur prägnant das zum Ausdruck kommen, daß *die eigentliche Lebensspeise für den neuen Menschen Christi Fleisch und Blut ist, welches sowohl* im Glauben als auch im heiligen Abendmahl genossen wird.

4. Die **sichtbaren Zeichen oder Elemente** (materia terrestris), welche der Herr zu dieser heiligen Sakramentshandlung verwandte, boten sich ihm ungesucht durch das Passahmahl dar, an welches sich die Stiftungsfeier des Abendmahls anschloß. Es war das Brot, das ungesäuerte Osterbrot (Maazoth), das vor ihm lag; es war der Wein, mit welchem zum drittenmal der Becher (der Danksagung, womit das eigentliche Passahmahl schloß) gefüllt war. Diese beiden Elemente, Brot und Wein, entsprechen aber auch in ganz besonderer Weise ihrem heiligen Zweck. Nichts Irdisches vereinigt sich so innig mit unserm Fleisch und Blut als Speise und Trank; und so kommt denn die im heiligen Abendmahl stattfindende leibgeistige Vereinigung des Herrn mit den Kommunikanten durch den Genuß jener Elemente gar

zutreffend zur symbolischen Darstellung. Das Brot aber ist die verbreitetste und wichtigste Speise des Menschen, ist seine tägliche Nahrung; und der Getränke edelstes ist der Wein, der das Herz erfreut. Beide sind Pflanzenkost, beide dienen Leib und Seele zur Erhaltung, Stärkung und Erquickung, beide sind durch den mosaischen Opferkultus zu tiefer vorbildlicher Bedeutung geheiligt (Speis- und Trankopfer Num. 15, 4—5; Lev. 3; Ex. 29, 40; Num. 28, 7). Entspricht das Brot dem Fleische, so der Wein dem Blute, deren Zuträger sie sind.

Ob das Abendmahlsbrot ungesäuertes oder gesäuertes, ob es aus Weizenmehl oder anderm Getreidemehl gebackenes, ob es bezüglich der Form groß oder klein, dünn oder dick, rund oder länglich sein soll, darüber hat der Herr keine besonderen Bestimmungen gegeben und ist deshalb als ein Adiaphoron anzusehen. Die lutherische Kirche gebraucht bekanntlich dünnes, ungesäuertes Brot, das aus Fruchtmehl und Wasser bereitet wird, die sog. Hostien (hostia = Opferlamm). Hierzu veranlaßt sie einerseits das Vorbild des Herrn, welcher ja auch beim Stiftungsmahl ungesäuertes Osterbrot gebraucht hat; andererseits das kirchliche Herkommen, von welchem man nicht ohne Not abweichen wollte. Die Griechisch-Katholischen dagegen nehmen gesäuertes Weizenbrot; ebenso fordern die Reformierten zumeist gesäuertes Brot, und zwar von solcher Beschaffenheit, daß es bei der Distribution gebrochen werden kann. Vielfach haben die Reformierten den Gebrauch der Hostie bespöttelt und sie als „Siegelplätzlein, Schaumbrot, Nebelküchlein, brotlose Pfaffenküchlein" 2c. bezeichnet. Sie haben aber wohl nicht dabei bedacht, daß die zarten, dünnen Oblaten mit dem Bilde des Kreuzes oder des Gekreuzigten, eines Lammes 2c. der übernatürlichen himmlischen Gaben im Sakrament weit mehr entsprechen, als die oft recht plumpen Schnitten des bei ihnen üblichen Speisbrotes aus Mehl, Milch und Hefe, dem häufig genug auch noch andere Substanzen (Zucker 2c.) zugesetzt werden. Recht charakteristisch ist in dieser Beziehung ein auf Befehl des hessischen Landgrafen Moritz ausgestelltes Gutachten, welches der Durchführung der sog. 4 Verbesserungspunkte von 1604 dienen sollte. Dort heißt es: „Wenn ein solcher Mensch, so mit der opinio consubstantiationis (d. i. lutherische Abendmahlslehre) eingenommen, siehet das gesegnete Brot 2c. von einander in Stücke zerbrochen, ihm in seine Hände gegeben und mit den Zähnen zermalmet und rechtschaffen gegessen wird: der wird für sich letzlichen bedenken und befinden, daß der Leib Christi nicht wesentlich im Brot sei." Soll der Gebrauch des gesäuerten Brotes einem solchen Zweck dienen, so hört er freilich auf, ein Mittelding zu sein und ist (nach Konk.-Form. 698, 5) verwerflich.

Ob beim Stiftungsmahl roter, dunkelfarbiger Wein getrunken wurde (was wohl anzunehmen ist, da solcher im Morgenlande wächst) oder Weißwein; ob der Inhalt des Bechers nach orientalischer Sitte aus einer Mischung von Wein und Wasser bestand, wird uns nicht gesagt. Wohl wäre der Rotwein wegen seiner blutähnlichen Farbe für den Sakramentsgebrauch vorzuziehen, wenn nicht gerade dieser nur allzu häufig gefälscht wäre. Darum hat die abendländische Kirche schon frühe dem Weißwein wegen seiner größeren Reinheit den Vorzug gegeben; doch ist es an sich indifferent, ob roter oder weißer Wein gebraucht wird. Dagegen hat man evangelischerseits den altkirchlichen Gebrauch

eines mit Wasser gemischten Abendmahlsweines, den die griechische und römische Kirche noch festhält, abgeschafft. Die evangelische Kirche braucht reinen, unvermischten Rebensaft, wahren und natürlichen Wein, der ein Gewächs des Weinstocks ist, durch kein anderes Getränk ersetzt werden darf.

5. Die **Form**, in welcher das heilige Abendmahl gefeiert werden soll, ist schon in den Einsetzungsworten vorgezeichnet. Sie betrifft zunächst den äußern Hergang der Sakramentsfeier, also das, was der Administrant und Kommunikant dabei zu thun hat, nämlich die Weihung der Elemente durch Dankgebet (consecratio, εὐλογία), die Spendung derselben an die Abendmahlsgäste (distributio, δόσις) und das Genießen der empfangenen Sakramentsgabe (sumtio, λῆψις).

a) Die Konsekration. Wie der Herr beim Stiftungsmahl die Elemente mit Danksagung zu ihrem heiligen Zweck weihte, sie vom gewöhnlichen Gebrauch aussonderte und zum Darreichungsmittel seines Leibes und Blutes heiligte: so hat noch immer der administrierende Geistliche durch feierliche Recitation der Einsetzungsworte und durch lobpreisendes Weihegebet die Elemente für ihren Sakramentsgebrauch auszusondern, wobei nach altem Brauch das Zeichen des Kreuzes über Brot und Wein gemacht wird.

b) Die Distribution. Die so konsekrierten Elemente werden hierauf den Kommunikanten zum Genießen dargereicht. Die in der lutherischen Kirche hierbei zumeist gebrauchte Spendeformel lautet: „Nehmet hin und esset (trinket), das ist der wahre Leib (das wahre Blut) unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, für euch in den Tod gegeben; der (das) stärke und bewahre euch im wahren Glauben zum ewigen Leben."

c) Das Hinnehmen der zum mündlichen Genuß dargereichten Elemente. Bei Darreichung des Brotes und Weines sagt der Herr nicht: Nehmet und opfert es, betet es an, tragt es in Prozessionen herum (kath.), sondern: Nehmet und esset, nehmet und trinket! Die Elemente sind also zum mündlichen Genießen bestimmt. Als materia terrestris gehören sie zwar dem natürlichen Lebensprozeß an; im heiligen Abendmahl aber sollen sie nicht als kreatürliche Speise dienen, sondern sollen die Zuträger einer materia coelestis sein, nämlich des Leibes und Blutes Christi, welche im Brot und Wein gegeben und genossen werden. Solches mündliche Genießen ist aber

weder ein grobsinnliches oder kapernaitisches (Joh. 6, 52), wie wenn der heilige Leib des Herrn mit den Zähnen zerkaut und im Magen verdaut würde; vergl. Konk.-Form. 540, 15;

noch ein rein geistiges durch den Glauben, als ob neben dem leiblichen Genuß der Elemente nur ein geistiges Genießen durch den Glauben stattfände (ref.); vergl. Konk.-Form. S. 660, 61 ff.; 671, 114 u. 118,

sondern es ist ein leibgeistiges, sakramentliches Genießen des wahren Leibes und Blutes Christi, welche mit den irdischen Elementen auf übernatürliche Weise verbunden sind und in geistiger, unerfaßlicher Weise durch Vermittelung des leiblichen Essens und Trinkens den Kommunikanten gegeben werden. Beides, Brot und Wein, Christi Leib und Blut, werden in Einem Akt wahrhaftig mit dem Munde empfangen und genossen, jenes auf irdische, natürliche und empfindbare Weise (manducatio oralis physica), dieses auf eine übernatürliche und unbegreifliche Weise (manducatio oralis hyperphysica).

Beim Stiftungsmahl vollzog der Herr selbst die Distribution; ein Mitgenießen seinerseits mußte jedoch bestritten werden. Die ersten Kommunikanten waren die Jünger. Nun sollte aber nach des Herrn Wille der Abendmahlsgenuß nicht auf sie, auf ihre Person, auf ihren geistlichen Stand und ihre Zeit beschränkt bleiben, wie die Quäker u. a. spiritualistische Sekten behaupten; vielmehr sollte dieses Sakrament einen kirchlich universellen Charakter tragen und für alle Zeiten und Stände, für Geistliche und Laien, kurz für die ganze Christenheit verordnet sein und wiederholt werden, bis daß der Herr wiederkommt (1. Kor. 11, 26). Darum befiehlt der Herr ausdrücklich: Solches thut! Ist doch das heilige Abendmahl das Sakrament der Ernährung, das der Christ sein ganzes Leben hindurch gebrauchen muß und nicht entbehren kann, gleich wie der Leib immer wieder der Speisung bedarf. —

Darüber, wer in der Folge das heilige Abendmahl zu administrieren habe, hat der Herr zwar keine ausdrückliche Bestimmung getroffen; aber es ist doch wohl selbstverständlich, daß hierzu die Apostel und deren Nachfolger, die Träger des geistlichen Amtes, als die Haushalter über Gottes Geheimnisse (1. Kor. 4, 1) berufen sind. Niemals hat die Kirche es einem Laien gestattet, nach Analogie der Nottaufe eine Notkommunion vorzunehmen, weil man nicht annehmen konnte, daß ein solcher Notfall wie bei der Taufe hier eintreten werde, und weil man der Überzeugung war, daß in diesem Falle ein gläubiges Verlangen nach dem heiligen Abendmahl den Genuß desselben vor Gott ersetze. So ist es denn von alters her kirchliche Regel, daß dieses Sakrament nur durch einen ordinierten Geistlichen verwaltet werden dürfe.

Wie wir schon erwähnten, ist das heilige Abendmahl für alle Zeiten und für alle Stände, also für die ganze Christenheit verordnet; es ist „uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt". Uns Christen, d. h. allen mündigen, im Glauben stehenden Gliedern der Kirche, welche im stande sind, sich selbst zu prüfen, und welche die Vorbedingung zum würdigen Empfang haben. Es sind also die Kinder, die Geisteskranken und solche, welche sich im bewußtlosen Zustande, bezw. im letzten Stadium des Sterbens befinden, sowie alle, die in offenbarer Unbußfertigkeit und im Unglauben leben, vom heiligen Abendmahl auszuschließen (1. Kor. 11, 28). Bekanntlich spendet es die griechische Kirche auch den jungen Kindern.

Was das Brechen des Brotes betrifft, wird von den Reformierten behauptet, daß dies erst während der Distribution geschehen müsse und dort nicht fehlen dürfe, weil es ein Essentialstück des heiligen Abendmahls sei und zur Veranschaulichung der symbolischen Bedeutung des ganzen Sakraments dienen solle, um damit abzubilden, wie der Leib Christi am Kreuz gebrochen sei (was aber doch nach Johs. 19, 33 überhaupt gar nicht geschehen ist). Dagegen sieht die lutherische Kirche das Brechen des Brotes nur als einen zur Zubereitung gehörigen Akt an, der durchaus nicht zum Wesen des Abendmahls gehört. Übrigens hat das griechische Wort κλάω keineswegs die ausschließliche Bedeutung des Brechens, sondern steht z. B. bei Mark. 8, 19 zugleich auch in der Bedeutung von verteilen, wie ähnlicherweise das Jes. 58, 7 gebrauchte hebr. פָּרֹס (Brich dem Hungrigen dein Brot). Die dünnen Osterkuchen

beim Stiftungsmahl konnten zur Distribution nur durchs Brechen zubereitet werden. So war denn die lutherische Kirche vollkommen berechtigt, das Brechen, weil an sich ein Adiaphoron, abzulehnen (vergl. Konk.-Form. 665, 84; 703), zumal es die Reformierten zu einem Essentialstück gemacht hatten. Wäre das Brechen des Brotes wirklich etwas so Wesentliches, wie jene behaupten, so müßte mit gleichem Rechte am Ende auch wohl die nächtliche Feier des Abendmahls und die ausschließliche Teilnahme der Männer an demselben ein Essentialstück sein, was gewiß niemand behaupten wird.

Ob der Herr seinen Jüngern das Brot in die Hand oder sogleich in den Mund gab, darüber erfahren wir nichts. Die Reformierten fordern im Gegensatz zur römischen und lutherischen Praxis, daß die *Elemente den Kommunikanten nicht unmittelbar in den Mund*, sondern Brot und Kelch in die Hand gegeben werden.

Eine viel umstrittene Frage ist es, ob Judas am Stiftungsmahl teilgenommen habe oder nicht? Nach Matthäus und Markus fand die Verhandlung des Herrn mit seinem Verräter vor der Einsetzung des Abendmahls statt. Bringt man das von diesen beiden Evangelisten erzählte Eintauchen des Bissens mit der bestimmten Äußerung des Apostels Johannes in Verbindung, daß Judas *nach* dem von Christo empfangenen Bissen alsbald hinausgegangen sei (Johs. 13, 30), so muß angenommen werden, daß Judas nicht mehr bei der Sakramentsfeier zugegen war; es ist aber auch nicht unmöglich, daß er wieder in den Saal zurückkehrte und dann doch noch der Einsetzung beiwohnte. Lukas dagegen erzählt die Verhandlung mit Judas erst nach der Einsetzung, wo der Herr V. 21 spricht: „Doch siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir über Tische.“ Hiernach scheint es also, daß Judas an der Abendmahlsfeier teilgenommen hat. Um aber dieser Annahme aus dem Wege zu gehen, wollen manche Ausleger den Vers 21 *unmittelbar an* Vers 15 und 16 anschließen, und die Einsetzung V. 19—20 als parenthetisches Zwischenstück betrachten, was jedoch große Bedenken haben möchte. Jedenfalls ist es schwer zu entscheiden, ob Judas am Abendmahl teilgenommen hat oder nicht. Die Mehrzahl der alten Kirchenväter und die Kirche des Mittelalters behauptete die Teilnahme desselben, und auch die reformatorische Kirche stimmte dieser Meinung bei und hielt sie für eine völlig ausgemachte Sache, sodaß wir die Anwesenheit des Verräters beim Stiftungsmahl zweimal in der Konk.-Formel erwähnt finden (S. 653, 33 u. 660, 60).

Die Frage, ob die Selbstkommunion der Geistlichen (sumtio) statthaft sei, ist bis in die Gegenwart vielfach diskutiert worden. Die heilige Schrift spricht sich nicht darüber aus; dagegen steht es fest, daß die sumtio von alters her in der katholischen Kirche in Übung war. Und so wird sie denn im Trident. Sess. 13, cap. 8 u. can. 8 ausdrücklich angeordnet. Da nun in der sog. Winkelmesse der celebrierende Priester der einzige Kommunikant ist, muß es den Schein erwecken, als ob der Ministrant im Genuß des Sakraments die Gemeinde mittlerisch vertrete. Das fühlte auch Luther. Hatte er noch in seiner Meßordnung von 1523 gesagt: Deinde communicet tum sese tum populum, also eine Selbstkommunion des Geistlichen im Zusammenhang mit der Gemeindekommunion zugestanden — ähnlich wie die Augsb. Konfession XXIV, S. 53, 34 —, so kam er schon bald zu der Erkenntnis, daß die Selbstkommunion fallen gelassen werden müsse. Und so erklärt er denn in seiner Schrift von der Winkelmesse von 1533: „Es ist eine Verwirrung des Amtes, wenn einer sich selbst kommuniziert, eben als wenn sich einer selbst taufet“. Und als man in Brandenburg die Wiedereinführung der Winkelmesse und der damit verbundenen einsamen Selbstkommunion des Geistlichen einführen wollte, nannte er dies „eine Anfechtung des Teufels, der damit seine vorigen Gräuel will wieder

aufrichten" (de Wette IV, 307 ff.). Ebenso spricht er sich in den Schmalk. Art. S. 302, 8 aus: „Sich selbst kommunizieren ist ein Menschendünkel, ungewiß und unnötig, dazu verboten. Und er weiß auch nicht, was er macht, weil er ohne Gottes Wort falschen Menschendünkel und Fündlein folgt. So ist's auch nicht recht (non etiam recte facit is, qui etc.), wenn alles sonst schlecht wäre (etiamsi res alioqui plana esset), daß einer das gemein Sakrament der Kirchen nach seiner eignen Andacht will brauchen und damit seines Gefallens ohn Gottes Wort außer der Kirchen Gemeinschaft spielen (qui extra ecclesiae communionem usurpare vult sacramentum)". — Zu dieser veränderten Stellung nötigte ihn aber nicht nur der Gegensatz zum Unwesen der katholischen Winkelmesse, der priesterlichen Alleinkommunion, sondern auch die Praxis der Reformierten, bei welchen das Mitkommunizieren der Geistlichen ausdrücklich angeordnet war. Infolge dieses von Luther gegebenen Impulses wurde dann auch die Selbstkommunion der Geistlichen in den lutherischen Kirchenordnungen teils mit Stillschweigen übergangen, teils direkt verboten, — so z. B. in der pommerschen K.-O. von 1531, sodaß dieser Brauch in der lutherischen Kirche immer mehr verschwand. Auch ein Gutachten der Wittenberger theologischen Fakultät von 1612 verwarf die Sumtio, und zwar mit der richtigen Begründung, daß zum heiligen Abendmahl sowohl δόσις als λῆψις erforderlich sei und beides nicht zugleich in Einer Hand liegen solle. Das giebt auch Gerhard zu (Loc. 21, cap. 4, § 18), ebenso Chemnitz (Ex. trid. S. 340, Ausg. von Preuß) und Hunnius (cap. 27); aber für besondere Notfälle wollen sie doch die Selbstkommunion der Geistlichen gestattet haben, — nur soll sie nicht, wie bei den Reformierten, zur Norm erhoben werden. Erst in der Neuzeit (vergl. König: Der jedesmalige Mitgenuß 2c. 1859; Schlunk, Ebel 2c. auch Kliefoth, liturg. Abh. VIII, S. 117 ff.) hat man hier und dort wieder der Sumtio stark das Wort geredet; ja man geht zum Teil so weit, daß man sie nicht bloß in Notfällen den Geistlichen gestatten, sondern auch zur Norm erhoben wissen will. — Nun hat aber niemals die lutherische Kirche aufgehört, ihre Abneigung gegen die Selbstkommunion der Geistlichen zu bekunden; es muß deshalb doch wohl etwas in ihr liegen, was der lutherischen Abendmahlslehre zuwider ist. Und was ist dieses? Schon das ist höchst bedenklich, daß hier eine vorangehende Beichte und Absolution fehlt; beides aber kann der Geistliche ebenso wenig entbehren, wie der Laie (vergl. Augsb. XXV und Apol. 248, 1). Vor allem aber erscheint uns die Doppelstellung, welche der selbstkommunizierende Geistliche als Gebender und Nehmender einnimmt, mit dem Wesen des Sakraments völlig unvereinbar. Die sumtio macht den Geistlichen so autonom, als ob er des kirchlichen Organismus hier nicht bedürfe, da er ja ohne das Medium eines Beichtvaters und Ministranten fertig wird, und wie in einem Selbstgespräch zu sich sagt: Nimm hin und iß 2c.! Nun hat man sich wohl zur Rechtfertigung der sumtio auf 1. Kor. 9, 13; Hebr. 5, 3 u. a. Stellen berufen, aber mit Unrecht. Oder man hat wohl gar behauptet: im Augenblick der Sakramentsfeier stehe der selbstkommunizierende Geistliche so sehr an Christi Statt (loco et vice Christi), daß er gar nicht mehr als eine für sich bestehende Person anzusehen sei, sondern ganz mit Christi Person zusammenfalle, der sich in seinem vikariierenden Stellvertreter gleichsam

inkorporiert habe. Wohin aber dieser Ungedanke konsequenterweise führen muß, brauchen wir wohl nicht erst auszusprechen.

6. Wie wir schon bei der Betrachtung der Einsetzungsworte sahen, empfängt der Kommunikant im heiligen Abendmahl mit Brot und Wein zugleich auch Christi Leib und Blut. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß eine besondere Einigung des Leibes und Blutes Christi mit Brot und Wein stattfindet, eine **unio sacramentalis** der irdischen und himmlischen Materie (forma interna). Wie diese geheimnisvolle Vereinigung zustande kommt und welches ihr eigentliches Wesen ist, das vermag der menschliche Verstand allerdings nicht zu begreifen und zu erklären. Wir haben uns deshalb darauf zu beschränken, irrtümliche Vorstellungen abzuwehren und sagen:

Die sakramentliche Vereinigung ist weder eine Verwandlung der einen Substanz in die andere, nämlich des Brotes und Weines in Christi Leib und Blut (die katholische transsubstantiatio), — noch auch eine Vermischung der Substanzen (consubstantiatio oder commixtio substantarum) zu einer dritten; vielmehr bleibt die Substanz des Brotes und Weines einerseits, und des Leibes und Blutes Christi andererseits unverändert. Ebenso wenig ist sie eine örtliche und dauernde Verbindung beider, welche auch noch außerhalb der Sakramentsfeier fortbesteht (copulatio localis aut durabilis), noch auch eine lokale Einschließung des Leibes und Blutes in Brot und Wein (impanatio, so Rupert von Deutz, Johann von Paris 2c.), endlich auch keine persönliche Vereinigung der irdischen und himmlischen Materie, wie sie zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi stattfindet (unio personalis). Alle Versuche, die unio sacramentalis zu erklären, weisen wir ab (Konk.-Form. 649, 14 ff.; 654, 35). Wir stehen hier eben vor einem Geheimnis, das wir mit unserm Verstande nicht zu ergründen vermögen, sondern nur glauben können, wie es uns die heilige Schrift lehrt (Konk.-Form. 656, 47). Wir finden aber für diese geheimnisvolle Verbindung keinen bessern Ausdruck, als den: In, mit und unter Brot und Wein wird der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen und genossen (Konk.-Form. 654). Was wir auf Grund des göttlichen Wortes festzuhalten haben, ist besonders dieses:

a. die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi;
b. die Verbindung der himmlischen Gabe mit dem irdischen Element (res in re) während der Sakramentshandlung;
c. der leibliche und mündliche Genuß des Leibes und Blutes Christi;
d. der Empfang des Leibes und Blutes von allen Kommunikanten, auch den unwürdigen. — Gehen wir auf diese Punkte etwas näher ein.

a) Nach seinem Verheißungswort: Ich bin bei euch alle Tage 2c., und: Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, ist der Herr allgegenwärtig. Sonderlich aber ist er im heiligen Abendmahl präsent, wiewohl unsichtbar. So gewiß er sagt: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, so gewiß ist auch beides da; und wo sein Leib und Blut ist, da ist er selbst. Und so gewiß nach 1. Kor. 10, 16 das gesegnete Brot und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi ist, so gewiß findet auch im Abendmahl eine Realpräsenz des Herrn statt; denn wo von einer Gemeinschaft zwischen zwei Sachen oder Personen die Rede ist, da müssen auch beide Teile vorhanden sein. Christus ist aber im heiligen Abendmahl nicht etwa bloß

nach seiner göttlichen Natur präsent, sondern auch nach seiner menschlichen; dies folgt mit Notwendigkeit aus der communicatio idiomatum vergl. § 25. Er, der seine heilige Menschheit hinurchgeführt hat durch Tod und Grab, und hinaufgeführt durch alle Himmel auf den Thron der Majestät, er offenbart seitdem auf Erden im heiligen Abendmahl seine Herrlichkeit, womit er alles erfüllt (Ubiquität). Dieselbe Kraft, nach welcher er als Menschensohn aufgefahren ist zur Rechten des Vaters, ist es auch, nach welcher er im heiligen Abendmahl unsichtbar und in verklärter Leiblichkeit gegenwärtig ist, um uns unter den irdischen Elementen sein Fleisch und Blut zu geben. Keine räumliche Schranke hindert ihn daran, seine Gegenwart im heiligen Abendmahl auch leiblich zu bethätigen, wie er dies zu thun verheißen hat. Kraft der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen hat er das Vermögen, sich leiblich aller Orten gegenwärtig zu erweisen, wo er dies will; und das hat er im heiligen Abendmahl zu thun uns zugesagt. Vergl. Augsb. Konf. X, Apol. 164; Konk.-Form. 539, 6 und besonders 667, 92—103, wo eine dreifache Seinsweise Christi unterschieden wird: eine begreifliche leibliche, eine unbegreifliche geistliche und eine göttliche himmlische Weise.

b) Wie bei der Taufe, ist's auch beim heiligen Abendmahl das **Wort Gottes** allein, welches die himmlische Gnadengabe an das irdische Element bindet und das Element zum Sakrament macht. So sagt schon Luthers Katechismus: Essen und Trinken thut's freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Es ist allein die fortwirkende Kraft der Einsetzungsworte und der damit verbundene Befehl des Herrn, die Abendmahlsfeier so, wie er sie zuerst gehalten, fortzusetzen, welche die geheimnisvolle Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den irdischen Elementen zuwege bringt. „Denn die wahrhaftigen und allmächtigen Worte Jesu Christi, welche er in der ersten Einsetzung gesprochen, sind nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern währen, gelten, wirken und sind noch kräftig, daß in allen Orten, da das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten und seine Worte gebraucht werden, aus Kraft und Vermögen derselbigen Worte, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig, ausgeteilt und empfangen wird" (Konk.-Form. 663, 75). Dies ist jedoch nur während der Sakramentshandlung der Fall, nicht aber außer der Nießung (Konk.-Form. 649, 15). Auf die Frage, welches der Moment sei, wo die sakramentliche Vereinigung der materia terrestris und coelestis stattfinde, ist zu antworten: Der Herr hat die Handlung des heiligen Abendmahls als ein Ganzes eingesetzt, darum kann nur da von einem wirklichen Abendmahl die Rede sein, wo die ganze Aktion so, wie sie vom Herrn geordnet ist, geschieht. So ist denn ihr Segen und ihre Kraft an die Bedingung geknüpft, daß die Handlung in allen ihren Teilen, nämlich der consecratio, distributio und sumtio, ausgerichtet wird. Eine Konsekration, der die beiden andern Stücke nicht folgen würden, wäre wirkungslos. Die gläubige Gewißheit, daß wir im heiligen Abendmahl das empfangen, was er uns zugedacht hat, heftet sich nicht an ein einzelnes Moment der zusammengehörenden Handlungen, sondern an die Gesamtheit derselben, wie sie Christus verordnet hat (Konk.-Form. 665, 83).

c) Das **himmlische Gnadengut,** die materia coelestis, welche der Kommunikant unter Brot und Wein empfängt, ist also der Leib und das Blut Christi; und zwar ist es der wahre, wirkliche und wesentliche

Leib (verum, essentiale et substantiale corpus), den er für uns in den Tod gegeben hat, und das wahre, wirkliche und wesentliche Blut, das für uns vergossen ist zur Vergebung der Sünden. Derselbe Leib, den der Herr im Stande seiner Erniedrigung getragen hat, der am Kreuz gestorben ist, und darnach auferstanden und zur Rechten Gottes erhoben; dasselbe Blut, das auf Golgatha zu unsrer Versöhnung geflossen ist, das teure, sühnkräftige Blut des Lammes Gottes, für uns geopfert, wird uns im heiligen Abendmahl dargereicht zu mündlichem Genuß (manducatio oralis), der aber nicht verstandesmäßig erklärt, sondern im demütigen Gehorsam gegen des Herrn Wort nur geglaubt werden kann (vera, sed supernaturalis manducatio). Um die irrige Vorstellung von einer bloßen manducatio spiritualis abzuweisen, lautet die lutherische Spendeformel verschärfend: Das ist der wahre Leib, das wahre Blut. Wie schon erwähnt wurde, ist es aber nicht kreatürliches Fleisch und grobirdisches Blut, was im heiligen Abendmahl empfangen wird (manducatio capernaitica), sondern es ist der Leib und das Blut des Herrn im Stande der Verklärung. Die zur Rechten Gottes verklärte und darum übersinnliche Leiblichkeit Christi ist jedoch keine andere als die, welche der Herr schon in den Tagen seiner Niedrigkeit getragen hat; nur daß sie jetzt anders beschaffen ist. Es verhält sich ähnlicherweise so, wie bei der Transfiguration Matth. 17; dort war es dem Wesen nach derselbe Leib, aber in Gestalt und Erscheinungsform ein anderer.

Ist nun auch beim heiligen Abendmahl der ganze Christus gegenwärtig, und zwar in einer besonders nahen Weise, so wird hier doch nicht der ganze Christus nach seiner gesamten Gottes- und Menschenpersönlichkeit sakramentlich empfangen, sondern nur dessen Leib und Blut genossen. Wohl nehmen wir in der Taufe und auch im Wort den ganzen Christus in uns auf mit allen seinen Wohlthaten, und auch im heiligen Abendmahl ist dies der Fall, jedoch geschieht es hier nur geistigerweise im Glauben, nicht in mündlicher Nießung. Es ist eben ein doppeltes Genießen im heiligen Abendmahl zu unterscheiden: ein geistiges Essen, da wir im Glauben uns Christi Erlöserverdienst zueignen, und ein mündliches und sakramentliches Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi (Konf.-Form. 660, 61—65; 669, 104 ff.). — Wie es möglich war, daß der Herr schon beim Stiftungsmahl den Jüngern seinen Leib und Blut zum mündlichen Genießen mitteilte, obschon sein Leib noch nicht in den Tod gegeben und sein Blut noch nicht vergossen war, das wird für alle Zeit ein Geheimnis bleiben; aber daß er es schon damals konnte, darf nicht bestritten werden. Er, welcher die Macht hatte, sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen; er, der persönlich selber das Wunder aller Wunder ist, und der es schon bei seiner Transfiguration bewiesen hatte, daß er von den Gesetzen unserer menschlichen Natur nicht beschränkt war, noch an sie gebunden, hatte über seinen Leib die freieste Verfügung, ihn zu gebrauchen, wie er wollte. Er konnte darum auch schon damals bei dem Stiftungsmahl seinen Opfertod vorausnehmen, und seinen Jüngern schon damals geben, was er sagt, nämlich seinen Leib und sein Blut, geradeso, wie er auch schon vor dem Tage der Geistesausgießung seinen Aposteln und Jüngern den heiligen Geist mitteilte (Johs. 20, 22). Was er geben wollte, war der Kraft nach als Gabe schon vorhanden. Wir dürfen wohl annehmen, in dem Augenblick der Einsetzung des heiligen Abendmahls verklärte die Gottheit Christi seinen Leib, soweit es eben in diesem Moment nötig war (vergl. Johs. 13, 31—32;

17, 10 u. 22—23), sodaß, ehe andere seinen Leib opfern und sein Blut vergießen, Christus selbst es hier schon gleichsam vorausthut, da er ja Priester und Opfer in Einer Person ist.

d) Wo das Sakrament nach Christi Einsetzung gespendet und genossen wird, da ist auch die wahre Substanz des Sakraments vorhanden, sodaß allen Genießenden Christi wahrer Leib und wahres Blut zuteil wird. Das heilige Abendmahl ist als Sakrament eine so ausschließliche Gotteswirkung, daß die Realpräsenz Christi und die Mitteilung seines Leibes und Blutes in demselben ganz und gar nicht vom menschlichen Glauben abhängt, weder von der Würdigkeit des Empfängers, noch von der Gesinnung des Darreichenden. Das Wesen des Abendmahls bleibt ungeschmälert, auch wenn es von einem Unwürdigen ausgeteilt oder empfangen wird (vergl. 2. Tim. 2, 13; Röm. 3, 3; Groß. Kat. 501, 16). Der Unwürdige genießt dieselbe Sakramentsgabe wie der Würdige (Konf.-Form. 540, 16; 653, 33.) Dagegen hängt der Sakramentssegen vom Glauben des Empfangenden ab (1. Kor. 11, 27 ff., vergl. A. Konf. XXIV, 30; Gr. Kat. 504, 33 ff.; Konf.-Form. 662, 68). Die Segenskraft des Abendmahls liegt nicht im leiblichen Genießen der mit dem Wort Gottes verbundenen Elemente — sonst müßten sie ja wie magisch wirken —, sondern darin, daß die, welche im Brot und Wein Christi Leib und Blut empfangen, dieses himmlische Gut zugleich auch geistig, d. i. im Glauben sich zueignen (Konf.-Form. 670, 105). Nur „wer denselbigen Worten (der Einsetzung und Verheißung) glaubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten". Nicht, als ob das heilige Abendmahl synergistisch aufzufassen wäre, halb als Gottes- und halb als Menschenhandlung; auch nicht, als ob erst der menschliche Glaube das Sakrament machte; das thut, wie schon gesagt, Gott allein durch das zu den Elementen hinzukommende Wort. Wohl aber ist der Glaube die unerläßliche Bedingung, daß die Sakramentsgabe, welche auch der Ungläubige empfängt, den Sakramentssegen vermittelt. Denn ohne Glaube bleibt das Sakrament nicht bloß ohne Segen, sondern wirkt sogar das Gericht (1. Kor. 11, 17—30). Es verhält sich eben mit dem heiligen Abendmahl ähnlich so, wie mit den beiden andern Gnadenmitteln. Wohl ist das Evangelium von Christo eine Kraft Gottes selig zu machen; aber sie kann es nur bei denen sein, welche daran glauben, während es den Ungläubigen ein Geruch des Todes zum Tode ist. Wohl macht die Taufe den, der da glaubt, selig; wer aber nicht glaubt, geht trotz Taufe verloren. An die gleiche Bedingung des Glaubens ist auch der Segen des Abendmahls geknüpft. Wie überall, wo sich Gott manifestiert, eine Scheidung stattfindet, für oder gegen Gott, zur Seligkeit oder zur Verdammnis, so ist es auch im heiligen Abendmahl. Der Genuß des Sakraments von seiten des Unwürdigen ist nicht resultatlos, sondern gereicht zur Verdammnis; denn der unwürdige Genuß schließt eine Gottesversuchung in sich, die nicht ungestraft bleibt (Konf.-Form. 662, 68). Darum soll sich denn auch jeder Kommunikant zuvor ernstlich prüfen und bereiten, damit er die Vorbedingung zu einem würdigen Genuß habe; der Kirche Pflicht aber ist es, ihm hierzu Anleitung und Beistand zu bieten, und „das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhöret und absolviert sind" (A. Konf. XXV).

7. Der **Zweck, die heilsame Wirkung** des Abendmahls (finis et effectus) ist schon mit dem Wesen dieses Sakraments gegeben. Im heiligen Abendmahl genießen wir Christi Leib und Blut. Wie sich die irdische Speise

völlig mit der Substanz unsers Leibes verbindet und in dieselbe übergeht, so vereinigt sich auch der Herr, dessen Leib und Blut wir im Abendmahl empfangen, auf das allerengste mit uns; wir treten mit ihm in eine wesentliche, geistleibliche Gemeinschaft (Apol. 234; Konk.-Form. 692, 29), infolge dessen nun auch alles, was er durch seine Hingabe in den Tod erworben hat, auf uns übergeht. *Indem wir der sühnenden Kraft seines Todes teilhaftig werden, haben wir* Vergebung der Sünden, die uns ja auch ausdrücklich in den *Einsetzungsworten zugesprochen wird* (Augsb. Konf. XXIV, 30; Apol. 123, 89; 268, 90; Gr. Kat. 502, 20; 509, 70; Konk.-Form. 658, 53). Wohl haben wir schon in der Taufe Vergebung der Sünden empfangen, erlangen sie auch im bußfertig gläubigen Gebet, sei es daheim im Kämmerlein, sei es mit der Gemeinde im Gottesdienst, in der Beichte und durch das Schlüsselamt in der Absolution; aber nirgends werden wir derselben so gewiß, als im heiligen Abendmahl. Hier wird uns die Sündenvergebung göttlich versiegelt und verbrieft; wir empfangen sozusagen eine rechtskräftige Quittung darüber, daß uns unsere Sünden wahrhaftig vergeben sind. So gewiß wir mit unserm Munde das gesegnete Brot essen, welches die Gemeinschaft des Leibes Christi ist rc., so gewiß empfangen wir in und mit dem Brot und dem Wein das Versöhnungsmittel selbst, an das alle Sündenvergebung gebunden ist: den Leib des Herrn, der für uns gegeben ist, und das Blut des Herrn, das für uns vergossen ist zur Vergebung der Sünden. Indem wir Christi Leib und Blut genießen, werden wir aller Früchte seines Erlösungswerkes teilhaftig. Alles, was er durch *seinen thätigen und leidenden Gehorsam,* durch seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes erworben hat, wird im Sakrament unser eigen, geht auf uns über, sodaß man das heilige Abendmahl wohl auch die „konzentrierte Gnade des neuen Bundes" genannt hat. „Darum heißet er mich essen und trinken, sagt Luther, daß es mein eigen sei und mir nütze, als dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alles Unglück".

Wo aber Vergebung der Sünden, da ist auch Leben und Seligkeit. Denn wo die Sünde vergeben ist, da muß auch der Sünden Sold, der Tod weichen und das Leben einziehen (Röm. 6, 22—23); da ist man nicht mehr in Sünden tot, sondern zum Leben erwacht (2. Kor. 5, 15; Eph. 2, 5). Dieses wahre geistliche Leben aus Gott, das schon mit der Taufe in uns begonnen hat und immer mehr wachsen muß, wird sowohl durch das Wort Gottes als auch ganz besonders durch das heilige Abendmahl gemehrt und genährt. Indem wir Christi Leib essen, darin die Fülle der Gottheit wohnt, und sein Blut trinken, das uns von allen Sünden rein macht, treten wir mit dem, der das Leben selber ist, in die innigste Gemeinschaft; und so fließen uns denn von seiner gottmenschlichen Person Kräfte des Lebens und der Heiligung zu (Johs. 6, 33—40), Geistes- und Lebenskräfte, die unsern Glauben stärken, unser Gewissen trösten (Augsb. Konf. XXIV, 30; Apol. 123, 89; 173, 42; 234, 10), und den neuen Menschen immer mehr in das Wesen Christi verklären. So ist denn Christi Leib und Blut für unsere Seele eine Speise, welche ins ewige Leben nährt (Johs. 6, 51—58; 1. Kor. 12, 13), bei deren Verachtung der neue Mensch nicht bestehen noch wachsen kann in der Heiligung. Erst von hier aus verstehen wir es, warum sich der Herr Johs. 6, 35 das Brot des Lebens nennt und von sich sagt, daß er sein Fleisch geben werde für das Leben der Welt, d. h. um der Welt neue Lebenskräfte zuzuführen (V. 51 und 57; vergl. Gal. 2, 10). —

Solche Gemeinschaft mit Christo im heiligen Abendmahl ist aber nicht eine bloß geistige, wie sie auch schon durch den Glauben erlangt wird, sondern eine geistleibliche, substantielle (Eph. 5, 30), daran auch der Leib Anteil hat. Dies heben die Bekenntnisse wiederholt hervor (Apol. 164, 56; Konk.-Form. 655, 44 und 54; 661, 63) und sagen, daß Christus im heiligen Abendmahl auch leiblich in uns wohne durch Mitteilung seines Fleisches. Ist dem aber so, dann muß auch das heilige Abendmahl mit der Auferstehung unsers Leibes im engen Zusammenhang stehen. — Sind wir im heiligen Abendmahl der Vergebung unserer Sünden und aller Gottesgnade gewiß geworden, ist der Christus für uns durch unsre sakramentliche Verbindung mit ihm im vollen Sinne der Christus in uns geworden, so haben wir nun auch Friede mit Gott und genießen schon hier den Vorgeschmack der Seligkeit (Röm. 6, 22). Als Gottes Kinder sind wir auch Erben, Miterben Christi und haben die gewisse Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit und der Auferstehung zum ewigen Leben. Und auch dies will uns das heilige Abendmahl verbürgen. Als das Mahl der Gemeinschaft mit Christo ist uns dasselbe ein Unterpfand der einstigen ewigen Gemeinschaft mit ihm im Reich der Herrlichkeit (Johs. 6, 54—56; Off. 19, 6). Er, der schon jetzt im Reich der Herrlichkeit regiert und aus demselben uns im heiligen Abendmahl himmlische Speise darreicht, will damit Seele und Leib heiligen zu gleicher Herrlichkeit, in die wir einst eingehen sollen. Denn auch unser Leib soll an solcher Himmelsherrlichkeit teilhaben und verklärt werden, daß er ähnlich werde dem verklärten Leibe des Herrn (Phil. 3, 21). So gewiß Christi Leib wieder auferstanden ist aus dem Grabe, so gewiß wird auch der Leib seiner Glieder, der Jesu Leib gegessen und sein Blut getrunken hat, auferstehen und mit ihm ewig in seliger Gemeinschaft verbunden sein. „Wer mein Fleisch isset, sagt der Herr Johs. 6, 54, und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.“ So empfangen wir denn im heiligen Abendmahl Christi Leib zum Unterpfand und zur Verheißung, daß unsere Leiber einst auferstehen werden zum Leben. Ja noch mehr: Christi Leib ist die lebendig machende Kraft, durch welche unsere Leiber zur Auferstehung bereitet werden. Darauf weist Luther wiederholt hin, wenn er (Erl. Ausg. 30, S. 72) sagt, daß uns Christus seinen eigenen Leib zur Speise giebt, „auf daß er uns mit solchem Pfande versichere und vertröste, daß auch unser Leib solle ewiglich leben, weil er hier auf Erden einer ewigen und lebendigen Speise mitgeneußt.“ Vergl. auch S. 87 und 94: „Der Leib muß ewig leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staube verfaulet und verweset.“ Ferner S. 132: „Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibt er geistlich in uns in der Seele. Isset man ihn leiblich, so bleibt er leiblich in uns und wir in ihm; wie man ihn isset, so bleibt er in uns und wir in ihm. Denn er wird nicht verdauet noch verwandelt, sondern vewandelt ohn Unterlaß uns: die Seele in Gerechtigkeit, den Leib in Unsterblichkeit. So haben die Väter*) von dem leiblichen Essen geredet.“ Endlich S. 135: „Der Leib, der Christus Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, daß er ewiglich

*) Besonders sind es die griechischen Kirchenväter, welche die Abendmahlsspeise mit der leiblichen Auferstehung in Verbindung bringen und sie eine Speise und Arzenei der Unsterblichkeit, ein Gegengift des Todes, ein Pfand und Mahlschatz des künftigen Lebens 2c. nennen; so Ignatius, Cyprian, Damascenus.

lebe und am jüngsten Tage auferstehe zur ewigen Seligkeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib". Ähnlich spricht sich Luther auch sonst aus, vergl. B. 51, S. 248; und diesen Standpunkt vertreten auch Chemnitz, Gerhard, Calov u. a. Dogmatiker. Von einer unmittelbaren leiblichen Keimbildung des Auferstehungsleibes durch den Sakramentsgenuß (Martensen) kann jedoch keine Rede sein.

So dient denn das heilige Abendmahl vornehmlich dazu, daß uns in demselben Vergebung, Leben und Seligkeit gegeben wird. Das Hauptmoment bleibt immer die Versiegelung der Sündenvergebung, denn wo diese ist, da ist auch Leben und Seligkeit, da ist die Gewißheit der leiblichen Auferstehung folgeweise von selbst gesetzt. Es ergiebt sich aber aus dem Wesen des heiligen Abendmahls, daß dasselbe auch noch andern Zwecken dient. Da im Abendmahl viele von einem Brot essen und von einem Kelch trinken, und sie alle in gleicher Weise mit Christo in Gemeinschaft treten, mit ihm zu einem Leibe verbunden werden (1. Kor. 10, 16—17), so hat dieses Sakrament zugleich den Charakter eines Gemeinschaftsmahles (communio), das die Gläubigen wie mit Christo, so auch unter einander verbindet zur Befestigung und Stärkung der brüderlichen Liebe (Konk.-Form. 655, 44). Denn „obwohl auch schon das Evangelium die Christen zusammenhält und einerlei Sinnes macht, so thut's doch dieses Abendmahl noch mehr, da ein jeder Christ öffentlich und für sich bekennt, was er glaubt. Da dienet das heilige Sakrament dazu, daß Christus sein Häuflein zusammenhält" (Luther). Deshalb ist das Abendmahl zugleich auch das Kennzeichen der kirchlichen Zusammengehörigkeit; denn nur die, welche im Glauben einig sind, können an demselben Altar kommunizieren. Es ist ein Bekenntnismahl von kirchenbildender Kraft, sowie auch ein Gedächtnismahl und Dankopfermahl. Nach den Worten der Einsetzung soll das heilige Abendmahl gefeiert werden bis zu Christi Wiederkunft, und zwar zu seinem Gedächtnis, zur Verkündigung seines Opfertodes. Jede Abendmahlsfeier soll die Erinnerung an das, was Christus zur Erlösung der Welt gethan hat, erneuern, damit das Bild des leidenden, sterbenden, auferstandenen und erhöhten Erlösers bei der Gemeinde Gottes in lebendigem Andenken bleibe. Es ist aber nicht das Gedächtnis eines Abwesenden, welches hier gefeiert wird (Zwingli), sondern eines Anwesenden, nämlich des im heiligen Abendmahl wahrhaftig gegenwärtigen Christus, der alles erfüllt, was er uns in diesem Sakrament zu geben verheißen hat (Apol. 264, 72). Wo man das Abendmahl als ein solches Gedächtnismahl feiert, da wird es ein Buß-, Liebes-, Ehren- und Dankgedächtnis zugleich sein, also auch eine Verkündigung des Todes Christi (1. Kor. 11, 26). Durch die Teilnahme am Sakrament verkündigen wir schon thatsächlich des Herrn Tod, indem wir uns damit als seine Jünger bekennen und unsern Glauben an sein Versöhnungswerk öffentlich bezeugen. Und was unser Herz dort an Gnade und geistlichen Segen empfangen hat, das wird dann auch der Mund ausspechen mit Dank und Lobpreis (Ps. 103, 1—3). Und nicht bloß unser Mund, sondern auch unser Leben wird davon Zeugnis ablegen, daß wir durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi mit ihm selbst vereinigt sind, und nun auch in der Kraft dieses Heiligungsmahles die Früchte des neuen Ge-

horsams bringen. — Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß das Abendmahl zugleich den Charakter eines Dankopfermahles hat. Daß das heilige Abendmahl nicht ein Opfer im eigentlichen Sinne ist, liegt auf der Hand. Ist es doch als Sakrament ein Werk, dadurch uns Gott etwas giebt, während das Opfer ein Werk ist, das wir Gott geben (Apol. 252, 18). Laut der Einsetzungsworte haben wir hier nur etwas zu nehmen, zu empfangen, und sollen dies thun zum Gedächtnis des von Christo für uns dargebrachten Sühnopfers; mithin kann die Sakramentsfeier selbst unmöglich ein Sühnopfer sein, darin wir Christum aufs neue opfern (vergl. katholisches Meßopfer). Das von Christo einmal dargebrachte Opfer bedarf keiner Wiederholung, es hat ewige Gültigkeit (Hebr. 10, 12—14); wohl aber soll die Frucht desselben unsererseits fortgesetzt angeeignet werden, und dies geschieht eben durch den Genuß des Leibes und Blutes im Altarsakrament. Es verhält sich mit dem heiligen Abendmahl ähnlich wie mit seinem alttestamentlichen Gegenbild, dem jährlich wiederholten Passahmahle. Dasselbe war, wie schon erwähnt wurde, nicht ein Sühnopfer, sondern ein Dankopfer; ein Dankopfer nicht allein für die einstige Errettung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, sondern vor allem für das Gnadenverhältnis zu Gott, in welches das durch ein Opfer gesühnte Volk getreten war. Dies Gnadenverhältnis, diese Lebensgemeinschaft mit Gott sollte durch das Passahdankopfer zum Ausdruck kommen und neue Stärkung empfangen. So ist uns nun auch im Abendmahl vom Herrn ein neutestamentliches Opfermahl bereitet auf Grund seines sühnenden Opfertodes; er selbst ist hier das Passahlamm (1. Kor. 5, 7), von dem wir danksagend essen (vergl. Eucharistie). Das Dankopfer aber, was wir Gott darbringen, ist die lobpreisende Verkündigung des Todes Christi und die dankbare Hingabe eines bußfertig gläubigen Herzens an den Herrn und an das himmlische Gnadengut. Nur von einem solchen eucharistischen Opfer der Buße, des Glaubens, des Bekenntnisses und Dankes kann im heiligen Abendmahl die Rede sein (Apol. 265, 74; 255, 33, vergl. 257, 35; 259, 49 betr. das tägliche Opfer = juge sacrificium der Römischen in der Messe), aber nimmermehr von einem Opfer im eigentlichen Sinne.

Dogmengeschichtliches. Die ersten Christengemeinden feierten das heilige Abendmahl, das sie mit Vorliebe als Eucharistie bezeichneten, zu Anfang täglich, und zwar nach dem Vorbild des Stiftungsmahles zur Abendzeit; sie verbanden damit zur Bethätigung der brüderlichen Liebe die sog. Agapen. Als dann die Kirche immer mehr aus dem Rahmen einer großen Familie heraustrat, wurde eine Scheidung beider notwendig. Man verlegte die Abendmahlsfeier auf den frühen Morgen (ante lucem), später schloß man sie dem sonntäglichen Gottesdienste an, und seit dem 5. Jahrhundert galten als die vornehmsten Kommuniontage die drei hohen Kirchenfeste. Die Agapen sanken immer mehr zu Armenspeisungen herab und hörten schließlich ganz auf; doch nahm man von diesen Liebesmahlen die Sitte mit herüber, daß die zur Sakramentsfeier nötigen Elemente von den wohlhabenderen Gemeindegliedern als freiwillige Gaben (oblatio, *θυσία, προσφορά*, d. i. Opfer) dargebracht wurden.

In der ältesten Zeit, wo die Kirche hart verfolgt wurde und noch keine besonderen gottesdienstlichen Gebäude besaß, war die Form der Abendmahlsfeier höchst einfach und schmucklos. Auf ein segnendes Dankgebet, womit der Vorsteher (Bischof) die Elemente für ihren sakramentlichen Gebrauch weihte (Eucharistie, Eulogie), folgte der Bruderkuß (*φίλημα ἅγιον*) als Zeichen des versöhnten Herzens. Dann wurde das in Stücke gebrochene Brot den Anwesenden dargereicht und ein mit Wein gefüllter Becher herumgegeben. Den Schluß machte ein Dankgebet mit Hymnen- und Psalmengesang. Aus diesen einfachen Anfängen bildete sich dann seit dem 3. Jahrhundert eine immer reicher gegliederte Liturgie aus, wie

sie uns in den sog. *Apostolischen Konstitutionen* (VII, 25; VIII, 12—15) ausführlich mitgeteilt wird; es ist dies die jerusalemische Urliturgie des Jakobus.

Nach dieser Liturgie gliederte sich unter Berücksichtigung des Katechumenatsinstitutes der ganze Gottesdienst in zwei Teile, in einen homiletischen und sakramentlichen. Nach Beendigung des homiletischen Gottesdienstes wurden alle Katechumenen entlassen (missa catechumenorum), da der Sakramentsfeier nur die bereits getauften Gläubigen beiwohnen durften (missa fidelium), infolge dessen das Abendmahl nach außen hin den mysteriösen Schein eines Geheimkultus (disciplina arcani) erhielt. Nun begann die eigentliche Sakramentsfeier, und zwar mit verschiedenen Kollekten, an die sich das sog. Offertorium anschloß, d. h. die Darbringung der von den Kommunikanten mitgebrachten Gaben an Brot und Wein, welche der Diakonus einzusammeln hatte und aus denen die zur Kommunion erforderlichen Elemente genommen wurden. War dies geschehen, so folgte der wechselseitige Friedensgruß, hierauf der Bruderkuß, die Händewaschung der Geistlichen, die Abmahnung vom unwürdigen Genuß und die Zurichtung der Abendmahlselemente. Dann trat der Bischof oder dessen Stellvertreter in einem prachtvollen Ornat mit den übrigen Klerikern vor den Altar und begann die Liturgie mit den Worten: „Die Herzen in die Höhe"! Gem. „Wir heben sie zum Herrn". B. „Lasset uns danksagen dem Herrn"! G. „Das ist würdig und recht". B. „Wahrhaftig würdig und recht" ꝛc., — eine längere Lobpreisung, die mit dem Sanktus endigte, und durch welche die eingesammelten Gaben, das sog. Opfer, als geheiligt und als von Gott angenommen erschienen. Hieran schloß sich die Konsekration mit den Einsetzungsworten, mit dem Kreuzeszeichen über den Elementen und dem sog. Oblationsgebet, wobei die Elemente emporgehoben wurden (Elevation). Verschiedene Fürbitten und eine nochmalige Vermahnung zum würdigen Genuß, sowie das Credo und das Gebet des Herrn leiteten dann zur eigentlichen Kommunion über. Noch einmal ermahnte der Diakon zur Andacht, und der Bischof sprach: „Das Heilige den Heiligen"! worauf die Gem. antwortete: „Einer ist heilig; Einer ist Gott; Einer ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters, hochgelobt in Ewigkeit! Amen. Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Hosianna dem Sohne Davids! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, der Herr und Gott, der sich uns geoffenbart hat. Hosianna in der Höhe"! Während der Kommunion, die unter beiderlei Gestalt geschah, sang man den 34. Psalm. Der Bischof reichte den zum Altartisch tretenden Kommunikanten das Brot mit der einfachen Spendeform: „Der Leib Christi (*σῶμα Χριστοῦ*)", der Diakon gab den Kelch mit den Worten: „Das Blut Christi, der Trank des Lebens (*αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*)", worauf der Empfangende mit „Amen" antwortete. Zuerst kommunizierten die Geistlichen, dann kamen die Kinder (die Kinderkommunion blieb lange Zeit in Übung, besonders in der nordafrikanischen Kirche), und endlich die Erwachsenen. Dies also war der Hergang der Kommunion in der Zeit des 3. und 4. Jahrhunderts nach der jerusalemischen Liturgie. An sie schlossen sich im wesentlichen die andern orientalischen Liturgieen an: so die alexandrinische (des Markus), die byzantinische (des Basilius, aus der dann die im Orient sehr verbreitete Liturgie des Chrysostomus entstand). Unter den abendländischen Liturgieen gelangte die sog. römische (durch Leo d. Gr., Gelasius und Gregor d. Gr. allmählich ausgebildet, auch gregorianischer Ritus genannt) zu immer allgemeinerer Anerkennung; in ihr geht die Abendmahlsfeier schon in die Form der katholischen Messe über, die dann durch den sog. Meßkanon genau fixiert wurde. —

In den ersten Jahrhunderten waren die Bischöfe allein zur Konsekration der Elemente berechtigt, die Diakonen dienten ihnen hierbei als Gehülfen. Erst in späterer Zeit erhielten auch die übrigen Geistlichen diese Berechtigung. Ein eigentlicher Beichtakt ging der Kommunion noch nicht voraus. Solange man aus den dargebrachten Oblationen die Elemente nahm, brauchte man gesäuertes, in gewöhnlicher Form gebackenes Brot (*κοινὸς ἄρτος*), wie solches noch heute in der griechischen Kirche im Gebrauch ist. Dagegen bediente man sich in der lateinischen Kirche mit Rücksicht auf das Einsetzungsmahl, wenigstens seit dem 9. Jahrhundert, ungesäuerten Brotes, das man der Form der jüdischen Maazoth nachbildete: runde, dünne Osterkuchen. Von alters her war das Brechen des Brotes im Gebrauch. Um jedoch der Mühe des Zerbrechens überhoben zu sein, wurde das Abendmahlsbrot seit dem 12. Jahrhundert in so kleine, runde Portionen geformt, als der einzelne Kommunikant erhält. Hieraus entstand dann die sog. Hostie oder Oblate. Der zur Kommunion gebrauchte Wein wurde nach orientalischem Brauch mit Wasser vermischt (*κρᾶμα*). Den Kranken und Gefangenen sandte man die konsekrierten Elemente durch einen Diakon zu. Die geweihten Elemente nannte man nach 1. Kor. 10, 16 Eulogieen; was hiervon nicht verbraucht war, wurde nach der Kommunion unter den Klerus verteilt. —

Bis ins 12. Jahrhundert wurde jedem Kommunikanten sowohl Brot als auch Wein gereicht. Seitdem aber die Lehre von einer Transsubstantiation (1215) und von der Konkomitanz aufkam, wurde die Austeilung des Weines an die Laien für überflüssig erachtet und die Kelchentziehung (communio sub una) angeordnet (1414), wovon wir noch später handeln werden. Dagegen nahm die griechische Kirche den Gebrauch an, das Brot in den Wein zu tunken und dieses den Kommunikanten in einem Löffel darzureichen.

Was das Abendmahlsdogma betrifft, so war dasselbe in den ersten Jahrhunderten natürlich noch nicht in voller Schärfe entwickelt; aber wir finden doch schon in der kirchlichen Anfangszeit ein lebendiges Bewußtsein davon, daß der gläubige Kommunikant durch den Abendmahlsgenuß in eine wesenhafte Gemeinschaft mit Christus versetzt wird. Diese realistische Auffassung vertraten bereits Ignatius († 115), Justin († 166) und Irenäus († 202); sie stimmen darin überein, daß die geweihten Elemente substantiell Christi Leib und Blut sind und beides vermitteln; aber wie dies zustande kommt und in welchem Verhältnis Leib und Blut zu Brot und Wein stehen, darüber sagen sie noch nichts. Vergl. Ignatius Ad Philad. 4; Justin Apol. 1, 66; Irenäus Adv. haer. IV, 18; V, 2.

Auch Tertullian und Cyprian vertreten die realistische Auffassung vom Abendmahl. Wenn auch der erstere in manchen Äußerungen (vergl. repraesentare, censeri, figura u. a. bei Leimbach) nach der symbolischen Auffassung hinzuneigen scheint, so steht es wohl doch nach den neueren Forschungen fest, daß Tertullian († 220) eine reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl lehrt. Vergl. De orat. 6; De resurr. carnis 8; Adv. Marc. I, 14; IV, 40. Noch bestimmter betont Cyprian († 258) die Realpräsenz Christi im Abendmahl; dazu hebt er schon ziemlich stark den Opfer- und Priesterbegriff hervor.

Neben dieser realistischen Auffassung des Abendmahls trat aber schon frühe die symbolische hervor, die vor allem von den alexandrinischen Kirchenlehrern vertreten wurde, so besonders von Clemens Alex. († 215) und Origines († 254). Zwar nennen sie die Eucharistie auch noch Christi Leib und Blut; aber sie fassen den Genuß beider nicht im eigentlichen, sondern im geistigen Sinne, nämlich als Speisung der Seele; Brot und Wein gelten ihnen zunächst nur als Symbole des Leibes und Blutes Christi. Vergl. Clemens paed. II, 151 u. 156.

Origenes geht am weitesten. Zwar nennt er da, wo er zur Gemeinde redet, die Abendmahlselemente Christi Leib und Blut und gebraucht so die kirchliche Ausdrucksweise. Sonst aber stellt er seine eigne spiritualistische Auffassung ohne Scheu der „Meinung der Einfältigen" entgegen. Er nennt das geweihte Brot einen „typischen und symbolischen Leib", dessen Kraft in dem liegen soll, was es bedeutet (zwinglisch); deshalb kann er denn auch auf den Genuß des Abendmahls keinen besondern Wert legen. Die Substanz, das Wesentliche im Abendmahl ist ihm das gepredigte Wort von Christi Leben, Leiden und Sterben. Dieses Wort soll den Elementen eucharistische Kraft geben. Die Elemente selbst gelten ihm nicht als Zuträger dessen, was sie bedeuten, sondern nur als der materielle, symbolische Ausdruck des Wortes, dessen Kraft nicht an die Elemente gebunden ist, sondern an die gläubige Aneignung desselben. Eine Realpräsenz Christi im Abendmahl mußte Origenes schon deshalb leugnen, weil nach seiner Meinung Christus seit seiner Himmelfahrt körperlos ist; deshalb soll der Herr im Abendmahl nur noch als Wort und Geist wirken können. Am ausführlichsten spricht sich O. hierüber in seinem Kommentar zu Matth. 11, 14 aus, aber auch sonst, vergl. Hom. in Lev. 9; in Num 16; c. Cels. 8. —

Eine Reaktion gegen diesen origenistischen Spiritualismus konnte nicht ausbleiben. So vertritt schon der Schüler des Origenes Eusebius Cäs. († 338) neben der symbolischen Auffassung auch die realistische des kirchlichen Lebens. Ihm sind Brot und Wein Symbole des Wortes Christi zur Aneignung desselben, sowie seines für uns geopferten Leibes und Blutes. Vergl. De eccl. theol. III, 12. — Dagegen nennt Makarius, † 390, (Hom. 27) Brot und Wein ein Abbild des Leibes und Blutes Christi, in welchem die Genießenden den Leib Christi geistlich aßen. — Basilius († 379) betont das Moment des Gedächtnisses (Mor. rel. 21). — Gregor von Nazianz († 390), der andere große Kappadozier, nennt (Or. 17, 12; 2, 95; 8, 17), wenn auch nur beiläufig, Brot und Wein Zeichen und Bilder (τύποι, ἀντίτυπα) des Heils, der großen Geheimnisse, des Leibes und Blutes Christi. — Mit Unrecht hat man auch wohl Athanasius († 373) zu den Spiritualisten rechnen wollen, und zwar wegen einer Äußerung in seiner Ep. 4 ad Serap. 19, wo er aber nicht direkt vom Abendmahl redet, sondern sich zu Johs. 6, 62—64 äußert.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts gewann immer mehr die sog. metabolische Anschauung die Oberhand. Nach dieser soll im heiligen Abendmahl Brot und Wein auf

übernatürliche Weise in so enge Beziehung zu Christi Leib und Blut treten, daß die konsekrierten Elemente nicht mehr Brot und Wein sind, sondern Christi Fleisch und Blut. Deshalb pflegte man denn auch das Altarsakrament als ein schauerliches Geheimnis (*μυστήριον φρικτόν*) zu bezeichnen und nannte das dabei obwaltende Wunder *μεταβολή* (transfiguratio), d. i. eine innere Umgestaltung, ein Durchdrungensein des Brotes vom Leibe Christi und des Weines vom Blute, sodaß wir schon in dieser frühen Periode eine Hinneigung zur Verwandlungslehre finden. Über den Modus der Umgestaltung, ob Konsubstantiation oder Transsubstantiation, war man jedoch noch schwankend. Neben solchen Ausdrücken, welche auf eine Verwandlung hinweisen (*μεταμορφοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι*), begegnen wir auch solchen, welche eine Verwandlung ausschließen.

An der Spitze dieser Gruppe steht Cyrill von Jerusalem († 386). Derselbe spricht sich in seinen mystagogischen Reden über das Abendmahl so realistisch aus, daß er dringend davor warnt, etwas von den geweihten Elementen zu verlieren oder zu verschütten (Cat. myst. V, 21). Denn, sagt er (IV, 9), er sei überzeugt, daß das sichtbare Brot (*ὁ φαινόμενος ἄρτος*) nicht Brot ist, auch wenn es dem Geschmack nach wahrnehmbar ist, sondern Christi Leib, und daß der sichtbare Wein nicht Wein ist, wenn er auch den Geschmack desselben hat, sondern Christi Blut. — Zu Christi Leib und Blut aber sind die Elemente durch die Konsekration geworden (V, 7): „Durch unser Gebet zu Gott, daß er seinen heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben sende, damit er das Brot zu Christi Leib mache (*ἵνα ποιήσῃ*) und den Wein zu Christi Blut; denn was der heilige Geist berührt, das ist ganz geheiligt und verwandelt (*πάντως μεταβέβληται*). — Hat doch (IV, 2) der Herr einst in Kana Wasser in Wein verwandelt; wie sollte es nicht glaubwürdig sein, daß er den Wein in Blut verwandelt (*μεταβέβληκεν*)? Zu einer leiblichen Hochzeit geladen, hat er dort dies staunenswerte Wunder gewirkt; und wir sollten nicht bekennen, daß er vielmehr den Söhnen des Bräutigams (den Jüngern und Gläubigen) den Genuß seines Leibes und Blutes geschenkt habe? Deshalb laßt es uns mit aller Glaubensüberzeugung als Leib und Blut Christi empfangen. Denn unter dem Bilde (*ἐν τύπῳ*) des Brotes wird dir der Leib Christi gegeben, und unter dem Bilde des Weines das Blut, damit du durch den Genuß von Leib und Blut Christi Eines Leibes und Blutes mit ihm werdest (*σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ*). Achte also nicht auf Brot und Wein, als ob es gewöhnliche Dinge wären. Was dir Brot scheint, ist nicht Brot, sondern der Leib des Herrn. Urteile nicht nach der sinnlichen Wahrnehmung, sondern laß dir den Glauben verbürgen, daß du des Leibes und Blutes Christi gewürdigt bist. Denn so werden wir Christusträger, indem sein Leib und Blut in unsere Glieder sich verteilt". — Diese u. a. Aussprüche weisen allerdings auf den Gedanken einer Verwandlung hin, dennoch aber enthalten sie noch nicht die eigentliche Transsubstantiationslehre. Nachweislich gebraucht Cyrill das Wort *μεταβάλλειν* noch nicht im Sinne eines Verwandelns in eine andere Substanz, sondern er versteht darunter nur das, daß den Elementen ein anderer Charakter gegeben wird. So sagt er III, 3: „Wie das Brot der Eucharistie nach Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr gemeines (*λιτός*) Brot ist, sondern Christi Leib, so ist auch nach der Anrufung das heilige Öl nicht mehr bloßes (*ψιλός*) Öl, sondern eine Gnadengabe Christi und des heiligen Geistes, die durch die Gegenwart seiner Gottheit wirksam wird". So wenig aber hier von einer Verwandlung des Öls die Rede sein kann, so wenig auch bei den Elementen des Abendmahls. Mit *μεταβάλλειν* will Cyrill nur hervorheben, daß es sich im Abendmahl um mehr handelt als um gemeines Brot; ist es doch durch die Konsekration vom gewöhnlichen Gebrauch ausgesondert und einem heiligen Zwecke geweiht. Er selbst sagt I, 7: „Gleich wie das Brot und der Wein der Eucharistie vor der heiligen Anrufung der Dreieinigkeit bloß Brot und Wein war, nach geschehener Anrufung aber das Brot der Leib Christi wird (*γίγνεται*) und der Wein das Blut Christi: also werden auch die Speisen, welche zu Satans Gepränge gehören, und die an sich selbst gleichgültige Dinge sind, durch die Anrufung der Dämonen unheilig" (aber von einem Verwandeltwerden der Speisen in dämonische Substanz sagt C. nichts). — Endlich ist auch noch zu bemerken, daß Cyrill V, 20 Brot und Wein als Symbole des Leibes und Blutes Christi bezeichnet: „Die davon kosten, werden nicht geheißen, Brot und Wein zu kosten, sondern nur ein Abbild (*ἀντίτυπον*) des Leibes und Blutes Christi." Ohne Zweifel aber sieht C. in den geweihten Elementen mehr als bloße Symbole; sie sind ihm Christi Leib und Blut, sofern sie der heilige Geist dazu macht, damit wir Eines Leibes und Blutes mit Christo werden.

Gregor von Nyssa († 394) lehrt Or. cat. 37 eine zwiefache Verwandlung, nämlich eine Verwandlung der Elemente in Christi Fleisch und Blut bei der Konsekration (*μεταποιεῖσθαι*), und eine Umwandlung (*μεταστοιχείωσις*) unseres Leibes und Blutes in Christi Leib und Blut durch den Sakramentsgenuß. Er glaubt, daß das durch das

Gottwort (Logos) geheiligte Brot in den Leib des Logos verwandelt wird, und daß die Abendmahlsgabe zur Mitvergottung der Gläubigen dient. Seine Beweisführung bewegt sich in kühnen Spekulationen. Über das Verhältnis des eucharistischen und des verklärten Leibes Christi spricht er sich noch nicht aus; dies geschieht erst von

Chrysostomus († 407). Derselbe lehrt, daß das, was im Abendmahl genossen wird, der von der Jungfrau geborene, am Kreuz geopferte und darnach auferstandene Leib des Herrn sei, und daß dieser Leib in den Elementen von den Gläubigen nicht bloß geschaut, sondern auch berührt, mit den Zähnen zerteilt 2c. werde, nachdem das über den Elementen gesprochene göttliche Allmachtswort dieselben in Christi Leib und Blut verwandelt, bezw. transformiert habe (*μεταῤῥυθμίζειν, μετασκευάζειν*). Der Abendmahlsgenuß übe deshalb nicht bloß eine Wirkung auf die Seele aus, sondern auf den ganzen Menschen, welcher so ins unsterbliche Leben verklärt und eingepflanzt werde in den mystischen Leib des Herrn (= Kirche). Diese Gedanken spricht Chrysost. wiederholt und in rhetorischer Begeisterung aus, so u. a. Ad. Cäs.; vergl. Hom. 3, 17, 24, 27 u. a., sowie auch seine Liturgie; über seine Opferlehre später. — Ähnlich steht

Cyrill von Alex. († 444). Gegen Nestorius sagt er (IV, 5 u. 6): „Wir essen nun freilich nicht die Gottheit, daß wir diese verzehren, sondern den Leib des Logos 2c. Wie aber das Fleisch des Logos lebendig machend ist, vermöge der Einigung mit ihm, so werden auch wir, die wir seines eignen Fleisches und Blutes teilhaftig werden, allerdings (*πάντως*) lebendig gemacht, indem der Logos nicht nur göttlicherweise (*θεϊκῶς*) in uns bleibt durch den heiligen Geist, sondern auch menschlicherweise (*ἀνθρωπίνως*) durch sein heiliges Fleisch und Blut" . . . Dem Nestorius ist der Nutzen des unblutigen Opfers gering, weil wir mit dem Fleische nicht auch die Natur der Gottheit verzehren und nicht das, was unmöglich ist zu essen, also das rein Körperlose erhalten. —

Die *metabolische* Anschauung wurde von den meisten Antiochenern nicht geteilt, vielmehr sahen Theodor von Mopsuestia († 429), Nestorius († 440) u. a. in der Abendmahlsfeier nur eine symbolische Verkündigung des Todes Christi zur Mitteilung des daraus fließenden Segens. Theodoret († 457) macht mit möglichster Schonung des kirchlichen Gemeindeglaubens gegen die, welche aus der Verwandlung der Elemente ein Verschlungensein der menschlichen Natur in die göttliche folgern wollen, geltend, daß die Elemente als irdische Sinnbilder vor wie nach bleiben, was sie sind und nur für die gläubige Anbetung Christi Leib und Blut werden (Dial. II). Erst durch Johannes Damascenus († 750) fand die Verwandlungslehre ihren Abschluß. Fortan lehrte man: Brot und Wein gehen mit der Konsekration in Christi Leib und Blut über (*μεταποιοῦνται*), und bilden mit jenen eine Einheit; alles Symbolische bleibt ausgeschlossen (vergl. De fide orth. IV, 14). — Diese Lehrauffassung gewann immer mehr die Alleinherrschaft in der Kirche, bis sie im Mittelalter in die Transsubstantiationslehre auslief. Hieran änderte auch der starke Widerspruch nichts, der bei Gelegenheit des sog. Bilderstreits durch die ökumenische Synode von Konstantinopel 754 erhoben wurde. Dort erklärte man die Elemente für Bild und Zeichen der Menschheit Christi. Aber schon 787 wurde dieser Beschluß auf der ökumenischen Synode von Nicäa verworfen und festgestellt: die Elemente seien zwar vor der Konsekration wohl noch Vorbilder (*ἀντίτυπα*), aber nach derselben seien sie im eigentlichen Sinne Christi Leib und Blut. —

Derselbe Entwickelungsgang, welchen die morgenländische Kirche nach der Verwandlungslehre hin nahm, tritt auch in der abendländischen Kirche hervor. Wie im 3. Jahrhundert Tertullian und Cyprian, so vertraten im 4. Jahrhundert besonders Hilarius († 368, vergl. De trinit. 8) und Ambrosius († 397, De mysteriis, vergl. De dominicae incarnationis sacramento) die realistische Auffassung. Letzterer steigerte die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zur Verwandlungslehre. Dagegen nahm Augustin († 430, vergl. De doctr. christ. III, 16 u. a.) wieder eine mehr spiritualisierende Stellung ein. Nach seinem Sakramentsbegriff sollen sich die äußern Zeichen (sacramenta) mit dem Inhalt (res sacramenti) nicht decken; sie sind ihm nur figürlich Christi Leib und Blut und dienen dazu, daß man Christum im Gedächtnis behalte. Im heiligen Abendmahl ist der Herr nur nach seiner Gottheit, nicht aber leiblich präsent. Als Prädestinatianer findet Augustin das Wesen des Abendmahls in einer geistigen Gemeinschaft Christi mit seinen Gläubigen, d. i. mit den Erwählten, denen eine himmlische Speise zu teil wird. Andere Aussprüche Augustins klingen jedoch wieder ganz realistisch. Offenbar ist er sich in der Abendmahlslehre nicht klar. — Der für das 5. Jahrhundert so bedeutsame Leo der Gr. († 461, vergl. Ep. 56; Serm. 73 u. 91) spricht wohl auch von einer geistlichen Speisung im Abendmahl, doch lehrt er ebenso entschieden einen mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi, wodurch wir in den Leib Christi übergehen. Papst Gelasius († 496), welcher wie Theodoret die Konsequenz des Dyophysitismus

auch auf eucharistischem Gebiet zog, vertritt den Satz, daß im Abendmahl die Elemente zwar göttliche Substanz annehmen, aber doch in ihrer natürlichen Eigentümlichkeit verharren (esse non desinit substantia vel natura panis et vini). — Aus dem 6. Jahrhundert sind besonders Cäsarius von Arles († 542) und Gregor der Gr. († 604) zu erwähnen. Ersterer behauptet nachdrücklich die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi, sowie eine wirkliche Veränderung der Elemente durch die Konsekration; letzterer geht noch weiter. — Durch ihn gelangte die Verwandlungslehre zu fast allgemeiner Anerkennung, zumal sie auch in verschiedenen Liturgieen Aufnahme gefunden hatte. —

Schon sehr frühe verband sich mit der Abendmahlsfeier die Vorstellung eines Opfers, und zwar zunächst eines Dankopfers. Hierzu führte einerseits das über den Elementen gesprochene Dank- und Weihegebet, das so sehr im Vordergrund stand, daß davon die ganze Sakramentshandlung den Namen „Eucharistie" erhielt. Man faßte das Abendmahl als ein vergeistigtes Opfer auf, als ein Lobopfer der Lippen, die Gott bekennen, Hebr. 13, 15 (Justin). Andererseits pflegte man die für die Abendmahlsfeier und die sich ihr anschließende Agapen dargebrachten Elemente als Gott geweihte Opfergaben (*προσφοραί*, oblationes) zu betrachten und sah darin die Erfüllung der Weissagung von Mal. 1, 11, wonach dem Herrn an allen Orten ein rein Speisopfer geopfert werden soll (Clemens Rom., Irenäus). Kamen doch diese Liebesgaben besonders den Armen zu gute; denn schon ein geringer Teil der Oblationen reichte für das sakramentliche Bedürfnis aus, während der größere Rest bei den gemeinsamen Liebesmahlen verzehrt wurde. So galten denn die Oblationen als ein Gott dargebrachtes Dankopfer für die Wohlthaten der Schöpfung und Erlösung, als eine Bethätigung der Bruderliebe, wovon es schon Hebr. 13, 16 heißt: Solche Opfer gefallen Gott wohl. Nur in diesem Sinne hat die älteste Kirche (Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens Alex.) die Eucharistie ein Opfer genannt (*θυσία*, sacrificium), und hat damit ein Opfer im uneigentlichen, bildlichen Sinne gemeint. Christum aber, oder Christi Leib und Blut als das Opfer zu bezeichnen, haben Justin, Irenäus, Tertullian ꝛc. noch nicht gewagt, noch viel weniger die Alexandriner Clemens und Origenes, denen Brot und Wein ja nur als Symbole von Christi Leib und Blut galten.

Anders dagegen steht schon Cyprian, bei dem der Priesterbegriff bereits stark zur Geltung kommt. Nach seiner Auffassung bringt im Abendmahl nicht sowohl die Gemeinde Gott ein Dankopfer dar, sondern der administrierende Geistliche fungiert als Priester an Christi Statt; er vertritt die Stelle des sich opfernden Christus, und was er dort thut, ist eine Nachahmung dessen, was Christus gethan hat; er bringt ein wahres und volles Opfer im heiligen Abendmahl Gott dar. Doch läßt uns Cyprian darüber im Unklaren, was dies vom Priester nachgeahmte Opfer sei; von einer faktischen Wiederholung des Opfers Christi redet er noch nicht. (Vice Christi fungitur, id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri).

Auch die nächstfolgende Zeit hatte noch nicht den Mut, Christum als ein im Sakrament Gott darzubringendes wirkliches Opfer zu bezeichnen. Und wenn man auch schon anfing, den im Abendmahl durch die Konsekration dargestellten Leib Christi als ein Opfer anzusehen, so geschah es doch nur erst im Sinne einer Vergegenwärtigung des einmaligen Opfers Christi; man betrachtete das Abendmahl mehr als eine sakramentale Gedächtnisfeier (Eusebius), als ein symbolisches Opfer, aber noch nicht als ein wirkliches. Doch konnte dies nicht lange mehr ausbleiben; der einmal betretene Weg mußte schließlich dahin führen. Gefördert durch den gesteigerten Priesterbegriff, der auch eine Steigerung des Opferbegriffes zur Folge haben mußte, beeinflußt durch das siegreiche Vordringen der Verwandlungslehre, verleitet durch so manche poetischen und rhetorischen Aussprüche kirchlicher Autoritäten — (Chrysostomus spricht vom Opfer Christi, welches auf dem Altar liege: *ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός*; Cyrill von Jerus. nennt das Abendmahl ein für Lebende und Tote Gott dargebrachtes Opfer, ein Sühnopfer, *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ*, in welchem wir den geschlachteten Christus für unsre Sünden darbringen ꝛc.) —, endlich auch bestochen durch den kirchlichen Zeitgeist, der dem Abendmahl eine magisch wirkende Kraft beizulegen anfing: mußte man dahin kommen, daß man über einen symbolischen Opferbegriff hinwegging und ein wirkliches Opfer im Abendmahl annahm. Schon Ambrosius, der zuerst den Ausdruck Missa schlechthin von der Abendmahlsfeier gebraucht, sagt: Christus assistit, quando Christus immolatur; ferner: Offerimus tibi hanc immaculatam hostiam etc. Ebenso sieht Hieronymus in der Abendmahlsfeier eine tägliche Darbringung unbefleckter Opfer für die Sünden des darbringenden Bischofs und des Volkes. Augustin bezeichnet das Abendmahl als sacrificium verissimum, und zwar als das Opfer des Leibes und Blutes Christi, der sich selbst gegeben zum Opfer für unsere Sünden und befohlen habe, zum Gedächtnis seines Leidens

ein solch ähnliches Opfer zu bringen (ejus sacrificii similitudinem celebrandum). Nach De civ. Dei X ist ihm das Abendmahlsopfer der sichtbare Ausdruck des inneren Opfers der Seele (sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum i. e. sacrum signum) und eine sakramentale Wiederholung des Kreuzesopfers. Im Abendmahlsopfer werde von Christus die Gemeinde und zugleich von der Gemeinde Christus Gott als Opfer dargebracht. So bringt er denn das Kreuzesopfer mit einem Abendmahlsopfer in Verbindung, was zu seiner sonstigen spiritualisierenden Auffassung vom Abendmahl nicht recht stimmen will. Leo der Gr. betrachtet die Abendmahlsfeier als ein das alttestamentliche Passah ergänzendes und erfüllendes Opfer, in welchem Christi Leib und Blut Gotte als hostia dargebracht wird. — Ihren vorläufigen Abschluß fand die neue Opfertheorie durch Gregor d. Gr. (604), der sie in seinem Meßkanon mit einem entsprechenden Nimbus zu umgeben wußte. Nach Gregor ist das Sakrament des Altars zugleich ein sich stets wiederholendes Opfer (quotidianum immolationis sacrificium) zu unserer Versöhnung; eine unblutige, aber thatsächliche Wiederholung des von Christo am Kreuz vollbrachten Sühnopfers. Und da man diesen neuen Opferbegriff dann auch mit der Lehre vom Fegefeuer in Verbindung brachte, indem man an die alte Sitte der Fürbitte für Lebende und Tote bei der Abendmahlsfeier anknüpfte, gelangte man auch bald bei den sog. Seelenmessen an, durch die man die Läuterungspein der Verstorbenen zu lindern glaubte (so hatte schon Augustin gelehrt). Ebenso schrieb man dann auch dem Abendmahlsopfer eine Kraft zu gegen körperliche Leiden und irdische Übel, doch sollte für diesen Zweck schon der Sakramentsgenuß des opfernden Priesters genügen (Privatmessen). Überhaupt schwand der Mitgenuß der Gemeinde beim Abendmahlsopfer immer mehr und zog sich auf besondere Festzeiten zurück, sodaß Kommunion und Opferhandlung schon seit dem 7. Jahrhundert von einander getrennt wurden. Diese neue Opfertheorie überwand siegreich jeden sich etwa noch erhebenden Widerspruch und wurde auf der Lateransynode von 1215 mit samt der Transsubstantiationslehre kirchlich sanktioniert. Von da an galt das Meßopfer als die Höhe des Gottesdienstes, und bis heute steht dasselbe so recht eigentlich im Mittelpunkt des ganzen päpstlich-hierarchischen Kirchensystems.

Die Verwandlungslehre, welche seit Gregor immer mehr zu allgemeiner Anerkennung gelangte, wurde dann von der mittelalterlichen Papstkirche bis zu einer massiv-konkreten Transsubstantiationslehre gesteigert. Doch kostete es noch harte Kämpfe, ehe dieselbe zu völligem Siege durchdrang. Schon bei Gelegenheit des sog. Bilderstreites erfuhr die Verwandlungslehre einen starken Widerspruch durch die ökumenische Synode von Konstantinopel 754, welche die Abendmahlselemente für ein Bild oder Zeichen der Menschheit Christi erklärte; wogegen eine zweite ökumenische Synode von Nicäa 787 sich dahin aussprach, daß die Elemente vor der Konsekration wohl noch als Vorbilder bezeichnet werden könnten, aber nach derselben Christi Leib und Blut seien. Wenige Jahrzehnte später (831, 844) erneuerte sich der Kampf mit großer Heftigkeit, und zwar zwischen zwei Mönchen von Corbie, nämlich dem Abt Paschasius Radbertus († 865) und Ratramnus († 868). Lehrte der erstere (De corpore et sanguine Christi, 831) eine die Substanz der Elemente aufhebende, also absorptive Verwandlung, so trat der zweite für eine symbolische ein und behauptete, daß im Abendmahl Christi Leib und Blut nur geistigerweise genossen werde. Da sich an diesem Streit die angesehensten Theologen des karolingischen Zeitalters beteiligten (Rabanus Maurus, Scotus Erigena ꝛc. standen auf Ratramnus Seite, Hinkmar von Rheims, Gerbert u. a. nahmen für Paschasius Partei), so zog sich derselbe noch lange hin.

Da die Verwandlungslehre bald in die verbreitetsten Liturgieen aufgenommen war, blieb jeder weitere Widerspruch fruchtlos. Berengar von Tours († 1088) erregte deshalb einen heftigen Sturm gegen sich, als er es wagte, in einem Briefe an Lanfrank († 1089) sich gegen die Lehre des Paschasius auszusprechen. Seine spiritualistische Auffassung wurde von mehreren Synoden verworfen, er selbst aber wurde zu einem entehrenden Widerruf gezwungen (1050, 1059, 1078); und so galt denn die Radbertische Verwandlungslehre als die kirchlich rezipierte. Durch Petrus Lombardus († 1164) dogmatisch begründet, wurde sie auf dem Laterankonzil von 1215 als Kirchenlehre proklamiert und dahin festgestellt: Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina . . . Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos rite ordinatus. Also nach der Konsekration sind Brot und Wein nur noch scheinbar vorhanden, in Wahrheit ist Christus selbst gegenwärtig in der geweihten Hostie, die deshalb auch durch Kniebeugen zu verehren ist (1217). Die Verwandlung bezeichnete man fortan als transsubstantiatio, d. i. Wesenswandlung (so zuerst Peter Damiani † 1072). Zu Ehren dieses neuen Dogmas führte man 1264 das

festum corporis Christi ein, das Fronleichnamsfest (Fron = Herr), das noch heute am Donnerstag nach Trinitatis gefeiert wird. — Mit der Verwandlungslehre hängt denn auch die Kelchentziehung zusammen, die communio sub una specie bei den Laien, da man fürchtete, es möge etwas vom Blut Christi verschüttet oder profaniert werden, vergl. Augs. Konf. XXII. Die spätere Scholastik suchte dies dann durch die Lehre von der Konkomitanz zu rechtfertigen. Ihr blieb überhaupt nur noch übrig, die zum Abschluß gekommene Abendmahlslehre dogmatisch zu begründen, was sich (neben Robert Pulleyn, Alex. von Hales, Bonaventura) besonders Thomas von Aquino († 1274) zur Aufgabe machte.

Thomas v. A. faßt das Verhältnis der irdischen Elemente zur himmlischen Gabe dahin, daß mit der Konsekration die Substanz der Elemente aufhört und in eine andere Substanz übergeht, und nur noch die Accidenzien (Farbe, Geschmack 2c.) zurückbleiben. Nach seiner Meinung ist aber unter der Hülle jener Accidenzien nicht bloß Christi Fleisch und Blut gegenwärtig, sondern der ganze Christus, und zwar sowohl im Brot als im Wein, mithin muß auch im Fleisch Christi dessen Blut vorhanden sein und genossen werden, also eine concomitantia stattfinden. Auf diese Weise suchte er die Kelchentziehung zu rechtfertigen und machte so den Genuß des Weines zu einem Prärogativ der Priester, die als Stellvertreter aller auch den Kelch empfangen. Als dann im 15. Jahrhundert von den Böhmen (Jakob von Mies, Huß † 1415) der Kelch für die Laien zurückgefordert wurde, entbrannte darüber bekanntlich der Hussitenkrieg. 1415 erhob das Konzil von Konstanz die Kelchentziehung zum kirchlichen Gesetz, was 1562 vom Tridentinum bestätigt wurde, jedoch mit der Klausel, daß der Papst auch ausnahmsweise den Gebrauch des Kelches gestatten könne.

Größere Schwierigkeiten machte der Scholastik die Frage nach dem Verhältnis des im Abendmahl gegenwärtigen Leibes Christi zu seinem verklärten Leibe im Himmel. Dachte sich doch die Kirche des Mittelalters den verklärten Leib des Herrn im Himmel als räumlich beschränkt: wie kann er da außerhalb des Raumes, den er im Himmel einnimmt, auch auf Erden in der Hostie gegenwärtig sein, und zwar an vielen Orten zugleich? Diese Frage konnten weder Thomas Aq. noch Duns Scotus befriedigend lösen, auch Occam nicht, der nur eine fakultative Ubiquität des Leibes Christi annahm. Erst Luthers Lehre von einer wirklichen Ubiquität und einer Idiomenkommunikation brachte Klarheit.

Trotz des inneren Widerspruchs, den die mittelalterliche Verwandlungslehre in sich barg, waren es doch nur einzelne wenige Kirchenlehrer wie Ruppert von Deutz († 1135), Johann von Paris († 1308), Occam († 1347), Peter D'Ailly († 1425), Wiclif († 1384), Hus u. a., welche es wagten, von der herrschenden Vorstellung abzuweichen oder sie zu modifizieren. Rom ließ eben keinen ernstlichen Widerspruch gegen die kirchliche Abendmahlslehre aufkommen. Ebenso unzugänglich war die Papstkirche für die Forderungen der Reformation, vielmehr gab sie im bewußten Gegensatz zu derselben durch das tridentinische Konzil 1545—63 der mittelalterlich-scholastischen Kirchenlehre eine neue und unwiderrufliche Bestätigung.

Nach den Beschlüssen des tridentinischen Konzils (Sess. XIII und XXII) und dem Catech. rom. (II, cap. 4) lehrt die römische Kirche über das heilige Abendmahl folgendes: Im Sakrament der Eucharistie ist Christus gegenwärtig, um in der Messe als Opfer, in der Kommunion als Seelenspeise zu dienen.

1. Die Eucharistie hat zu ihrer Materie ungesäuertes Brot und mit Wasser gemischten Wein. Ihre Form ist das Wort der Konsekration: Hoc est corpus meum — hic est calix sanguinis mei etc. Indem nun der Priester über den Elementen die Einsetzungsworte spricht, wird Brot und Wein wesentlich in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt*) (= transsubstantiatio), und zwar ist es der Leib, der, von Maria geboren, zur Rechten Gottes sitzt (Sess. XIII, 4; Cat. rom. qu. 26—44). Brot und Wein haben jetzt

*) Von einer solchen Wandlung der Elemente ist aber nirgends in der Schrift die Rede. In den Einsetzungsworten heißt es nicht: „Dies wird mein Leib", sondern: Dies, d. h. das gesegnete Brot, ist mein Leib. Also das konsekrierte Element wird noch Brot und Wein genannt, ebenso wie 1. Kor. 10, 16—17: Der gesegnete Kelch, welchen 2c., und 1. Kor. 11, 26—28: So oft ihr von diesem Brot esset 2c. Überdies redet 1. Kor. 10,

nur noch die äußern Eigenschaften, die subjektlosen Accidenzien (Geruch, Geschmack ꝛc.), während ihr eigentliches Wesen, ihre Substanz aufgehoben ist (C. r. 35 und 43). In dieser Gestalt ist dann der ganze Christus nach seiner gottmenschlichen Natur gegenwärtig und (per concomitantiam) in jedem Teil der Elemente präsent (Sess. XIII, 3; C. r. 31). Der in den Elementen gegenwärtige Christus wird aber nicht bloß im sakramentlichen Genuß (sacramentaliter) empfangen, sondern kann auch geistigerweise (spiritualiter) genossen werden, im Verlangen nach einer innerlichen Vereinigung mit Christo*). Dies geschieht eben in der Messe, wo der Meßpriester zumeist allein kommuniziert**), während sich die Anwesenden geistigerweise dem priesterlichen Genusse anschließen (Sess. XIII, 8; C. r. 41). Auch nach der Sakramentsfeier bleiben die Elemente Christi Leib und Blut; darum ist die geweihte Hostie aufzubewahren, anzubeten und zur Schmach der Ketzer in Prozessionen herumzutragen***) (Sess. XIII, 6—7. Das Gefäß, in welchem die konsekrierte Hostie aufbewahrt und gezeigt wird, heißt Monstranz). Da in jeder Gestalt der ganze Christus dargeboten wird und im Leibe zugleich auch das Blut enthalten ist und genossen wird (Konkomitanz), so ist der Kelch nicht notwendig†) beim Abendmahlsgenuß (Sess. XXI, 1—3; C. r. 64); darum empfängt der Laie und der nicht administrierende Priester das Abendmahl unter Einer Gestalt. Nur ein Priester kann konsekrieren; doch ist die Kraft des Sakraments nicht an dessen Würdigkeit gebunden (Sess. XIII, 4; can. 4 und 10; Cat. r. 51), denn das Abendmahl wirkt wie alle Sakramente schon durch die Verrichtung des Priesters (ex opere operato), vermöge der ihm innewohnenden Kraft††). Der Glaube des Empfängers beschränkt sich nur darauf, daß man der Gnade nicht willentlich widerstrebt. Der Segen der Eucharistie liegt in dem Gedächtnis des Todes Christi, der Vergebung leichterer Sünden (Cat. r. 50), der Heiligungskraft, der geistlichen Nahrung, der Bewahrung vor Versuchung ꝛc.; keineswegs aber ist die Sündenvergebung die wichtigste Frucht des Abendmahls (Sess. XIII, 8).

2. Das Meßopfer ist nach römischer Lehre das tägliche, sichtbar sich wiederholende Sühnopfer des neuen Bundes für Lebendige und Tote,

---

16—17 von einer Gemeinschaft des Brotes und Leibes, des Kelches und Blutes; mithin muß doch auch beides wirklich vorhanden sein, sowohl Brot und Wein, wie auch Leib und Blut. — Auch die Analogie der Taufe spricht gegen eine Brotverwandlung; so wenig dort das Wesen des Wassers durch das hinzukommende Gotteswort aufgehoben wird, ebenso wenig kann von einer Wandlung der Abendmahlselemente die Rede sein.

*) Dagegen merke: Das heilige Abendmahl ist nur bei dem wirksam, der es selbst genießt; es soll nicht bloß geistig, sondern auch mündlich genossen werden (vergl. Apol. S. 284 ff.), so fordern es die Einsetzungsworte: Esset, trinket! —

**) Vergl. Schmalk. Art. S. 302. —

***) Auch dies widerspricht den Einsetzungsworten, wonach die Elemente nur zum Essen und Trinken gegeben sind. Blieben die Elemente auch nach der Sakramentsfeier Christi Leib und Blut, so wären die letzteren der Verwesung und Verstümmelung preisgegeben. —

†) Die Kelchentziehung widerspricht nicht bloß dem ausdrücklichen Gebot des Herrn: Trinket alle daraus! sondern auch dem Vorbild der apostolischen Kirche, welche stets dieses Sakrament unter beiderlei Gestalt genoß. 1. Kor. 11, 23. —

††) Wie schon oben nachgewiesen wurde, liegt die Sakramentskraft des heiligen Abendmahls im Wort Gottes, und geschieht die Aneignung des Sakramentssegens durch den Glauben. Es gehört also zu einem segensreichen Abendmahlsgenuß mehr, als daß man nicht willentlich widerstrebt. —

für Anwesende und Abwesende, wodurch sich Christus unter der Gestalt des Brotes und Weines seinem himmlischen Vater durch die Hände des Priesters unblutigerweise opfert, wie er sich einst blutigerweise am Kreuz geopfert hat. Es ist also die Fortsetzung und Amplifikation (repraesentatio et instauratio) des Kreuzopfers, welches in unblutiger Weise Gott am Altar dargebracht wird, sodaß also das von Gott in Christo den Menschen gebrachte Opfer von diesen nun Gott wieder zurückgebracht wird. Nur in lateinischer Sprache darf die Messe gehalten werden.

Das Tridentinum (Sess. XXII 1 u. 2) sagt: *Da das levitische Priestertum unvollkommen war, mußte nach Gottes Anordnung ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedeks auftreten, nämlich Christus, der ein vollkommenes höheres Priestertum eingesetzt hat. Zwar hat er sich einmal am Kreuz als das höchste Opfer dargebracht, und dadurch eine ewige Versöhnung begründet. Aber das Priestertum sollte mit seinem Tode nicht aufhören, sondern die Kirche sollte fortwährend auch ein sichtbares Opfer behalten, wodurch jenes Kreuzesopfer immer wieder vergegenwärtigt (repraesentaretur) und wirksam zugeeignet (applicaretur) würde. Zu diesem Zweck hat Christus das Sakrament des Abendmahls eingesetzt. Und wie er bei dieser Einsetzung seinen Leib und sein Blut unter der Gestalt des Brotes und Weines dem Vater darbrachte (obtulit), so sollte es fortwährend geschehen, zunächst von den Aposteln, und dann von ihren Nachfolgern, die er zu Priestern des neuen Bundes verordnete.**) *Mit den Worten: Das thut zu meinem Gedächtnis! hat er ihnen befohlen, dasselbe Opfer zu verrichten, was auch schon Mal. 1, 11 zuvor verkündigt war. Weil nun in diesem Opfer, das in der Messe vollzogen wird, derselbe Christus enthalten ist und unblutigerweise geopfert wird (incruente immolatur), der sich auf dem Altar des Kreuzes blutigerweise geopfert hat, so ist es ein wirkliches Versöhnungsopfer (vere propitiatorium sacrificium), wodurch wir bei Gott Gnade erlangen. Denn es ist eine und dieselbe Opfergabe; der sich jetzt durch*

*) Der katholischen Meßopferlehre gegenüber ist daran festzuhalten:

a) Christus hat sich ein und für allemal für die Sünder geopfert (Hebr. 9, 28), und mit diesem einen Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden (Hebr. 10, 12—14), sodaß ihm nicht täglich not ist, Opfer zu thun (Hebr. 7, 26—27). Seit Christus ein ewig gültiges Versöhnungsopfer am Kreuz gebracht hat, giebt es im neuen Bunde keine eigentlichen Opfer mehr, sondern nur noch geistliche Opfer, nämlich das Opfer der bußfertig-gläubigen Selbsthingabe (Ps. 51, 12; Röm. 12, 1) und das Lob- und Liebesopfer (Ps. 50, 14; Hebr. 13, 15—16).

b) Ein unblutiges Sühnopfer ist ein Widerspruch in sich selbst, denn es geschieht keine Vergebung ohne Blutvergießen (Hebr. 9, 22).

c) Christum im heiligen Abendmahl Gotte als Sühnopfer darbringen wollen, heißt die Schrift in ihr Gegenteil verkehren; denn nach den Einsetzungsworten soll der Mensch doch etwas empfangen, nicht aber, wie im Meßopfer geschieht, Gott etwas gegeben werden.

d) Nirgends ist in der heiligen Schrift gesagt, daß das Altarsakrament auch zur Erlangung leiblicher Wohlthaten dient (was besonders Bellarmin hervorhebt); auch nicht, daß es für andere Menschen, für Abwesende, ja sogar für Verstorbene gefeiert werden soll. Wenn der Herr spricht: Nehmet, esset, trinket! so ordnet er das nur für Lebendige an. Am Los der Verstorbenen ändert weder die Fürbitte etwas noch die Seelenmesse (Luk. 16).

e) Der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Messe ist mit 1. Kor. 11, 26 14, 8—11 unvereinbar.

Mit dem obigen vergleiche man Augsb. Konf. XXIV, Apol. 248 ff.; 282; Schmalk. Art. 301; 320; Konk.-Form. 670 u. a.

den Dienst der Priester opfert, ist derselbe, der sich damals am Kreuze selbst geopfert hat, und allein die Art zu opfern ist verschieden. Nicht bloß für die Sünden und Satisfaktionen der Lebenden wird dies Opfer dargebracht, sondern auch für die in Christo Verstorbenen, welche noch nicht vollkommen gereinigt sind.

Auch die griechisch-katholische Kirche lehrt wie die römische eine Transsubstantiation beim heiligen Abendmahl, auch sieht sie dasselbe als ein Opfer für Lebendige und Tote an. Dagegen spendet sie das Sakrament auch den Laien unter beiderlei Gestalt, und zwar in der Weise, daß sie die in den Kelch eingebrockten Brotstücke in einem Löffel den Kommunikanten (Erwachsenen und Kindern) darreicht.

Die sog. Altkatholiken nehmen zur Lehre vom Meßopfer eine etwas abweichende Stellung ein. Nach dem Vorgange Döllingers fassen sie dasselbe nicht als eine Wiederholung des Kreuzopfers, sondern nur als eine Geltendmachung desselben vor Gott. Demgemäß erklärten sie 1874 auf ihrer Unionskonferenz zu Bonn:

1. „Die eucharistische Feier in der Kirche ist nicht eine fortwährende Wiederholung und Erneuerung des Sühneopfers, welches Christus ein und für allemal am Kreuz dargebracht hat; aber ihr Opfercharakter besteht darin, daß sie das bleibende Gedächtnis desselben ist und eine auf Erden stattfindende Darstellung und Vergegenwärtigung jener einen Darbringung Christi für das Heil der erlösten Menschheit, welche nach Hebr. 9, 11—12 fortwährend im Himmel von Christus geleistet wird, indem er jetzt in der Gegenwart Gottes für uns erscheint (Hebr. 9, 24).

2. Indem dies der Charakter der Eucharistie bezüglich des Opfers Christi ist, ist sie zugleich ein geheiligtes Opfermahl, in welchem die den Leib und das Blut des Herrn empfangenden Gläubigen Gemeinschaft mit einander haben (1. Kor. 10, 17)." —

Ähnlich lehrten auch die sog. Irvingianer. Ihnen ist die Eucharistie nicht sowohl Kommunion als Opfer; zwar nicht Sühnopfer im katholischen Sinne, aber das große Lob- und Dankopfer der Gemeinde, das eucharistische Opfer, die Darbringung der geweihten Elemente zur Vergegenwärtigung des Opfers Christi, — also eine Art Gedenkopfer, ein sinnbildlicher Akt, durch den man Gott und sich selbst an Christi Opfer erinnert. Die Macht, dieses Opfer darzubringen, soll der irvingianische Priester durch die Ordination empfangen.

In der Reformationszeit treten die lutherische und reformierte Kirche gemeinsam gegen die Verwandlungslehre, das Meßopfer und die Entziehung des Laienkelches auf; aber in Beziehung auf das Positive des Abendmahlsdogmas gehen ihre Ansichten auseinander. Denn während sich die lutherische Kirche zu der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bekennt, welche in, mit und unter den Elementen den Gläubigen zum Segen, den Ungläubigen zum Gericht gegeben werden, und in Verbindung hiermit eine Allenthalbenheit (Ubiquität) des verklärten Leibes Christi lehrt, sieht die reformierte Kirche im Brot und Wein nur Bilder und Zeichen der unsichtbaren Gnadengüter, oder im besten Falle eine geistige, nur den Glauben wahrnehmbare Gemeinschaft mit Christo im Abendmahl, wo die Gläubigen die Kräfte des Leibes und Blutes Christi geistigerweise genießen, die Ungläubigen aber nur Brot und Wein empfangen.

In Anlehnung an die traditionelle Abendmahlslehre und auf Grund der heiligen Schrift vertrat **Luther** von Anfang an den Glauben an eine reale Gegenwart und Mitteilung des Leibes und Blutes Christi. An dieser Fundamentallehre hat er niemals etwas geändert. Er mußte aber erst noch verschiedene Entwickelungsstadien durchlaufen, ehe er zu einer abschließenden Ausgestaltung des Abendmahlsdogmas durchdrang. Der Kampf mit seinen Gegnern nötigte ihn eben, sich immer eingehender und bestimmter über dieses Sakrament auszusprechen. (Hierher gehören hauptsächlich folgende Schriften: Sermon vom hochwürdigen Sakrament 1519; — Vom Mißbrauch der Messe 1522; — Von beider Gestalt des Sakraments 1522; — Vom Anbeten des Sakraments an die Brüder in Böhmen und Mähren 1523; — An die Christen zu Straßburg 1524; — Wider die himmlischen Propheten 1525; — Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister 1526; — Daß die Worte: Dies ist mein Leib 2c. noch feststehen 1527; —

Vom Abendmahl Christi (großes Bekenntnis) 1528; — Bekenntnis vom heiligen Sakrament wider die Schwärmer 1544.

Bis zum Jahre 1520 bekämpft Luther zunächst das katholische Meßopfer und die Wirkung des Abendmahls ex opere operato; dagegen legt er ein besonderes Gewicht auf den subjektiven Glauben des Empfangenden. In dieser seiner frühesten Periode *unterscheidet* er im Abendmahl zwischen Wort und Zeichen. Das Abendmahl ist ihm ein sichtbares Gotteswort, das den Gläubigen Vergebung der Sünden mitteilt; Brot und Wein sind die Zeichen, durch welche Gott die Gnadenverheißungen seines Wortes verbürgt, bestätigt und versichtbart. Luther gebraucht also das Wort „Zeichen" keineswegs im Sinne der *späteren* Sakramentierer; vielmehr versteht er darunter den unter den Elementen mitgeteilten verklärten Leib Christi; vergl. Vom Mißbrauch der Messe, Erl. A. 28, S. 77. Als deshalb seine Gegner dieses *von ihm gebrauchte* Wort „Zeichen" *in einem ganz* andern Sinne sich aneigneten, hat er dagegen ernstlich protestiert (Sermon 1526). Und 1524 bekennt er (An die Straßburger): „Wo D. Karlstadt oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätten mögen berichten, daß im Sakramente nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich habe wohl so harte Anfechtungen da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sah, daß ich dem Papsttume hätte den größten Puff können geben. Aber ich bin *gefangen, kann nicht heraus*; der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen." — Die Frage: in wiefern in den Elementen Christi Leib und Blut sei, beschäftigte Luther zu Anfang noch *nicht, darum* ließ er *denn auch* die Transsubstantiationslehre zunächst noch stehen. Ihm war es genug zu wissen, daß das Brot der Leib Christi sei. Aber schon seit 1520 (babyl. Gefangenschaft) beginnt er, die Verwandlungslehre samt ihren scholastischen Bestimmungen über Substanz und Accidenz zu bekämpfen.

Ein wesentlicher Fortschritt ist bei Luther wahrzunehmen seit seinem Streite mit Karlstadt (21—25) und mit den Schweizern (26—30). Dieser Kampf mit den Schwarmgeistern und Sakramentierern führte ihn zu der felsenfesten Gewißheit, daß nach Gottes Wort eine reale Mitteilung des Leibes und Blutes im heiligen Abendmahl stattfinde zur Vergebung der Sünden, und daß neben dem subjektiven Glauben auch die objektiv göttliche Wirksamkeit des Sakraments zu ihrem Recht kommen müsse. Veranlaßt wurde der Abendmahlsstreit durch Karlstadt, damals Professor in Wittenberg. Während *Luther noch auf der Wartburg weilte*, hatte Karlstadt in Wittenberg, wie Münzer in Zwickau, das Volk zu den rohesten Gewaltthätigkeiten gegen das alte Kirchenwesen aufgereizt, infolge dessen Luther nach Wittenberg *zurückkehrte, um dem Treiben der Bilderstürmer zu wehren.* Da Karlstadt sein Wesen in Orlamünde fortsetzte, wurde er aus Sachsen verwiesen und ging nach Straßburg (später nach Basel). Dort trat er als offener Gegner der lutherischen Reformation und Abendmahlslehre auf. Eine reale Gegenwart Christi leugnend, verfiel er auf eine höchst absurde Deutung der Einsetzungsworte, die er einer besonderen Offenbarung verdanken wollte. Er trennte nämlich die Worte „nehmet, esset", von den folgenden Worten „das ist mein Leib", und behauptete, Christus habe bei *τοῦτο auf seinen gegenwärtigen sichtbaren Leib gewiesen* und habe sagen wollen: Dies hier ist mein Leib, den ich für euch in den Tod geben werde, und zum Andenken daran genießet im Abendmahl das Brot ꝛc. Da für ihn die Straßburger Buzer und Capito Partei nahmen, ließ Luther seine Warnungsschrift „An die Christen zu Straßburg" 1524 ausgehen, und 1525 „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament". Indes hatte Karlstadt auch Zwingli (Zürich) und Ökolampad (Basel) für sich gewonnen; dieselben setzten nun den Streit mit Luther fort. Zwingli, welcher in der Sache selbst *mit Karlstadt übereinstimmte und* wie dieser das Abendmahl als ein bloßes Gedächtnismahl ansah, suchte dies freilich in einer andern Weise zu begründen, indem er bekanntlich die Worte „das ist" durch „*das bedeutet*" erklärte (De vera et falsa rel. 1525; dort bezeichnet er Luthers Ansicht als opinio non solum rustica, sed etiam impia et frivola). Ihm antwortete zunächst Bugenhagen. Nun trat auch Ökolampad für Zwinglis symbolische Fassung in die Schranken, und zwar in einer Zuschrift an die schwäbischen Prediger, worin er den figürlichen Sinn der Einsetzungsworte nicht im Wörtlein „ist" = „bedeutet" sucht, sondern darin, daß er den „Leib" Christi als „Zeichen" des Leibes faßt. Diese Deutung wiesen die schwäbischen Reformatoren Brenz und Schnepf in ihrem sog. Syngramma mit Entschiedenheit ab und stellten sich auf Luthers Seite, worauf Ökolampad 1526 in einer leidenschaftlichen Gegenschrift (Antisyngramma) antwortete. Jetzt griff auch Luther in den Streit ein. Noch in demselben Jahre 1526 schrieb er seinen „Sermon vom Sakrament" ꝛc. und 1527 ließ er die gewaltige Schrift ausgehen „Daß diese Worte: das ist mein Leib, noch feststehen". Zwingli und Ökolampad antworteten in Gegenschriften.

Da schrieb Luther 1528 sein „Großes Bekenntnis“ vom Abendmahl, ein Meisterwerk an Klarheit, Tiefe und Entschiedenheit. In diesen seinen Schriften vertritt Luther den Schweizern gegenüber unzweideutig eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und lehrt, daß beides durch das hinzukommende Abendmahlswort in, mit und unter Brot und Wein während der Sakramentsfeier gegeben und mündlich genossen werde, und zwar auch von den Ungläubigen. Gegen den Einwand Zwinglis, daß Christi Leib doch nicht zu gleicher Zeit im Himmel zur Rechten Gottes und auch in voller Realität auf Erden beim Sakramentsgenusse gegenwärtig sein könne, betont er, daß „die Rechte Gottes“ keine Bestimmung sei, welche eine örtliche Beschränkung in sich fasse, sondern nur ein Erhöhtsein der Menschheit Christi zu unbeschränkter Teilnahme an den Eigenschaften seiner Gottheit bedeute (communicatio idiomatum). Die Rechte Gottes sei überall, folglich könne der Herr, wenn er sich zur Rechten Gottes befinde, auch überall sein (Ubiquität), also auch, wie er verheißen, im heiligen Abendmahl. Doch will Luther die Gegenwart Christi im Sakrament nicht sinnlich gedacht wissen. „Man sage, er sei im Brot, er sei das Brot, er sei da das Brot ist, oder wie man will; über Worten wollen wir nicht zanken; allein daß der Sinn da bleibe, daß nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi“. Als Zweck des Abendmahls bezeichnet jetzt Luther ausdrücklich die Vergebung der Sünden, die im Glauben ergriffen wird. So erscheinen Objekt und Subjekt, das himmlische Gnadengut und der menschliche Glaube im Sakrament real geeinigt. Auch schreibt Luther dem Leibe Christi die Kraft zu, uns in seine geistliche Art, in sein geistliches Leben zu wandeln. „Diese Speise, sagt er, ist so stark, daß sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht.“

Umsonst versuchten es die Straßburger Buzer und Capito, zwischen Luther und den Schweizern zu vermitteln; umsonst veranstaltete Landgraf Philipp von Hessen zur Einigung beider Parteien ein Kolloquium zu Marburg (1.—3. Okt. 1529). Von den Schweizern waren zugegen Zwingli, Ökolampad, Buzer und Hedio; von den Wittenbergern Luther, Melanchthon, Jonas, Osiander, Brenz und Agrikola. Luther, der die Worte „Das ist mein Leib“ mit großen Buchstaben vor sich auf den Tisch geschrieben hatte, erklärte den Schweizern offen: „Ihr habt einen andern Geist als wir.“ Die einzige Frucht dieses Gesprächs war die, daß man sich in 14 Artikeln verglich, aus deren Umarbeitung dann die sog. Schwabacher Artikel hervorgingen, die Basis der späteren Augsburger Konfession. In betreff des 15. Artikels „vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ wurde zwar zugestanden, daß es sei „ein Sakrament des wahren Leibes und Blutes Christi“, aber Zwingli interpretierte dies dahin, daß es sei ein Zeichen des wahren Leibes und Blutes Christi. Am Schluß dieses 15. Artikels wurde dann noch gesagt: „Wiewohl wir uns, ob der wahre Leib und Blut Jesu Christi leiblich im Brot und Wein sei, dieser Zeit nicht verglichen haben, so soll doch ein Teil gegen den andern christliche Liebe, sofern jedes Gewissen immer leiden kann, erzeigen und beide Teile Gott den Allmächtigen fleißig bitten, daß er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen wolle.“ So war denn die Trennung in möglichst freundlichen Worten ausgesprochen.

Im folgenden Jahr 1530 übergaben dann die Evangelischen ihr Glaubensbekenntnis dem Reichstag zu Augsburg (Confessio Augustana). Da die Reformierten hiervon ausgeschlossen blieben, legten die oberländischen Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau dem Kaiser ein besonderes Bekenntnis vor (Confessio tetrapolitana). In diesem wird vom Abendmahl gelehrt: daß Christus seinen wahren Leib und Blut wahrhaftig zum Essen und Trinken darreiche, und zwar zur Speise und Trank der Seelen. Zwingli reichte als sein Privatbekenntnis die sog. Fidei ratio ad Carolum Imp. — Leider änderte Melanchthon, der im 10. Art. der Augsb. Konf. die lutherische Lehre vom Abendmahl so herrlich zum Ausdruck gebracht hatte, schon bald seine Ansicht und entfernte sich je länger je mehr von der Abendmahlslehre Luthers, bis er den Schweizern zu lieb den 10. Art. in der Ausgabe von 1540 (Variata) bedenklich änderte.

Hier lautet er: De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini, — während es ursprünglich hieß: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; et improbant secus docentes. Somit ist in der Variata

1. das vere adsint gestrichen, von einer Realpräsenz Christi im Abendmahl soll also ganz geschwiegen werden. Sodann ist 2. aus dem Text von 1530 das panis et vinum herübergenommen, aber in die spezifisch-melanchthonische Fassung cum pane et vino gebracht, — welche Worte die Annahme zulassen, daß auch eine anderweitige Mitteilung des Leibes und Blutes Christi möglich sei; denn „cum = mit" kann sowohl heißen: „durch das Mittel" als auch: „zugleich mit". 3. Statt des distribuantur ist vere exhibeantur gesetzt; es handelt sich hiernach im Abendmahl nur um ein Anbieten des Leibes 2c. Christi, das Empfangen selbst bleibt unentschieden. 4. Das gegen die Schweizer gerichtete improbant, die Antithese, ist beseitigt; es soll also gegen die Leugner der Realpräsenz keine Stellung mehr genommen werden. — Eine solche Änderung war ohne Zweifel eine bedenkliche Abschwächung der lutherischen Lehre von einer leiblichen Gegenwart Christi und von einem leiblichen Genuß seines Fleisches und Blutes im Abendmahl, dazu auch eine offenbare Annäherung an die Calvinisten. Es konnte nicht fehlen, daß diese Eigenmächtigkeit Melanchthons die stärkste Mißbilligung erfuhr von seiten des Kurfürsten Joh. Friedrich, wie auch von Luther, der ihm zurief: „Philippe, Philippe, Ihr thut nicht recht, daß Ihr Augustanam confessionem so oft ändert, denn es ist nicht Euer, sondern der Kirchen Buch." Das aber eben hatte Melanchthon übersehen und sich als Verfasser dieses Bekenntnisses für berechtigt gehalten, an demselben zu ändern. Vergl. auch Concordienbuch (Müllers Ausg.) S. 8, 13; 566, 6; 645, 1. — Es war ein großer Schade, daß Melanchthon in der Abendmahlslehre nicht ganz fest war und sich mehr und mehr der buzerschen, ja der calvinischen Auffassung näherte, weil er der Überzeugung war, daß sich die lutherische und calvinische Abendmahlslehre vereinigen lasse. Glücklicherweise hat die Variata von 1540 niemals kirchliche Geltung erlangt; selbst Melanchthon sah sie als eine Privatschrift an. —

Diese von Melanchthon vorgenommene Veränderung des 10. Artikels benutzend, suchte Buzer eine Vereinigung der deutschen und schweizerischen Reformation anzubahnen, während Zwingli solchen Unionsbestrebungen bis zu seinem Tode (1531) abhold blieb. 1534 verhandelte Buzer mit Melanchthon in Kassel. Da Buzer die Zusage gab, nach der Augsb. Konf. und Apologie lehren zu wollen, daß Christi Leib und Blut wahrhaftig und wesentlich in den Elementen gereicht und empfangen werde, näherte man sich, sodaß Buzer und Capito nun auch 1536 mit Luther in Wittenberg über einen endgültigen Vergleich verhandeln konnten. Es war jedoch nicht leicht, Luther zu gewinnen; erst als sie ihm das Zugeständnis gemacht hatten, daß in, mit und unter Brot und Wein der wahre und wesentliche Leib 2c. Christi mit dem Munde genossen werde, und zwar auch von den Ungläubigen, kam zwischen beiden Teilen 1536 die sog. Wittenberger Konkordie zu Stande. In dieser war die lutherische Abendmahlslehre in gemilderten Ausdrücken ausgesprochen. Luther hatte kein Bedenken, jetzt mit den Oberländern ein gemeinsames Abendmahl zu feiern. Aber schon zu bald sollte die Enttäuschung kommen. Die Schweizer traten dem Ausgleich nicht bei, und auch Buzer hatte sich hinter zweideutigen Ausdrücken versteckt, sodaß, wie Luther gleich anfangs gefürchtet hatte, auch dieser Vereinigungsversuch scheiterte. Luther war über solche Unehrlichkeit tief entrüstet, doch schwieg er noch einige Jahre. Als er aber sehen mußte, wie auch in Deutschland die schweizerische Auffassung Anklang fand, erklärte er sich 1544 noch einmal in seinem „Kurzen Bekenntnis vom heiligen Abendmahl" sehr entschieden gegen dieselbe. Dies veranlaßte die Schweizer zu einer von Bullinger verfaßten Gegenschrift, worin die nackte Lehre Zwinglis vorgetragen wurde.

Indes war in der schweizerischen Kirche ein Mann hervorgetreten, welcher für sie die Bedeutung eines zweiten Reformators erlangte und ihr einen neuen, mächtigen Aufschwung gab, nämlich Johann Calvin (Genf). Wiewohl Calvin mit Zwingli im wesentlichen auf gleichem Boden stand (vergl. § 43), kam es doch zwischen ihm und Luther niemals zu einem öffentlichen Lehrstreit. Calvin verstand es eben, seine Lehre der Redeform Luthers anzupassen, und so blieb denn seine konfessionelle Doppelstellung lange Zeit vielen Lutheranern verborgen. Sein Verhältnis zu den evangelischen Theologen Deutschlands war deshalb vorerst ein durchaus freundliches; und so kam es denn, daß seine Lehrauffassung bei vielen Lutheranern, besonders in den melanchthonischen Kreisen (Philippisten) Eingang fand. Als er sich aber im Consensus Tigurinus 1549 etwas mehr entpuppt hatte, regte sich von seiten der strengeren Lutheraner ein heftiger Widerspruch gegen ihn und seine Anhänger. Westphal in Hamburg eröffnete den Kampf mit den calvinisch gesinnten Philippisten (1552), und so entbrannten die sog. kryptocalvinistischen Streitigkeiten, am heftigsten in Bremen (zwischen Hardenberg und Heßhus), Heidelberg (zwischen Klebitz und Heßhus) und Sachsen (Peuzer, Krell 2c.). In Bremen und Heidelberg endigte der Kampf mit Verdrängung der lutherischen Kirche. Kurfürst III. von der

Pfalz, der durch Olevian und Ursinus 1563 den sog. Heidelberger Katechismus ausarbeiten ließ, führte jetzt in seinem Lande die reformierte Kirche ein. Lutherischerseits beteiligten sich außer Westphal und Heßhus besonders auch Brenz, Andreä, Citzen u. a. an dem Streit. Melanchthon, der sich schon längst der oberdeutschen, dann der calvinischen Richtung zugewandt hatte, schwieg in diesem Streit, bis er sich 1559 gegen die von Brenz verfochtene Ubiquitätslehre erklärte. Durch seine Hinneigung zu den Schweizern hatte er sich die Achtung der strengen Lutheraner völlig verscherzt; durch die schmerzlichen Erfahrungen der letzten Jahre war er gänzlich gebrochen; er starb 1560. Melanchthons Anhänger suchten heimlicherweise immer mehr die calvinische Lehre zu kirchlicher Geltung zu bringen. Dies war besonders in Kursachsen der Fall, wo Melanchthons Schwiegersohn Peuzer mit Paul Krell, Georg Major, Eber, Kruziger u. a. eifrig an der Einführung des Calvinismus arbeiteten. Längere Zeit hatten sie den Kurfürsten getäuscht, aber 1574 wurden sie entlarvt und unschädlich gemacht. Vergl. Konk.-Form. VII.

Alle **Reformierten** stimmen darin überein, daß sie eine reale, leibliche Gegenwart und Mitteilung Christi im Abendmahl leugnen (was mit ihrer nestorianischen Irrlehre von den beiden Naturen Christi zusammenhängt), und die Einsetzungsworte nicht wörtlich, sondern uneigentlich, figürlich, tropisch fassen. Trotz sonstiger Verschiedenheit im einzelnen ruhen die Abendmahlstheorieen Zwinglis und Calvins wesentlich auf derselben Grundlage; vergl. Konk.-Form. 538, 3 ff.; 646, 2 ff. —

Was zunächst Zwingli betrifft, so erklärt er (in seiner Fidei ratio ad. Carol. 1530; Fidei expositio; Ad Alberum) das heilige Abendmahl für eine bloße Erinnerungsfeier (commemoratio) an den Opfertod Christi zur Stärkung des Glaubens; ein Gedächtnismahl, wobei Brot und Wein nur symbolische Zeichen des für uns gekreuzigten Leibes &c. sind, also zur Vergegenwärtigung dessen dienen, was Christus für uns gethan hat. Nur Brot und Wein wird empfangen, nicht aber der Leib und das Blut Christi, welcher im heiligen Abendmahl überhaupt gar nicht gegenwärtig ist, da sein Leib doch unmöglich zu gleicher Zeit an vielen Orten sein kann. Schon der Zusatz: „Das thut zu meinem Gedächtnis", schließt eine wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl aus; denn dessen, was gegenwärtig ist, erinnert man sich nicht. Nur eine praesentia significativa findet statt. Nach Joh. 6, 63 ist überhaupt das Fleisch kein nütze. Die Worte: „Das ist mein Leib" sind eine bloße Redefigur für: „Das bedeutet" (significat). Ein mündlicher Genuß des Leibes und Blutes Christi ist völlig ausgeschlossen, sonst wären wir ja Anthropophagen. Christi Leib essen &c. heißt eben nichts anderes, als an Christum glauben. Der Ungläubige empfängt im Abendmahl gar nichts; und was der Gläubige dort empfängt, hat er auch ebensogut sonst, sodaß das Abendmahl eigentlich gar keine besondere Gnadengabe mitteilt. Es bewirkt weder Sündenvergebung, noch eine mystische Vereinigung mit Christo, sondern ist eben nur eine Erinnerungsfeier an Christi Versöhnungsopfer und zugleich eine Bezeugung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde.

Daß die Zwinglische Abendmahlslehre durch und durch rationalisierend und schriftwidrig ist, liegt auf der Hand. Sie widerspricht

1. den Einsetzungsworten, an denen nichts zu deuteln ist, weil sie Testamentsworte sind (Gal. 3, 15). Sie stehen auch
2. mit 1. Kor. 10, 16 in Widerspruch, wonach die konsekrierten Elemente nicht Erinnerungszeichen sind, sondern die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Wo aber von einer Gemeinschaft zwischen zweien Dingen &c. die Rede ist, müssen sie auch beide vorhanden sein.
3. Auch 1. Kor. 11, 27–29 ist ihr entgegen; denn wenn sich der Unwürdige am Leibe und Blute des Herrn versündigt, so müssen diese doch auch im Abendmahl gegeben und genossen werden.
4. Sie widerspricht endlich auch der allgemeinen Erfahrung, wonach ein schönes Christusbild, eine erbauliche Passionspredigt &c. viel geeigneter ist, uns Christi Opfertod zu vergegenwärtigen, als ein Genuß von Brot und Wein.

Weit feiner ist die spekulativ durchgebildete Abendmahlsdoktrin Calvins, welche stark an die des Berengar von Tours erinnert und im Prinzip auch schon von Buzer und Ökolampad vertreten wird. Calvin sucht eine mittlere Stellung zwischen Zwingli und Luther einzunehmen und die Abendmahlslehre beider auszugleichen, zu versöhnen. „Wir müssen, sagt Calvin (Inst. IV, 17, 5), zwei Fehler zu vermeiden suchen, den einen, daß wir die Zeichen nicht gar zu tief herabrücken und von den Mysterien losreißen, an welche sie gewissermaßen geknüpft sind; den andern, daß wir dieselben nicht gar zu unmäßig er-

heben, wodurch die Mysterien in etwas verdunkelt zu werden scheinen. Daß Christus das Lebensbrot sei, womit die Gläubigen zum ewigen Leben gespeist werden, wird niemand leugnen, der nicht ganz gottlos ist; nur darüber ist Uneinigkeit, wie die Art und Weise der Teilnahme an ihm sei.“ So räumt er denn auf der einen Seite wohl den Elementen eine größere Bedeutung ein als Zwingli und läßt durch das heilige Abendmahl etwas Höheres, Himmlisches mitgeteilt werden. Es genügt ihm offenbar nicht, daß das Abendmahl nur ein Gedächtnismahl sein soll, oder ein bloßes äußeres Zeichen der Kirchenzugehörigkeit. Auf der andern Seite aber steht er, obwohl er sich möglichst die Ausdrucksweise der lutherischen Kirche aneignet, im wesentlichen ganz mit Zwingli zusammen. Wie dieser, faßt auch Calvin die Einsetzungsworte figürlich, und zwar metonymisch (Inst. IV, 17, 21); auch er leugnet im Abendmahl jede reale Gegenwart und Mitteilung des Leibes Christi, der nach seiner Menschheit im Himmel eingeschlossen sein soll (non est hic, Inst. IV, 17, 27); auch er behauptet, daß die irdischen Elemente nicht Gefäße und Zuträger der göttlichen Gnadengabe sein können, — das alles im scharfen Gegensatz zur lutherischen Lehre, die ihm trotz seiner Unionstendenz besonders verhaßt war.

Zwar lehrt auch Calvin, daß Christus im Abendmahl *gegenwärtig* sei, aber nicht im Sinne der lutherischen Ubiquitätslehre, welche er gänzlich verwirft; nicht nach seiner menschlichen Natur soll Christus anwesend sein, sondern nur nach seiner göttlichen (IV, 17, 26), nur mit seiner Kraft (potentia et virtute, IV, 17, 18). Darum kann denn auch Christi Leib und Blut *nicht leiblich genossen* werden, sondern nur geistigerweise (spirituale epulum, spiritualis manducatio, IV, 17, 1 u. 24), nicht mündlich, sondern *allein durch den Glauben* (fide eum recipimus, IV, 17, 5). Dennoch soll dieses geistige Genießen des Fleisches und Blutes Christi nicht dasselbe sein wie „glauben an Christum“ (Zwingli), sondern es soll im Abendmahl nach Johs. 6 eine wahre Mitteilung Christi an die Gläubigen, d. i. die Erwählten, stattfinden, mit denen sich der Herr in geheimnisvoller Weise *vereinigt* (IV, 17, 32) und so mit ihnen geistigerweise in eine reale Gemeinschaft tritt (mysterium arcanae Christi cum piis unionis). Hierbei sind Brot und Wein die sichtbaren *Zeichen* (signa repraesentiva, figurae et imagines) und zugleich *Unterpfänder* (pignora) der unsichtbaren Nahrung (signa, quae invisibile alimentum repraesentant), denn was sie äußerlich versinnbildlichen, wird innerlich auch empfangen (IV, 17, 1). Sie verbürgen den Kommunikanten, daß, so gewiß der leibliche Mund die irdische Speise genießt, der *geistige Mund, der Glaube*, die himmlische Speise empfängt; und so versiegeln sie die geheimnisvolle Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo. Calvin nennt darum die Elemente auch instrumenta, quibus Dominus corpus et sanguinem nobis tribuit, oder signa efficacia, exhibentia, quae repraesentant et offerunt corpus Christi (IV, 17, 11 u. 14—17). Die eigentliche *Substanz* (materia) des Abendmahls ist also Christus, und zwar ist es der *ganze Christus* mit allem, was er zur Erlösung der Welt gethan und gelitten hat (IV, 17, 5 u. 11). Wie schon gesagt, handelt es sich um ein geistiges Genießen des Leibes &c. Christi, das aber nicht in, mit und unter den Elementen stattfindet, sondern neben und bei denselben, unabhängig von ihnen (IV, 17, 16). Das Abendmahl teilt den Gläubigen eigentlich nichts mit, was ihnen nicht auch das Evangelium schon darreicht; nur daß hier eine Verpfändung und Versiegelung der Gnade stattfindet (IV, 17, 14). Was die Gläubigen im Abendmahl empfangen, ist ein von Christi verklärtem Leibe ausgehende *Kraft und Wirkung* (virtus et efficacia), die sie in die Gemeinschaft mit Christi Fleisch und Blut versetzt. Diese Vereinigung mit der von uns jetzt örtlich getrennten Menschheit Christi kommt aber nicht durch die Elemente zustande, sondern objektiv *durch den heiligen Geist*, subjektiv durch den Glauben. Während nämlich die symbolische Handlung mit Brot und Wein vollzogen wird, läßt Gottes Geist die Herzen der Gläubigen eine Einwirkung der Lebenskräfte erfahren, welche von der im Himmel befindlichen Person Christi ausgehen und eine Gemeinschaft mit Christi Fleisch und Blut herstellen. Durch den vom heiligen Geist erweckten *Glauben* wird der im Himmel abwesende Leib Christi anwesend gemacht, indem sich während des Genusses die Seele des gläubigen Empfängers in Kraft des heiligen Geistes über alles Sichtbare, Fleischliche und Irdische hinweg erhebt und *sich in den Himmel emporschwingt*, um sich dort mit dem verherrlichten Christus zu vereinigen, und sich durch die geheimnisvolle Wirkung des heiligen Geistes mit Christi Leib und Blut geistigerweise speisen zu lassen, d. h. der göttlichen Lebenskräfte des verklärten Leibes Christi teilhaftig zu werden. So weit nun der Glaube des Kommunikanten hinaufsteigt, so weit steigt die Kraft des Leibes Christi herab und teilt sich ihm mit (IV, 17, 18 u. 31); und dies eben geschieht durch den heiligen Geist, welcher das lebendige Band ist zwischen Göttlichem und Menschlichem (IV, 17, 12). Der Ungläubige empfängt Brot und Wein als leere Zeichen (IV, 17, 20 u. 25). — So wird denn von Calvin der subjektive Glaube in bedenklicher Weise überschätzt (das entgegen-

gesetzte Extrem vom katholischen ex opere operato). Ihm ist der Glaube nicht sowohl das Medium zum segensreichen Empfange des Sakraments, sondern des Empfanges schlechthin; nicht das zu den Elementen hinzukommende Wort Gottes macht das Sakrament, sondern der transcendentale Glaube des Empfangenden thut alles. Darum kann denn auch die Konsekration nicht von zentraler Bedeutung sein, vielmehr ist sie für Calvin nur eine erbauliche Anrede an den Glauben der Kommunikanten, eine rezitierende Erinnerung an die Einsetzung.

Die Abendmahlsdoktrin Calvins fand in den meisten reformierten Bekenntnissen Aufnahme; in voller Schärfe wird sie von Consensus Tigurinis vertreten, andere haben sie in melanchthonischem Geiste mehr oder weniger abgeschwächt und verhüllt.

Zur Abwehr der calvinischen Abendmahlslehre sei folgendes bemerkt:

1. Es ist ein offenbarer Selbstwiderspruch, wenn Calvin mit seinen Anhängern Brot und Wein als Unterpfänder des wirklichen Genusses von Christi Leib und Blut bezeichnet, daneben aber auch behauptet, daß das, was im heiligen Abendmahl genossen wird, nicht der Leib ꝛc. Christi sei, sondern nur eine Kraft des Leibes.

2. Es ist ein ebenso großer Widerspruch, wenn er auf der einen Seite eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes lehrt, während er auf der andern Seite die Einsetzungsworte bildlich gefaßt haben will; denn eine tropische Auslegung derselben muß ja alle Realität zerstören und schließt eine Realpräsenz Christi völlig aus.

3. Die Lehre Calvins widerspricht schon den Einsetzungsworten, in welchen es nicht heißt: Nehmet, esset, das ist Brot und daneben mein Leib, — auch nicht: Dies ist der Leib Christi für die Gläubigen, für die Ungläubigen aber ist's nur Brot, — sondern: Das ist mein Leib. Der Wortlaut dieses Satzes läßt keine andere Auffassung zu, als einen mündlichen, realen und gleichzeitigen Genuß des Leibes ꝛc. Christi; wäre eine geistiges Genießen gemeint, so müßten die Worte ganz anders gefaßt sein.

4. Sie widerspricht auch 1. Kor. 10, 16, wo von einer Gemeinschaft zwischen Brot und Leib, Wein und Blut geredet wird, was nicht geschehen könnte, wenn nicht Leib und Blut zugleich mit Brot und Wein gegenwärtig wären und empfangen würden. Nicht der Glaube, sondern das mit den Elementen verbundene Wort Gottes ist es, welches bewirkt, daß Brot und Wein uns in die Gemeinschaft mit Christo bringen.

5. Sie widerspricht ferner 1. Kor. 11, 25—27. Denn wenn der Unwürdige sich im heiligen Abendmahl nicht sowohl am Brot und Wein, sondern am Leibe und Blute Christi das Gericht ißt, so muß doch Christi Leib und Blut auch vorhanden sein, und es muß der Genuß des Leibes und Blutes vom menschlichen Glauben unabhängig sein. Und wenn Leib und Blut von den äußeren Elementen unterschieden werden, so muß auch beides von allen Kommunikanten genossen werden, nicht bloß von den Gläubigen.

6. Sie widerspricht Röm. 10, 6—8, wonach ein Aufschwingen in den Himmel ꝛc. ausgeschlossen bleibt; der Genuß des Leibes und Blutes Christi soll nicht im Himmel gesucht werden, sondern hier auf Erden im heiligen Abendmahl. Fände wirklich im Abendmahl ein Hinaufschwingen der Gläubigen in den Himmel statt, so müßte am Ende der menschliche Glaube mehr vermögen, als der zu seiner Herrlichkeit erhöhte Menschensohn, dem es ja nach Calvin unmöglich sein soll, nach seiner verklärten menschlichen Natur beim heiligen Abendmahl zugleich auf Erden gegenwärtig zu sein. Überdies käme dann das Sakrament vornehmlich dem Glaubensstarken zu Gute, während der Schwachgläubige, der am ersten der Stärkung bedarf, am schlechtsten dabei wegkäme.

7. Sie nimmt dem heiligen Abendmahl den Charakter der Notwendigkeit; denn ein geistiges Genießen Christi durch den Glauben, eine gläubige Vereinigung mit ihm, kann ja auch außerhalb des Abendmahls durch das Gebet ꝛc. stattfinden. Die reformierte Kirche will von einer Krankenkommunion nicht viel wissen. Noch weiter gehen hierin die den Reformierten verwandten spiritualistischen Sekten, am konsequentesten die Quäker, welche eine äußere Abendmahlsfeier gänzlich verwerfen. —

Die lutherischen Symbolen machen sowohl gegen die katholische wie auch gegen die reformierte Abendmahlslehre Front und vertreten den Standpunkt Luthers. In der Augustana invariata und deren Apologie steht Melanchthon noch ganz auf Luthers Seite. Im 10. Artikel der Augsb. Konfession von 1530 heißt es: „Vom Abendmahl des Herrn wird gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre (nämlich der Schweizer) verworfen". Lat.: „Quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes." Im lateinischen Texte werden also die Elemente nicht ausdrücklich genannt, sodaß es fast scheinen könnte, als seien die Substanzen des Brotes und Weines nicht mehr vorhanden. Der deutsche Text fügt zwar den Ausdruck „unter

Gestalt des Brots und Weins" hinzu; aber es wäre doch nicht ganz die Möglichkeit ausgeschlossen, das Wort „Gestalt" im Sinne des katholischen „species" zu verstehen. Ebenso schließt

die Apologie Art. X (S. 164) die Möglichkeit dieser Auffassung nicht aus, wenn sie sagt: „Wir bekennen, daß unsers Herrn Christi Leib und Blut wahrhaftiglich im Nachtmahl Christi zugegen, und mit den sichtbaren Dingen, Brot und Wein, dargereicht und genommen wird. Lat.: „Confitemur, nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt." Hier wird zu dem „vere" noch „substantialiter" hinzugefügt, um damit abzuweisen, als ob der Leib Christi bloß geistigerweise gegenwärtig sei. Der Zusatz „quae videntur" scheint allerdings die Transsubstantiationslehre zu begünstigen; daß man aber an diese nicht gedacht hat, erhellt deutlich aus den übrigen Bekenntnisschriften, besonders aus den Schmalk. Artikeln. Auch in der Apologie ist von einer Verbindung der Elemente mit dem Worte Gottes noch nicht die Rede, auch über den Genuß der Unwürdigen wird nichts gesagt; dagegen wird die subjektive Aneignung des Sakramentssegens durch den Glauben betont, im Gegensatz zum katholischen opus operatum. Vergl. Art. 13 (S. 202); 22 (S. 232) und 24 (S. 263); dort wird als Wirkung des heiligen Abendmahls genannt: Vereinigung mit Christo, Stärkung des Glaubens, Tröstung des erschrockenen Gewissens durch Vergebung der Sünden 2c. (173, 42; 234, 10; 268, 90 u. a.). Wie im 22. Artikel der Augsb. Konf. wird auch in der Apologie Artikel 22 (S. 232) der Genuß des Abendmahls in beiderlei Gestalt ausdrücklich betont. Dasselbe thun mit noch größerem Nachdruck

die Schmalk. Artikel III, 6 (S. 320). Sie lehren, „daß Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und das Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen". Die Transsubstantiation verwerfen sie als eine „spitzige Sophisterei", und nennen die Messe einen „Drachenschwanz" (302), und „den größesten und schrecklichsten Greuel" im Papsttum.

Noch eingehender spricht sich Luther über das Abendmahl aus in seinen beiden Katechismen, den ältesten Bekenntnisschriften unserer Kirche. — Der kleine Katechismus behandelt das Abendmahl bekanntlich fast ganz analog dem beim Taufsakrament inne gehaltenen Gang in 4 Fragen, die sich auf das Wesen, den Nutzen, die Kraft und den würdigen Genuß dieses Sakraments beziehen. Mit starker Betonung des objektiven Genusses von Christi Leib und Blut wird als das eigentliche Heilsgut die Vergebung der Sünden 2c. genannt und der Glaube als die notwendige Bedingung zum Empfang des Segens hervorgehoben. Gegen die Kelchentziehung erklärt sich schon die Vorrede. — Der große Katechismus führt dies alles dann noch näher aus, zugleich mit Abweisung der Gegenlehre. Über das Wesen des Abendmahls wird gesagt: „Es ist der wahre Leib und Blut des Herrn Christi, in und unter dem Brot und Wein durch Christus Wort uns Christen befohlen zu essen und zu trinken. Und wie von der Taufe gesagt, daß nicht schlecht Wasser ist, so sagen wir hie auch, das Sakrament ist Brot und Wein, aber nicht schlecht Brot und Wein, so man zu Tische trägt, sondern Brot und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden. Das Wort ist das, das dies Sakrament macht und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus Leib und Blut ist und heißet" 2c. (500). Es wird also die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi auf das Wort der Einsetzung gegründet. Der objektive Charakter des Abendmahls wird aber auch darin ausgedrückt, daß Unwürdige wie Würdige Christi Leib empfangen und spenden (501). Ebenso entschieden wird aber auch der subjektive Glaube des Empfangenden hervorgehoben und gesagt, daß der Unwürdige sich das Abendmahl zur Verdammnis genießt. Die Kraft und Frucht des Sakramentsgenusses ist die Mitteilung von Vergebung, Leben und Seligkeit, was eben mit Christi Leib und Blut empfangen wird. „Darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze, als ein gewisses Pfand und Zeichen (veluti certum pignus et arrabo), ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück" (502). Hier nennt Luther (nicht Brot und Wein ein Zeichen des Leibes und Blutes Christi, sondern) Christi Leib und Blut das Zeichen oder das Siegel der wirklich mitgeteilten Sündenvergebung. Auch wird das Verhältnis zwischen Taufe und Abendmahl besprochen und letzteres als eine Seelenspeise bezeichnet u. s. w.

Am ausführlichsten spricht sich die Konkordienformel über das heilige Abendmahl aus, wozu ihr die kryptocalvinistischen Streitigkeiten Anlaß gaben. Dort wird in Art. VII (Epitome 538 ff.; Solida declaratio 645 ff.) zunächst der status controversiae formuliert und gesagt, daß es sich im Streit mit den Sakramentierern um die Frage handle, ob im heiligen Abendmahl der wahrhaftige Leib 2c. Christi gegenwärtig sei, mit Brot und Wein ausgeteilt und mit dem Munde von Würdigen und von Unwürdigen

empfangen werde, den einen zum Segen, den andern zum Gericht. Diese Frage werde von den Sakramentierern verneint, und zwar nicht bloß von den groben, den zwinglischen, sondern auch von den feinen, den calvinischen. Letztere aber seien die gefährlichsten, weil sie „zum Teil mit unsern Worten ganz scheinbar reden und vorgeben, sie gläuben auch eine wahre Gegenwärtigkeit des wahrhaftigen, wesentlichen, lebendigen Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl, doch solches geschehe geistlich, durch den Glauben; welche doch unter diesen scheinbaren Worten eben die erste grobe Meinung behalten, daß nämlich nichts denn Brot und Wein im heiligen Abendmahl gegenwärtig sei und mit dem Munde empfangen werde" ꝛc. (538, 3 ff.). Dem gegenüber will die Konk.-Form. bei der Lehre verbleiben, welche die Augustana, die Apologie, die beiden Katechismen, die Schmalk. Art. und die Hauptschriften Luthers im Abendmahlsstreit einstimmig bekennen (648 f.). Und so stellt sie denn in der Epitome folgende positive Lehre auf:

1. Daß im heiligen Abendmahl Christi Leib und Blut wahrhaftig und wesentlich (vere et substantialiter) gegenwärtig sei und mit Brot und Wein wahrhaftig ausgeteilt und empfangen werde. Die Sol. decl. 657, 49 hebt hervor, daß es der wahre, wesentliche Leib sei (verum, essentiale et substantiale corpus), den Christus für uns in den Tod gegeben, und das wahre, wesentliche Blut, das er für uns am Kreuz zur Vergebung der Sünden vergossen habe. Und S. 667, 94 ꝛc. wird ausdrücklich gesagt, daß es der ganze, ungeteilte, unzertrennte Christus sei (una persona), der als Gott und Mensch in Einer Person im Sakrament gegenwärtig sei.

2. Daß die Einsetzungsworte nicht figürlich, sondern wörtlich zu verstehen seien, mithin das Brot nicht den abwesenden Leib bedeute ꝛc., sondern daß eine sakramentliche Einigung (unio sacramentalis) der Elemente mit Christi Fleisch und Blut stattfinde. Dies wird dann in der Sol. decl. 653, 34 ff. weiter dahin ausgeführt, daß der Kommunikant in, mit und unter (in, cum, sub) den Elementen den wahren Leib ꝛc. empfange und genieße, also weder eine Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut stattfinde (die Katholischen geben nur das sub zu, nicht auch das in und cum; die Reformierten billigen nur das cum), noch auch ein lokales Eingeschlossensein des Leibes in das Brot (impanatio), sondern nur eine sakramentliche Vereinigung der irdischen und himmlischen Elemente während der Sakramentshandlung, aber nicht außerhalb derselben. Vergl. Sol. decl. 649, 14, wo die Worte der Wittenberger Konkordie angeführt werden.

3. Daß die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi weder durch die Konsekration des Geistlichen, noch durch den Glauben des Genießenden, sondern lediglich durch die göttliche Allmacht in Kraft der Einsetzungsworte bewirkt werde. „Denn die wahrhaftigen und allmächtigen Worte Jesu, welche er in der ersten Einsetzung gesprochen, sind nicht allein im ersten Abendmahl kräftig gewesen, sondern währen, gelten, wirken und sind noch kräftig, daß in allen Orten, da das Abendmahl nach Christi Einsetzung gehalten und seine Worte gebraucht werden, aus Kraft und Vermögen derselben Worte, die Christus im ersten Abendmahl gesprochen, der Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig, ausgeteilt und empfangen wird". (663, 75). „Nun machet unser Glaube das Sakrament nicht, sondern allein unsers allmächtigen Gottes und Heilandes Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einsetzung, welches stets kräftig ist und bleibet in der Christenheit und durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Dieners oder des, der es empfähet, Unglauben nicht aufgehoben oder unkräftig gemacht wird" ꝛc. (666, 89).

4. Daß bei der Abendmahlsfeier zur Konsekration der Elemente die Einsetzungsworte zu wiederholen seien; vergl. 664, 79 ff.

5. Nachdem dann die Gründe für die Lehre von der wahren Gegenwart und Austeilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nach Luthers „Großem Bekenntnis" dargelegt sind — die Sol. decl. S. 668 spricht sich eingehend über die dreierlei Seinsweisen des Leibes Christi aus: die begreiflich-leibliche, die unbegreiflich-geistliche und die göttlich-himmlische Weise —, fährt die Epit. fort:

6. „Wir glauben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Christi nicht allein geistlich durch den Glauben (spiritualiter per fidem), sondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitische, sondern übernatürliche, himmliche Weise, um der sakramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brot und Wein empfangen werde" ꝛc. Nicht in grob materieller Weise dürfe das Essen gedacht werden, als ob der Leib Christi mit den Zähnen zermalmt und wie andere Speisen verdaut würde, sondern es sei ein wahres aber übernatürliches, sakramentliches Essen, welches nicht weiter erklärt werden könne, vergl. Epit. 543. Die Unterscheidung einer doppelten Nießung, einer geistigen im Glauben und einer mündlichen, sakramentlichen, wird Sol. decl. 670, 104 ff. näher erklärt und gesagt: „Wann aber D. Luther oder wir dies Wort „„geistlich"" in diesem Handel gebrauchen, verstehen wir dadurch die geistliche, übernatürliche, himmlische Weise, nach welcher Christus beim heiligen

Abendmahl gegenwärtig nicht allein in den Gläubigen Trost und Leben, sondern auch in den Ungläubigen das Gericht wirket, dadurch wir die kapernaitischen Gedanken von der groben fleischlichen Gegenwärtigkeit verwerfen, welche unsern Kirchen durch die Sakramentierer über alles unser öffentlich vielfältig Bezeugen zugemessen und aufgedrungen wird, in welchem Verstande wir auch reden, daß der Leib und Blut Christi im heiligen Abendmahl geistlich (spiritualiter) empfangen, gegessen und getrunken werde, obwohl solche Nießung mit dem Munde geschieht, die Weise aber geistlich ist". Also eine vera, oralis, aber supernaturalis manducatio.

7. Würdige und Unwürdige empfangen gleicherweise den wahren Leib 2c. Christi, die Gläubigen zur Vergebung der Sünden, zur Wirkung des Glaubens und zur Förderung in der Heiligung durch die innigste Vereinigung mit Christo; die Unwürdigen aber zum Gericht. Vergl. Sol. decl. 649, 16; 673, 123.

8. Unwürdige Gäste sind nur die Ungläubigen, die ohne wahre Reue, ohne wahren Glauben und ohne den Vorsatz der Besserung zum Sakrament kommen. Vergl. 662, 68.

9. Schwachgläubige dagegen sind hierzu nicht zu rechnen; vielmehr sind die, welche um ihrer Sünden willen erschrocken sind und sich des heiligen Abendmahls für unwert achten, die rechten würdigen Gäste. Vergl. 662, 69.

10. Alle Würdigkeit der Kommunikanten beruht allein auf dem allerheiligsten Gehorsam und dem vollkommnen Verdienst Christi, das sich der subjektive Glaube nur zueignen muß. Nur der Segen des Sakraments, nicht aber das objektive Vorhandensein und Empfangen des wahren Leibes 2c. Christi ist vom subjektiven Glauben des Kommunikanten bedingt. Vergl. 667, 74. —

Die alten lutherischen Dogmatiker, auf die wir im vorhergehenden schon wiederholt zurückgegriffen haben, führen die Bestimmungen der Konk.-Form. nur noch näher aus. Wie bei der Taufe unterscheiden sie auch hier

1. materia, a) terrestris, b) coelestis;

2. forma, a) interna = unio sacramentalis, quae non fit nisi in distributione; — b. externa = *consecratio (qua unio sacramentalis non efficitur, sed declaratur)*, distributio, sumtio;

3. finis et fructus, a) ultimus = salus aeterna, b) intermedius = recordatio et commemoratio mortis Christi, obsignatio promissionis de remissione peccatorum, insitio nostra in Christum et spiritualis nutritio ad vitam, dilectio mutua communicantium; vergl. Konk.-Form. 655, 44.

So hält denn die lutherische Kirche in der Abendmahlslehre die rechte Mitte inne zwischen dem römischen Materialismus, welcher Sache und Zeichen identifiziert und zwischen dem reformierten Spiritualismus, welcher Sache und Zeichen trennt. Auf diesem reformierten Prinzip des Geistes stehen denn auch die meisten Sekten und führen fast alle die reformierte Abendmahlslehre, jedoch mit mancherlei Modifikationen und vieler subjektiver Willkür. Am konsequentesten wird auch hier der reformierte Spiritualismus von den Quäkern vertreten. Während die rationalisierenden Arminianer (die das Abendmahl als ein den Glauben und die Liebe stärkendes Gedächtnismahl zur dankbaren Verkündigung des Todes Christi ansehen), und vollends die Socinianer ganz auf zwinglischem Boden stehen (ihnen ist es eine bloße Danksagungs- und Bekenntniszeremonie, die nicht einmal eine Glaubensstärkung vermittelt), nähern sich die Mennoniten schon etwas mehr der *calvinischen Auffassung* (sie fassen es als ein Erinnerungsmahl, welches den Kommunikanten bezeugen und versinnbildlichen soll, daß Christi Leib am Kreuz gebrochen und sein Blut vergossen sei zur Vergebung der Sünden, und daß der im Himmel verherrlichte Christus das lebenbringende Brot der Seelen sei; zu ihm sollen sich die Herzen während der äußern Feier emporheben und das durch dieses Mahl abgeschattete wahre und höchste Gut von Christo erflehen 2c.)

Daß der Rationalismus die zwinglisch-socinianische Lehre vertrat, ist selbstverständlich. Er deutete darum die Einsetzungsworte symbolisch, leugnete die lutherische Lehre von einer Realpräsenz des Herrenleibes im Abendmahl, von einer unio sacramentalis etc. und legte dem Sakrament höchstens eine mnemonische, symbolisch-moralische Bedeutung bei (Wegscheider).

Der ihm verwandte Supranaturalismus reduzierte die Abendmahlslehre auf eine allgemeine Wirksamkeit des „zunächst und räumlich im Himmel existierenden *Körpers", wie ähnlicherweise die Sonne durch ihre Substanz auf uns wirkt und uns gegenwärtig ist*, ungeachtet sie nicht lokal auf der Erde existiert (Reinhard), — oder auf eine Versicherung der Nähe und der Fürsorge Christi (Knapp), — oder auf „die neubethätigte und sich bethätigende Aneignung Jesu als des Gestorbenen", sodaß also nur an eine geistige Gegenwart Christi zu denken ist.

Nach Schleiermacher soll zwar alle Wirkung des Abendmahls von den Einsetzungsworten ausgehen. Da ihm aber dieselben noch nicht ausreichend erklärt zu sein scheinen, so betrachtet er die lutherische, zwinglische und calvinische Auffassung als unvollständige Versuche, den Zusammenhang zwischen der Sakramentshandlung und deren Erfolg zu erklären; sie haben mithin gleiche Berechtigung. Bis das richtige Verständnis der Institutionsworte gefunden sein wird, kann hinsichtlich der Wirkung des Abendmahls das als gemeinsam gelten, daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi, der nach Schleiermacher ein geistiger ist, zur Befestigung und Förderung der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo dient und zur Mitteilung von Christo ausgehenden Lebenskraft an die Seinen. — Die Schule Schleiermachers, besonders die sog. Vermittelungstheologie, eignete sich diese Gedanken an (so u. a. Nitzsch, der sich an Calvin anschließt und im Abendmahl eine Verpfändung und Versiegelung der Lebensgemeinschaft mit Christo finden will; andere dagegen, wie der Pektoralist Neander neigen sich Zwingli zu); und so wurde sie denn der Bahnbrecher der modernen Union. Die Union (1817 und 1830), welche bekanntlich auf der Grundlage des Gemeinsamen Lutherische und Reformierte äußerlich, nämlich in Verfassung, Cultus und Kirchenregiment, zu einer Kirche vereinigen will, ohne zuvor die zwischen beiden Konfessionen bestehenden Lehrdifferenzen ausgeglichen zu haben, erreicht ihren Höhepunkt in der grundsätzlichen Abendmahlsgemeinschaft; sie gestattet es, daß gleichzeitig an demselben Altar Lutherische und Reformierte kommunizieren, von denen die einen das bejahen, was die andern verneinen. (Eine zusammenhängende Darstellung und Beurteilung der Union geben wir in „Kirche, Kirchen und Sekten", 5. Aufl., § 12). Die Einführung der Union in Preußen führte nicht bloß zu einer literarischen Fehde zwischen deren Freunden (Nitzsch, Olshausen, Schenkel, Jul. Müller, Wangemann rc.) und Gegnern (Scheibel, Huschke, Rudelbach und Guericke, Stahl, Nagel rc.), sondern auch zu einer langjährigen Verfolgung der treuen Lutheraner, besonders in Schlesien. Erst mit Friedrich Wilhelm IV. hörten die Verfolgungen auf; die über ganz Preußen zerstreuten „Altlutheraner" erhielten als eine vom Staat unabhängige Kirchengemeinschaft 1845 die sog. Generalkonzession.

Von der gläubigen Theologie der Neuzeit wird die Einwirkung des heiligen Abendmahls auf das leibliche Leben des Menschen in einer zum Teil recht bedenklichen Weise in den Vordergrund gestellt. So besonders von Martensen, welcher lehrt, daß im Abendmahl nicht bloß Christi Leib und Blut, sondern dessen ganze ungeteilte Persönlichkeit empfangen werde. Die Einsetzungsworte faßt er in diesem Sinne: Nehmet, esset, trinket, ich bin es; hier gebe ich euch, was in mir selber die innerste Lebenskraft ist. Das heilige Abendmahl ist ihm „eine Nahrung für den ganzen neuen Menschen, also auch für den künftigen Menschen der Auferstehung, der im Verborgenen schon keimt und sich entwickelt", — also ein Naturmysterium. Auch v. Hofmann (Schriftbeweis II) sieht im Abendmahl nicht nur ein Empfangsmedium des Leibes und Blutes Christi, sondern zugleich auch ein Medium der heiligenden Umschaffung des menschlichen Naturlebens, wenn er u. a. sagt: Christus „macht das leibliche Empfangen des Brotes und Weines, dieser Erzeugnisse der irdischen Welt und Mittel der Nährung und Steigerung des irdischen Lebens, zu einem leiblichen Empfangen seiner verklärten Leiblichkeit, welche der Anfang einer körperlichen Welt der Wiedergeburt und dadurch geeignet ist, in dem Empfangenden einen Naturgrund für das Glaubensleben zu wirken". Ähnlich Thomasius und Th. Harnack. Eine solche Naturwirkung des Abendmahls wird von Philippi (V, 2, 387 ff.) nachdrücklich als „romantische Theorie" bestritten.

Kahnis neigt sich leider der calvinischen Lehre zu. Er giebt die lutherische Auslegung der Einsetzungsworte auf, wiewohl er zugesteht, daß eine synekdochische Fassung derselben möglich sei. Aber wegen des parallelen Satzes: „Dieser Kelch ist das neue Testament" will er den Satz: „Das ist mein Leib" symbolisch gefaßt wissen. Doch sollen Brot und Wein nicht bloße Symbole sein, sondern solche Zeichen, welche das, was sie bedeuten, auch wirklich vermitteln; aber nicht in der Weise, wie es die Kirche lehrt, nicht in mündlicher Nießung. In die gottgeordneten Zeichen des Brotes und Weines legt nämlich Gott zur Aneignung für den Glauben die Sache, die sie bedeuten, den Leib und das Blut Christi. Denn Brot und Wein sind als das sichtbare Wort vom Leibe Christi, und darum die heilskräftige und geisterfüllte Natur eines jeden Gotteswortes an sich tragend, Medien des Leibes Christi selbst, nicht so, daß das Brot in sich den Leib Christi trägt, sondern so, daß es als sakramentales Wort den Geist, und kraft des Geistes den Leib Christi vermittelt. Das Essen und Trinken des Leibes Christi ist also ein geistiges, durch den Glauben an den Opfertod Christi vermitteltes.

Wie gering Ritschl das heilige Abendmahl ansieht, geht aus folgenden Worten zur Genüge hervor: „Die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls, welche

Christus angeordnet hat und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, sind in ihrer identischen Wiederholung Merkmale der Einheit der christlichen Kirche. Sie sind ihrer Erscheinung nach Kultushandlungen der Gemeinde, und außerhalb derselben gar nicht denkbar; demgemäß sind sie dem gemeinsamen Gebet gleichartig, also wie diese Bekenntnisakte der Gemeinde. Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereignis des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist; so verbürgt jene Kultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat." — Noch pietätloser springen die Schüler Ritschls mit dem heiligen Abendmahl um, über das sie aber unter einander völlig verschiedener Meinung sind. So soll nach Harnack Christus durch die Abendmahlsstiftung nur die *wichtigsten Funktionen des natürlichen* Lebens haben heiligen wollen; indem er Brot und Wein seinen Leib und Blut nannte, habe er die Zusage geben wollen, mit der Kraft der Sündenvergebung bei jeder Abendmahlsfeier wirksam zu sein. Auch soll nach seiner Behauptung die Urkirche nur Wasser und Brot gebraucht haben, was aber Jülicher und Grafe leugnen. Gegen Jülicher's Behauptung, daß der Herr die Wiederholung der Abendmahlsfeier nicht befohlen habe (so schon die Quäker, die Perfektionisten u. a.), sondern aus einem inneren Bedürfnis der Kirche hervorgegangen sei, und daß die Worte: „Solches thut" erst von Paulus dem Herrn in den Mund gelegt seien, ist dann wiederum Harnack (auch Weizsäcker) *aufgetreten*. Seine Deutung der ersten Abendmahlsfeier, der Herr habe nur in der Rührung des Augenblicks den Jüngern durch eine *Parabel klar machen wollen*, daß seine Hinrichtung schon im Werke sei, wird von Spitta mit dem Hinweis widerlegt, daß dann der Herr diese Parabel so unverständlich als möglich *gewählt habe*, da er *nicht vom Anschauen*, sondern vom Essen und Trinken rede. Gegen Spitta's Behauptung, *Matthäus* und Markus kennen nur ein einfaches *Mahl ohne* Beziehung *auf* den Tod des Herrn, die erst durch Paulus und Lukas hineingetragen sei, traten wiederum Jülicher und Harnack auf; während seine Behauptung, das Abendmahl solle nur das messianische Freudenmahl der Vollendung voraus darstellen, wobei die Beziehung auf den Kreuzestod völlig fern gelegen, bei Grafe Widerspruch findet u. a. m.

§ 46.

Von der Kirche.

Alle diejenigen, welche durch die Gnadenmittel des Heils in Christo teilhaftig geworden sind, bilden eine Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft oder Sammlung der wahrhaft Gläubigen pflegt man kurzweg als „Kirche" zu bezeichnen. Das Wort Kirche*) kommt im Neuen Testament gar nicht vor, dagegen etlichemal im Alten Testament, und zwar im Sinne von Götzenhäusern, Palästen 2c. (2. König. 10, 23; 11, 18; Jes. 16, 12; Ezech. 7, 24; Hos. 8, 14; 10, 1; Am. 7, 9; 8, 3).

A. Die **heilige Schrift** gebraucht für den Begriff Kirche verschiedene Bezeichnungen, zumeist bildliche, die wir zur Feststellung der neutestamentlichen Schriftlehre nicht übersehen dürfen, da sie über das Wesen der Kirche *reichlich Aufschluß geben*. Es sind dies besonders folgende:

I. **Reich Gottes, Reich Christi, Himmelreich,** Reich (*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ, τῶν οὐρανῶν*). Darunter ist zu verstehen die königliche Herrschaft des Allerhöchsten in den Herzen derer, die als eine heilige Gemeinschaft mit Gott und unter einander verbunden sind, und sich der göttlichen *Lebensordnung* williglich unterwerfen. Vergl. Gr. Kat. 471, 51 ff.; Apol. 154, 13 ff.

*) Das deutsche Wort „Kirche", altsächsisch cyrice, althochdeutsch chirihha, wird zumeist von *κυριακόν* (*ἔθνος* = das dem Herrn gehörende Volk), oder von *κυριακή* (*οἰκία* = das dem Herrn gehörende Haus) abgeleitet; Luther bringt es (Gr. Kat. 457, 48) mit *κυρία*, lat. curia, in Verbindung.

Dieses Reich bestand schon im Paradies, solange der Mensch ohne Sünde war; es wurde aber durch Adams Fall zerstört, und seitdem steht dem Reiche Gottes das Reich des Teufels gegenüber (Matth. 12, 26). Durch Christus wurde es als Gnadenreich wiederhergestellt, und wird in seiner einstigen Vollendung das Reich der Herrlichkeit sein (Luk. 21, 31). — Sonach durchläuft die Wiederaufrichtung des Reiches Gottes eine dreifache Stufe der Entwickelung. Was durch die alttestamentliche Theokratie (Ex. 19, 5—6) typisch vorgebildet und durch die Propheten von einem zukünftigen Messiasreich vorausverkündigt war (Jes. 2, 2 ff.; 9, 6 ff.; 11, 1; Jer. 23, 5 ff.; 31, 31 ff.; 32, 37 ff.; 33, 15 ff.; Hes. 37, 24 ff.; Dan. 2, 44; 7, 14, 18, 22, 27), das hat die neutestamentliche Christokratie zu verwirklichen begonnen, und wird einst in seiner ganzen Herrlichkeit vollendet werden (Matth. 13, 43; 25, 34; 26, 29; Off. 3, 12; 7, 15; 21—22. —

Reich Gottes heißt es, weil es der Vater aufgerichtet hat (Dan. 2, 44), Reich Christi, weil der Sohn vom Vater zum König dieses Reiches eingesetzt ist (Luk. 1, 32) und es bis zu seiner Vollendung regieren wird; dann wird der Sohn dem Vater die Herrschaft zurückgeben, auf daß Gott sei alles in allem (1. Kor. 15, 28). Himmelreich heißt es, weil Ursprung, Wesen und Ziel desselben himmlisch ist. Es ist nicht ein Reich von dieser Welt (Joh. 18, 36), es kommt nicht mit äußerlichen Geberden (Luk. 17, 20), sondern ist ein Reich des Geistes (Joh. 3, 5 ff.), der Wahrheit (Joh. 18, 37), des Heils (Röm. 14, 17); es ist seinem Wesen nach etwas Innerliches (Luk. 17, 21 ff.), ist die innigste Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo (Joh. 15), der als König dieses Reiches im Himmel thront (Mark. 16, 19; Ap. 7, 55; Eph. 1, 10), aber zugleich auch auf Erden bei den Seinen gegenwärtig ist (Matth. 28, 18—20). Himmlischer Art sind die Segnungen und Güter dieses Reiches (Eph. 1, 3; Röm. 14, 17), und auf den Himmel zielen alle seine Ordnungen und Einrichtungen (Joh. 3, 3; 6, 51; 1. Kor. 1, 21). Für den Himmel sollen die Reichsgenossen erzogen werden (Hebr. 12, 23; 2. Petri 1, 10—11; Phil. 3, 20) und himmlisch soll ihr Wandel sein (Matth. 5, 3 ff.). Um das Kommen dieses Reiches, das als Gnadenreich in stetem Wachsen begriffen ist (Matth. 13, 31—32), heißt uns der Herr beten (Matth. 6, 10); soll es sich doch über die ganze Welt ausbreiten und alle menschlichen Verhältnisse durchdringen.

Das Reich Gottes ist ein diesseitiges und jenseitiges zugleich (Gr. Kat. 471, 53), es umfaßt alle Gotteskinder auf Erden wie im Himmel (Eph. 5, 13; Hebr. 12, 22—23), ja auch die Engel (Joh. 1, 51; Matth. 18, 3 u. 10; Luk. 15, 10). Als Reich der Herrlichkeit wird es ein ewiges sein (Dan. 2, 44; Hebr. 12, 28). Die Einführung in das diesseitige Gnadenreich geschieht durch den heiligen Geist, mittelst Wort und Taufe, auf dem Wege der Heilsordnung (Joh. 3, 5; Matth. 3, 2).

Schon die Gläubigen des alten Bundes waren in Hoffnung Bürger des künftigen Gnadenreiches, auf dessen Kommen Johannes der Täufer hinwies mit der Forderung der Buße, als der Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes. Dieselbe Forderung stellte dann auch der Herr gleich beim Beginn seines öffentlichen Lehramtes (Matth. 4, 17); er trat aber zugleich den falschen jüdischen Vorstellungen von einem irdischen, bezw. politischen Messiasreich mit Wort und That entgegen (Luk. 19, 11; Matth. 20, 21; Ap. 1, 6). Zur Aufrichtung des Reiches Gottes sammelte der Herr eine Jüngerschar um sich und verkündigte überall das Evangelium

vom Reich Gottes (Matth. 4, 23; 9, 35; Mark. 1, 14); dasselbe thaten auch seine Jünger (Luk. 9, 2; 10, 9; Ap. 20, 24; 28, 31). Hatte der Herr schon in seiner Bergpredigt mancherlei wichtige Bestimmungen über das Himmelreich gegeben, so spricht er sich noch eingehender in seinen Gleichnissen über dasselbe aus. Unter verschiedenen Bildern schildert er hier das Wesen und Wirken des Reiches Gottes: die geschichtliche Entwickelung und einstige Vollendung desselben, die Bedingungen der Teilnahme an demselben, das Verhalten der Reichsgenossen gegenüber Gott und seinem Wort, den Brüdern und der Welt, ferner das Verhältnis des Reiches Gottes zum Reich des Teufels u. a. Folgende Parabeln sind für die Bestimmung des Kirchenbegriffs von Wichtigkeit:

1. Die Parabel vom Säemann (Matth. 13, 3 ff.; Luk. 8, 5—15; Mark. 4). Der Same des Wortes Gottes beweist in dem Maße seine für das Himmelreich zeugende und wiedergebärende Kraft (1. Petri 1, 23), als der Herzensboden für dasselbe empfänglich ist. Die rechten Reichsgenossen sind die, welche dem guten, fruchtbringenden Lande gleichen, die andern sind nur scheinbar Mitglieder des Himmelreichs.

2. Vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—43). Das Reich Gottes auf Erden stellt nicht eine sichtbare Gemeinde der Heiligen dar (donatistisch), sondern ist ein corpus mixtum. Das Unkraut soll während der Gnadenzeit nicht gewaltsam ausgerottet werden, erst am Ende der Welt wird die eigentliche Scheidung stattfinden. Daß damit nicht jede kirchliche Zuchtübung ausgeschlossen ist, ergiebt sich schon aus Matth. 18, 17; sie hat aber nicht das Verderben, sondern die Errettung der Seelen zum Ziel (1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 10, 8) und muß überall da eintreten, wo notorische Ärgernisse das Weizenfeld zu überwuchern drohen. Die Ungläubigen gehören nur uneigentlich dem Reich Gottes an und werden erst im Gericht gänzlich ausgeschieden. Das Gnadenreich hat einen unsichtbaren Bestand, sodaß das Leben der Heiligen mit Christo in Gott verborgen ist (Kol. 3, 3—4). Vergl. Apol. 155, 19.

3. Vom Senfkorn und Sauerteig (Matth. 13, 31—33; Luk. 13, 18—21). Wie sich das Reich Gottes nach außen hin immer weiter ausbreitet, so ist auch seine innere Entwickelung eine fortschreitende; es erweist sich als eine alle Lebensverhältnisse durchdringende und umgestaltende Gotteskraft.

4. Vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle (Matth. 13, 44—46). Das Himmelreich ist das höchste Gut, der kostbarste Besitz, wofür man alles hingeben soll. Nur die wahren Reichsgenossen, welche mit Ernst und Selbstverleugnung nach diesem Schatz suchen, werden ihn finden und aus Gnaden erlangen. Die Weltkinder lassen diesen Schatz unbeachtet und erlangen ihn nicht, sie gehen der Heilsgüter des Reichs verlustig.

5. Vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50). Durch das Netz des göttlichen Wortes werden aus dem Völkermeer fort und fort neue Reichsgenossen gewonnen, denn das Reich Gottes ist zugleich eine Rettungsanstalt. Während der Erdenzeit sind Gläubige und Gottlose unter einander gemischt; erst im jüngsten Gericht werden die Kinder der Finsternis ausgeschieden und der ewigen Verdammnis übergeben. Vergl. Apol. 155, 20.

6. Vom Weinberg (Matth. 21, 33—41; Mark. 12, 1—12; Luk. 20, 9—18). Das Reich Gottes hat eine dreifache Stufe der Ent-

wickelung: unter Israel wurde es vorbereitet, in der neutestamentlichen Gnadenzeit wurde es Juden und Heiden dargeboten, und im zukünftigen Äon wird es als Herrlichkeitsreich vollendet sein. Gottes Gnadenarbeit an unsern Seelen soll Früchte erzielen, sonst wird auch uns, wie einst den Juden, das Reich Gottes genommen werden; vergl. den verdorrten Feigenbaum Matth. 21, 19. Wir werden aber nur solange wahre Reichsgenossen sein, als wir wie Reben an dem Weinstock Christus im Glauben verbunden bleiben (Johs. 15, 1—6). Durch Gottes freie Gnade als Arbeiter in seinen Weinberg berufen (Matth. 20, 1—16), haben wir nur einen Gnadenlohn zu erwarten, können also kein eignes Verdienst geltend machen.

7. Vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn (Luk. 15, 4—24). Der in Sünden verlorene Mensch wird durch die rettende Sünderliebe des Heilands, bezw. durch den Dienst seiner Kirche (Weib) gesucht und zurückgebracht. Durch die Buße findet der verlorne Sohn wieder Eintritt in das Vaterhaus und empfängt dort durch die Knechte (= Gnadenmittelamt, Röm. 1, 1; Ap. 16, 17) das Kleid der Gerechtigkeit Christi, den Ring der Versiegelung seiner wiedererlangten Gotteskindschaft, und Schuhe zum neuen Wandel, dazu auch Speise und Trank zur Erquickung seiner Seele.

8. Vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30—37). Christus, der himmlische Samariter, bringt den unter die Mörderhände des Teufels gefallenen Sünder in die Herberge seiner Kirche, um ihn dort mit Wort und Sakrament (die zwei Groschen) pflegen zu lassen. „Christi Reich ist ein Spital, da eitel Gebrechliche und Sieche liegen, der man warten muß“ (Luther).

9. Von der königlichen Hochzeit und dem großen Abendmahl. (Matth. 22, 2—14; Luk. 14, 16—24). Durch die Diener am Wort läßt Gott die Menschen zu seinem Reich einladen und bietet ihnen seine Gnadenschätze an. Den Kern des Reiches Gottes während seines Bestehens auf Erden bilden nicht die Berufenen, sondern die Auserwählten, welche das hochzeitliche Kleid haben.

10. Von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13). Das äußere Gefäß des Christentums reicht zum Seligwerden nicht aus; nur die, welche für ihre Glaubenslampe rechtzeitig das Öl des heiligen Geistes bei dem Amt der Gnadenmittelverwaltung geholt haben, werden zur himmlischen Hochzeit eingehen.

11. Von den anvertrauten Centnern (Matth. 25, 14—30). In das Reich der Herrlichkeit werden nur die kommen, welche ihr Pfund treu verwaltet haben. —

Schon hier sei bemerkt, daß der Begriff des Himmelreichs weiter und umfassender ist als der der Kirche; letztere ist das Reich Gottes in *αἰὼν οὗτος*.

II. **Ecclesia.** Das griechische *ἐκκλησία* (von *ἐκκαλεῖν* = herausrufen) bezeichnet im Profangebrauch eine Versammlung der *ἔκκλητοι*, eine Volksversammlung. Es entspricht dem Hebr. קָהָל, עֵדָה und מִקְרָא, was die LXX mit *συναγωγή* (vergl. Jak. 2, 2), zumeist aber mit *ἐκκλησία* übersetzt. Damit wird die Versammlung der theokratischen Volksgemeinde in ihrer Gesamtheit bezeichnet (Ex. 16, 3; Deut. 31, 30; vergl. Ap. 7, 38),

die Festversammlung des Volkes ꝛc., und in späterer Zeit auch die in den Synagogen zusammentretende Gemeinde. Auf das neutestamentliche Gebiet übertragen, versteht man unter ἐκκλησία zumeist die durch Wort und Sakrament aus dem Reich des Satans zum Reich Gottes berufene Versammlung derer auf Erden, welche das ihnen dargebotene Heil im Glauben ergriffen haben und also mit Christo und unter einander zu einer geistigen Gemeinschaft verbunden sind. Dieselbe erscheint entweder als Haus- und Einzelgemeinde (Röm. 16, 5; Kol. 4, 15; Philem. 2; — Matth. 18, 17; Ap. 8, 1; 9, 31; 18, 22; Röm. 16, 1 u. 4; 1. Kor. 1, 2; 16, 19; Gal. 1, 2; Kol. 4, 16; 1. Theff. 1, 1; Off. 1, 4 u. 20), oder als die Gesamtgemeinde aller Gläubigen (Matth. 15, 18; 1. Kor. 10, 32; 11, 22; 12, 28; Eph. 1, 22; 3, 10 u. 21; 5, 23—32; Kol. 1, 18 u. 24; 1. Tim. 3, 15; Hebr. 12, 23). Die Mittel, durch welche eine solche Sammlung der Gläubigen auf Erden zu Stande kommt, sind die Gnadenmittel, Wort Gottes (Johs. 12, 48—50; 17, 6 u. 20; Röm. 10, 17; 1. Petr. 1, 23) und Taufe (Johs. 3, 3; Matth. 28, 19; Ap. 2, 41).

Ist nun auch die Gemeinschaft der Gläubigen vornehmlich eine geistige, innerliche, so tritt sie doch auch nach außen in Erscheinung, und zwar als eine Gemeinschaft, welche vom Herrn mancherlei Aufträge und Verheißungen empfangen hat (betr. die Verwaltung der ihr übergebenen Gnadenmittel, einschließlich des Schlüsselamtes, Matth. 16, 19; 18, 15—18; 28, 19—20; Johs. 20, 23), und verpflichtet ist, ihren Glauben vor den Menschen zu bekennen (Matth. 10, 32—33; Luk. 12, 8—9), sich in Liebe unter einander zu dienen (Johs. 13, 12 ff.; Matth. 20, 25—28), sich zu gemeinsamem Gebet zu vereinigen (Matth. 18, 19—20) und sich im Kampf mit dem Reich der Finsternis zu bewähren (Matth. 10, 17 ff.; Mark. 13, 9—13; Joh. 16, 1—4; Eph. 6, 11—12). Denn ob die Gläubigen auch nicht von der Welt sind, so leben sie doch noch in der Welt (Joh. 15, 19; 17, 11—16), wo Satan in den Kindern des Unglaubens sein Werk hat (Eph. 2, 2), wo Christen und Nichtchristen noch unter einander gemengt sind (Matth. 13, 14 ff.; 2. Tim. 2, 20—21). Schon in der ersten Christengemeinde gab es neben wahrhaft Gläubigen auch tote Mundbekenner, Heuchler, Irrlehrer und offenbare Sünder, an denen die Apostel zu strafen, vor denen sie zu warnen hatten (1. Kor. 5; Gal. 3; 1. Petr. 2, 1; Off. 2 u. 3). Und doch legen sie ihren Gemeinden solche Ehrenprädikate bei, als ob dieselben aus lauter gläubigen und wiedergeborenen Gotteskindern beständen. Dies kann nur synekdochisch gemeint sein (pars pro toto), gleich wie man ein mit Unkraut untermischtes Weizenfeld anstandslos als Weizenfeld bezeichnet. Die Kirche im eigentlichen Sinne sind die πιστεύοντες, πιστοί, σωζόμενοι (Ap. 2, 44 u. 47; Phil. 1, 1; Kol. 1, 2; 3, 12); sie haben dem göttlichen Gnadenrufe (Matth. 22, 14) Folge geleistet, und sind so aus κλητοὶ ἐκλεκτοί geworden (Matth. 20, 16). Darum werden sie auch kurzhin κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt, oder κλητοὶ ἅγιοι, ἀγαπητοὶ Θεοῦ, ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ u. ä. (Röm. 1, 6—7; 1. Kor. 1, 2 u. 30; 11, 16; 1. Petr. 2, 9; Hebr. 12, 23; Tit. 2, 14), wiewohl sie keineswegs vollkommene Heilige sind, sondern noch fortgesetzt der Sündenvergebung (Matth. 6, 12), der Wachsamkeit (Luk. 21, 34—36), der Reinigung (Johs. 15, 2) und Heiligung (Johs. 17, 17) bedürfen und den Einflüssen der σάρξ nicht entnommen sind (Röm. 7, 18). Diese wahrhaft Gläubigen, welche unter

allen Völkern hin und her zerstreut wohnen (1. Petr. 1, 1; Jak. 1, 1), und das geistliche Israel bilden (Ἰσραὴλ Θεοῦ, κατὰ πνεῦμα, ἀληθινός, Röm. 2, 29; 9, 8 ff.; Gal. 3, 7), kennt nur Gott, der Herzenskündiger, allein (Johs. 10, 14; Gal. 1, 7; 2. Tim. 2, 19—21). — So ist denn der Unterschied zwischen ecclesia stricte et late dicta in der Schrift wohl begründet; die erstere bezeichnet man auch wohl als ecclesia invisibilis, vergl. S. später.

Das Wort ἐκκλησία findet sich in den Evangelien nur zweimal, nämlich Matth. 16, 18 und 18, 17; in beiden Stellen bedeutet es die christliche Gemeinde, und zwar in der ersten Stelle Gesamtgemeinde, in der letzteren Ortsgemeinde. Sehen wir uns beide etwas näher an, zunächst

Matth. 16, 18. Der Herr hatte an seine Jünger die Frage gerichtet: Was saget denn ihr, daß ich sei? Der feurige Petrus antwortet ihm rasch: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Hierauf erwidert ihm der Herr V. 17: „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel. V. 18. Und ich sage dir auch: σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς (Luther: und auf diesen Fels will ich bauen meine Gemeinde.) V. 19. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben; alles, was du auf Erden binden, — lösen wirst, soll auch im Himmel gebunden, — los sein." — Nun fragt es sich: Wer ist unter „diesem Fels" gemeint? ist es die Person Petri, auf welchen der Herr seine Gemeinde bauen will? hat der Herr mit jenen Worten seinem Petrus einen besondern Vorrang vor den andern Aposteln geben wollen, einen Primat, der dann auf den Papst von Rom als „Petri Nachfolger und Christi Stellvertreter" übergegangen ist? und hat der Herr das Schlüsselamt nur dem Petrus übertragen? Wir müssen behaupten: Nicht auf Petri Person, sondern auf Petri Bekenntnis zu Christo hat der Herr seine Gemeinde gebaut. Ist doch Christus selbst der Fels, der Felseneckstein, das fundamentum materiale, auf dem die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche steht (1. Kor. 10, 4; Röm. 9, 33; Matth. 21, 42), denn allein auf seinem Versöhnungswerk ruht die Seligkeit aller. Indem sich nun die Apostel im Glauben an den Sohn Gottes auf diesen Fels stellen, werden sie der Felsengrund für die darauf zu erbauende Gemeinde (Eph. 2, 20; Off. 21, 14). Sie sind die ersten Bausteine, mit welchen der Grund zum Hause Gottes, der Kirche, gelegt wurde; zugleich aber sind sie auch die ersten Bauleute (fundamentum doctrinale), durch welche die Gläubigen als lebendige Steine zu einem geistlichen Hause erbaut werden (1. Petr. 2, 4—8). Wäre die Person Petri der die Kirche tragende Fels, so hätte der Herr wohl sagen müssen: Auf dich, den Felsen, will ich meine Gemeinde bauen. Aber das thut er nicht; vielmehr läßt er den bedeutungsvollen Wechsel des Ausdrucks Πέτρος (nomen proprium) mit πέτρα (nomen appellativum) eintreten, was nur den Sinn haben kann: weil sich Simon durch sein gläubiges Bekenntnis auf den Fels Christus (πέτρα) gestellt habe, sei er ein πέτρος, ein Felsenmann. Diese Auffassung vertritt auch schon Augustin, wenn er sagt: Quid est, super hanc petram aedificabo ecclesiam meam? Super hanc fidem, super id quod dictum est: Tu es Christus, filius Dei, super hanc petram fundabo ecclesiam meam. Ebenso sagt

Luther (Predigt über Matth. 16, 13—19): „Auf diesen Felsen — verstehe, nicht der du bist, denn deine Person wäre zu schwach zu solchem Grunde; sondern auf das Bekenntnis des Glaubens, der dich zum Felsen macht — da will ich meine Kirche bauen. Dieses Fundament kann halten und ist stark genug, der Teufel wird's nicht können umstoßen und einreißen." *Unmöglich konnte der Herr daran denken, seine Kirche auf die Person eines fehlsamen Menschen zu bauen;* solch ein Kirchenbau würde dem Ansturm der Höllenmächte bald erlegen sein. Wir wissen ja, wie fehlsam und schwach Petrus war; mußte ihm doch der Herr schon bald darnach, als er den Ehrennamen Petrus empfangen hatte, V. 23 strafend zurufen: Hebe dich, Satan, von mir, du bist mir ärgerlich (σκάνδαλον) 2c. Dazu sein fleischliches Eifern bei Christi Gefangennahme (Johs. 18, 10), sein Verleugnen (Matth. 26, 69 ff.), sein Heucheln (Gal. 2, 13 ff.). — Sind nun auch die Worte: „Auf diesen Fels *will ich bauen meine Gemeinde" zunächst an Petrus gerichtet, so gelten sie gleicherweise auch den übrigen Jüngern.* Hatte sich doch der Herr mit seiner Frage V. 15 nicht ausschließlich an Petrus gewandt, sondern an alle; und richtete er ebenso auch seine Schlußworte V. 20 wiederum an sie alle, die ohne Zweifel auf demselben Glaubensgrunde standen wie Petrus. Daß Petrus zuerst auf des Herrn Frage antwortete, entsprach durchaus seinem raschen, feurigen Wesen. Er redete hier aber nicht für sich allein, sondern zugleich im Namen seiner Mitjünger (vergl. Schmalk. Art. 332, 23), wie er denn auch sonst vielfach als Stimmführer der Apostel auftritt (Ap. 2, 14; 3, 4 u. 12; 4, 8; 5, 3 u. 29; 8, 20; 15, 7). Und gewiß war er dazu besonders geeignet, zumal er mit Jakobus und Johannes zu dem engeren Jüngerkreis gehörte, der wiederholt in den Vordergrund tritt: so besonders bei Christi Verklärung, im Garten Gethsemane, beim Apostelkonzil. Gal. 2, 9 werden Jakobus, Kephas und Johannes als Säulen der Kirche (στῦλοι) bezeichnet. Mag nun Petrus auch eine hervorragende Stellung unter den Aposteln eingenommen haben, so war er doch nur primus inter pares und wie alle andern Apostel Christi Diener und Haushalter (1. Kor. 3, 5 u. 22; 2. Kor. 4, 5; 11, 5); er selbst wollte nicht mehr sein, als ein Mitältester (συμπρεσβύτερος, 1. Petr. 5, 1). Niemals hat Petrus einen *Vorrang vor den übrigen Aposteln, oder gar einen Primat über die ganze Kirche beansprucht* (1. Petr. 4, 15); die Behauptung von einem römischen Bistum Petri gehört in das Bereich der Fabel. Wenn darum der römische Papst den Anspruch erhebt, der rechtmäßige und alleinige Erbe aller Vorrechte Petri zu sein, Petri Nachfolger und Christi Stellvertreter, so befindet er sich in einem großen Irrtum, der von den Schmalk. Art. (330—336) ernstlich bekämpft wird. — *So wenig wie Matth. 16, 18, kann auch V. 19 ausschließlich dem Ap. Petrus gelten.* Allerdings sind die Worte: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben" zunächst an diesen gerichtet. Aber was der Herr hier einem Petrus in Aussicht stellt, das hat er Matth. 18, 18 mit denselben *Worten, also auch in demselben Umfange, den übrigen Aposteln zuerkannt,* und hat es Johs. 20, 23 wiederholt, wenn auch mit etwas andern Worten. (Welchen ihr die Sünden erlasset, behaltet 2c.). Thatsächlich haben denn auch die übrigen Apostel und Jünger das Schlüsselamt geübt (1. Kor. 5, 4; 2. Kor. 2, 5—10; Ap. 9, 17).

Nach Matth. 16, 19 und 18, 18 geschieht das Binden und Lösen, das Öffnen und Zuschließen des Himmelreichs, das Erlassen und Behalten der Sünden hier auf Erden, in der Gnadenzeit; die ἐκκλησία gehört eben dem αἰὼν οὗτος an, sie ist das Himmelreich nach der Seite seiner Mitglieder auf Erden.

Wir kommen nun zu der zweiten Stelle, in welcher das Wort ἐκκλησία gleichfalls gebraucht wird.

Matth. 18, 15 ff. giebt der Herr bekanntlich die nötigen Vorschriften über das kirchenzuchtliche Verfahren und sagt: „Sündigt dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Höret er dich nicht, so nimm noch einen oder zwei zu dir, auf daß alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Mund. Höret er die nicht, so sage es der Gemeinde. Höret er die Gemeinde nicht (ἐὰν δὲ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ), so halte ihn als einen Heiden und Zöllner. Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein" ꝛc. Hiernach hat also die Einzelgemeinde die letzte Admonition an einen Unbußfertigen zu richten und mit zu entscheiden, ob derselbe aus der Kirche ausgeschlossen werden soll oder nicht. Ist sie doch die Repräsentantin der Gesamtgemeinde, welcher der Herr bei seiner Auffahrt alle Heilsgüter und Gnadenschätze hinterlassen hat, — mithin auch die Schlüsselgewalt, deren Besitzerin die gläubige Gemeinde ist. Dagegen steht die Ausrichtung und Verwaltung des Schlüsselamtes den berufenen Amtsträgern zu; sie sind der Regel nach die ausführenden Organe (V. 17: ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης), welche das Urteil der Gemeinde auszusprechen haben. Was der Gesamtgemeinde zusteht, daran hat auch jede Einzelgemeinde ihren Anteil, auch die kleinste, und bestände sie (V. 19 u. 20) auch nur aus zwei oder drei Gliedern, die unter gläubigem Gebet in Jesu Namen versammelt sind. — Mit dem Gesagten stimmen die Bekenntnisse vollkommen überein. In den Schmalk. Art. heißt es (321, 1): „Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Christo gegeben (potestas ecclesiae a Christo data) zu binden und zu lösen die Sünde" ꝛc. Ferner (333, 24): „Man muß je bekennen, daß die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirchen gehören und gegeben sind (ad ecclesiam pertineant), wie denn solches mit hellen und gewissen Ursachen genugsam kann erwiesen werden. Denn gleichwie die Verheißung des Evangelii gewiß und ohne Mittel der ganzen Kirchen zugehöret (tribuit principaliter claves ecclesiae et immediate), also gehören die Schlüssel ohne Mittel der ganzen Kirchen, dieweil die Schlüssel nichts anderes sind denn das Amt, dadurch solche Verheißung jedermann, wer es begehrt, wird mitgeteilet ꝛc. Und Christus spricht bei diesen Worten: Was ihr binden werdet ꝛc., und deutet, wem er die Schlüssel gegeben, nämlich der Kirchen: Wo zween oder drei versammelt sein in meinem Namen ꝛc. Item Christus giebt das höchste und letzte Gericht der Kirchen, da er spricht: Sag's der Kirchen". Ebenso S. 341, 68: „Hierher gehören die Sprüche Christi, welche zeugen, daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sonderen Personen gegeben sind, wie der Text sagt: Wo zween oder drei" ꝛc. Und so kann denn „in der Not auch ein schlechter Laie einen andern absolvieren und sein Pfarrherr werden" (331, 67). Alle

diese Aussprüche stimmen darin überein: claves datae sunt ecclesiae. Nun sagen aber dieselben Schmalk. Art. auch, daß zu der den geistlichen Amtsträgern gegebenen Kirchengewalt die Jurisdiktion gehöre, das Bannen der Gottlosen (334, 31; 340, 60 u. 61; 342, 74); ebenso stellt die Augsb. Konf. 28 (S. 63, 5) die potestas clavium als gleichbedeutend hin mit der potestas episcoporum (seu pastorum), denen sie das Recht zuerkennt, die Gottlosen excludere a communione ecclesiae (64, 21); ähnlicherweise spricht sich auch die Apologie aus (S. 288, 13, vergl. 172, 39; 201, 79), nämlich in dem Sinne: claves datae sunt pastoribus. Dieser scheinbare Widerspruch gleicht sich aber leicht aus, wenn man nur festhält, daß die Eigentümerin der Schlüssel die Kirche ist, die Verwaltung der Schlüssel aber dem Amte zusteht. Wie das Vermögen des Sehens sowohl dem ganzen Leibe zugehört als auch dem Auge, und dieses für den Leib das Sehen verrichtet, so gehört auch die Kirchengewalt, das Amt der Schlüssel, der Gemeinde und zugleich dem Amte zu.

III. **Leib Christi:** „Unter allen Namen, welche die Kirche führen kann und führt, ist keiner so unendlich tief und doch so durchsichtig klar, keiner so scharf umgrenzt und doch so unerschöpflich reich, so leibhaftig und geistlich, äußerlich und innerlich, augenfällig und geheimnisvoll zugleich, als der, daß sie sei der Leib Christi" (Delitzsch). Und so nennt sie Paulus mit Vorliebe (Röm. 12, 4—8; 1. Kor. 12, 4 ff.; 10, 17; Eph. 1, 22—23; 4, 3—16; 5, 23—30; Kol. 1, 18 u. 24; 2, 19). Die Kirche ist der Leib Christi (*σῶμα Χριστοῦ*, Eph. 1, 23; 1. Kor. 12, 27); Glieder dieses Leibes (*μέλη Χριστοῦ*, 1. Kor. 6, 15) sind die Gläubigen (Apol. 152, 5). Dieselben sind so eng und unauflöslich mit Christo, dem Haupt der Gemeinde (*κεφαλή*, Eph. 5, 23; Kol. 1, 18; 2, 19) verbunden, wie die Glieder des Leibes mit dem menschlichen Körper (1. Kor. 12, 12; Eph. 1, 22—23). Sie sind von seinem Fleisch und Gebein (Eph. 5, 30; 1. Kor. 6, 15), sie empfangen von ihm das Leben und die Fülle aller geistigen Kräfte und Gaben (*πλήρωμα*, Eph. 1, 23). Wie der Leib nur solange lebensfähig bleibt, als er mit dem Haupt zusammenhängt, so auch die Gemeinde; ohne Christus wäre sie ein enthaupteter Leichnam mit erstarrtem Herzen. Und wie das einzelne Glied nur solange besteht, als es mit dem Leibe verbunden ist, so ist es auch mit dem einzelnen Christen; löst er sich von Christo los, so ist's mit ihm vorbei (vergl. Johs. 15, 4). Nur gläubige Christen können darum als *μέλη τοῦ σώματος Χριστοῦ* gelten, während die Heuchler und Gottlosen in das Reich des Teufels gehören (Apol. S. 158, 29; 154, 12). — Aus dieser Geistes- und Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß dieselben auch unter einander auf das engste verbunden sind und auf einander angewiesen (Eph. 4, 16; Kol. 2, 19); *ein Glied hängt an dem andern durch alle Gelenke, dadurch eins dem andern Handreichung thut.* Ein Geist (*ἓν Πνεῦμα*), Ein Herr (*εἷς Κύριος*), Ein Gott und Vater (*εἷς Θεὸς καὶ πατήρ*) hat sie alle durch die Eine Taufe (*ἓν βάπτισμα*, vergl. 1. Kor. 12, 13) in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott aufgenommen, in die sie durch Einen Glauben (*μία πίστις*) eingetreten sind, sodaß sie nun auch Einen Leib (*ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ*, Röm. 12, 5) bilden, der von Einem Geist (*ἓν Πνεῦμα*) erfüllt ist, Eph. 4, 4 ff. Diese Gemeinschaft (*κοινωνία*) der Gläubigen mit dem Herrn und unter einander kommt besonders auch im heiligen Abendmahl zur Geltung (1. Kor. 10,

16—17). — Hat nun auch der heilige Geist (1. Kor. 12, 11) der Gemeinde und deren Gliedern eine Mannigfaltigkeit von Gaben (*χαρίσματα*), Ämtern (*διακονίαι*) und Kräften (*ἐνεργήματα*) verliehen, so wird dadurch die Einheit der Gemeinde in keiner Weise aufgehoben oder gestört, sondern vielmehr gefördert, da jedes einzelne Glied mit seinen besondern Gaben dem Ganzen dienen und mithelfen soll, daß der Leib Christi innerlich und äußerlich wachse (1. Kor. 12, 4—7 u. 15 ff. u. 28; Röm. 12, 4 ff.; Eph. 4, 11—16; Kol. 2, 19). So ist denn die Kirche eine organisch verbundene Gemeinschaft, deren Glieder zwar eine Mannigfaltigkeit bilden, aber in ihrer Mannigfaltigkeit eine wohlbedachte Ordnung darstellen. Der kirchliche Organismus ist also das prius, aus dem erst die Ordnung fließt; nicht die Ordnung macht die Ämter, sondern umgekehrt, die Ämter machen die Ordnung. —

IV. **Braut Christi, Weib des Lammes** (*νύμφη, γυνὴ τοῦ ἀρνίου*). Auch diese Bezeichnungen wollen die unio mystica des Herrn mit seinen Gläubigen zum Ausdruck bringen. Was der Herr Hos. 2, 19—20 vorausverkündigt hat (vergl. Jes. 54, 5), bringt er in der neutestamentlichen Gnadenzeit zur Ausführung. Wie der Vorläufer Christi (Johs. 3, 29), sieht sich auch Paulus (2. Kor. 11, 2—3) als einen Brautwerber an, welcher dem himmlischen Bräutigam die erkorene Braut, d. i. die Gemeinde, zuführen soll. Diese muß eine reine Jungfrau sein (Eph. 5, 27; Off. 14, 4), unbefleckt von sündlicher Buhlerei (Jer. 3; Ezech. 16 u. 23; Hos. 3, 1); darum ist Paulus im Interesse des Bräutigams „eifersüchtig“ auf die, welche gottverlobte Seelen zur Untreue gegen ihren himmlischen Bräutigam zu verleiten suchen. Als Christi Braut gilt aber sowohl die Gesamtheit aller Gläubigen (Apol. 153, 10), wie auch jede einzelne gläubige Seele. Der Bräutigam liebt seine Braut (Eph. 5, 25), schützt und versorgt sie (Jes. 61, 10; Ps. 45, 10) und holt sie endlich zur Hochzeit heim (Matth. 25, 1; 22, 2; Off. 19, 7; vergl. Matth. 9, 15 und das ganze Hohelied). Gleicherweise bringt die Braut ihrem himmlischen Bräutigam die innigste Liebe entgegen (Hohel. 1, 7), und erkennt in ihm ihren Herrn, dem sie in willigem Gehorsam ergeben ist. Dies Liebes- und Gehorsamsverhältnis der Gemeinde zum Herrn kommt Eph. 5, 22—23 unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung in der Weise zum Ausdruck, daß die gläubige Christenheit schon vor der Parusie Christi als dessen Ehegemahl erscheint. Der Apostel führt dort aus: Wie der Mann des Weibes Haupt ist, so ist auch Christus das Haupt der Gemeinde, die er sich durch seinen Versöhnungstod zum Eigentum erworben (Vers 25), die er durch das Taufsakrament sich angetraut hat und geheiligt; darum liebt er sie denn auch als sein eigenes Fleisch (vergl. Matth. 19, 5), und nährt und pflegt sie. Die Gemeinde aber ist als das erkorene Weib des Lammes (Off. 21, 9) in allen Stücken Christo gehorsam; ehrfurchtsvoll ordnet sie sich ihm unter und weiß sich von ihm abhängig. So sind denn der Herr und die gläubige Gemeinde auf das engste geistleiblich mit einander verbunden (Eph. 5, 30 hebt dies sehr stark mit den Worten hervor: Wir sind *μέλη τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ*); zwischen beiden Faktoren, dem göttlichen Oberhaupt der Kirche und der aus Menschen bestehenden Gemeinde, findet eine völlige Lebens- und Bundesgemeinschaft statt, welche ihren Ausgangspunkt vom Herrn genommen hat. Christus hat die Braut gesucht, nicht die Braut Christum; von oben her stammt die Kirche, nicht von unten baut sie sich; sie kommt nicht durch eine freie Vereinigung

einzelner Gläubigen zu stande, sondern ist vom Herrn gesammelt durch den heiligen Geist.

V. **Mutter der Gläubigen.** Gal. 4, 26 wird das Jerusalem, das droben ist, unser aller Mutter genannt. Dort vergleicht nämlich der Apostel Vers 23 ff. den alttestamentlichen Knechtesbund unter dem Gesetz und den neutestamentlichen Freiheits- und Gnadenbund unter dem Evangelium mit Abrahams beiden Frauen Hagar und Sarah nebst deren Söhnen Ismael und Isaak. Die alttestamentliche Gemeinde nennt er das Jerusalem, das *zu dieser Zeit ist* (*ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ*, Vers 25), die neutestamentliche Gemeinde das Jerusalem, das droben ist (*ἡ ἄνω Ἱερ. = Ἰσραὴλ ἀληθινός*), da sie nach ihrer ganzen Beschaffenheit, Herkunft und Bestimmung *etwas* Oberes, Himmlisches ist. Steht doch auch die Gemeinde der Gläubigen auf Erden in engster Verbindung mit der oberen, himmlischen Gemeinde und deren Haupt, denn auch nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes ist Christus noch immer bei den Seinen auf Erden präsent (Matth. 18, 20). Von diesem oberen Jerusalem heißt es dann Vers 26: Sie ist unsere Mutter (*μήτηρ ἡμῶν*), und zahlreich sind die Kinder, die sie gebiert (Vers 27). Und in der That, nicht bloß bräutlicher, sondern auch mütterlicher Würde ist die Kirche. *Was das Kind der Mutter verdankt, das verdanken die Gläubigen* der Kirche: durch Wort und Sakrament giebt sie ihnen das geistliche Leben (Johs. 1, 13; 3, 5; 1. Kor. 4, 15; 1. Petri 1, 23; Jak. 1, 18), pflegt sie, daß sie erstarken (1. Petr. 2, 2), und erzieht sie für den Himmel (Luk. 10, 35; 1. Tim. 4, 6). „Die christliche Kirche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort" (Gr. Kat. 456). An einem andern Orte sagt Luther: „Die Sarah oder das Jerusalem, das unsere Mutter und frei ist, ist nichts anders, denn die heilige Kirche oder Christenheit, unsers Herrn Christi Braut, von welcher wir allesamt geboren werden. Sie gebiert aber und zeugt Kinder für und für, ohne Aufhören und Unterlaß bis an den jüngsten Tag, dadurch sie das Predigtamt führt, d. i. das Evangelium lehrt und ausbreitet."

VI. **Haus, Tempel, Stadt Gottes.** Wiederholt wird die Kirche unter dem Bilde eines Gebäudes dargestellt, also mehr örtlich gefaßt, nämlich als die Stätte, da Gott geistlicherweise wohnt und gegenwärtig ist, um sie mit Gnade und Herrlichkeit zu erfüllen. Dieser Bezeichnung begegnen wir auch schon vielfach im alten Bunde, besonders in den Psalmen; vergl. die Verheißung Ezech. 37, 27—28; Amos 9, 11. Im Neuen Testament werden die Gläubigen *genannt* Gottes Gebäu (*Θεοῦ οἰκοδομή*, 1. Kor. 3, 9), Gottes Behausung (*κατοικητήριον*, Eph. 2, 21), Gottes Haus (*οἶκος*, 1. Tim. 3, 15; Luk. 14, 23), ein geistliches Haus (*οἶκος πνευματικός*, 1. Petr. 2, 5), weil es vom heiligen Geist erbaut und so durchwirkt ist (1. Kor. 3, 16), daß auch die Leiber der Gläubigen ein Tempel des heiligen Geistes sind (1. Kor. 6, 19), ein heiliger Gottestempel (*ναός ἅγιος τοῦ Θεοῦ*, 1. Kor. 3, 16—17; 2. Kor. 6, 16; vergl. Konk.-Form. 640, 2; 719, 23), in welchem Gott unter seinem Volke wohnt und waltet. Herr und Hoherpriester über dieses Haus ist Christus (Hebr. 3, 6; 10, 21), der zugleich im überweltlichen Heiligtum ein Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte ist (Hebr. 8, 2; 9, 11 u. 24; vergl. 16, 9). Der heilige Geist aber ist als himmlischer Baumeister stets geschäftig, den heiligen Kirchenbau weiter zu führen und in denselben gläubige Seelen als neue lebendige Bausteine einzufügen (1. Petr. 2, 4—5), die jedoch wieder ausgeschieden werden, wenn

sie ihren Glauben nicht treu bewahren (Hebr. 3, 6; 10, 23 ff.). Der heilige Bau der Kirche Christi steht unerschütterlich fest; ruht er doch auf dem Eckstein Christus und auf dem Grunde der Apostel und Propheten (Eph. 2, 19—21; 1. Kor. 3, 11; Matth. 16, 18); darum heißt denn auch die Kirche ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit (*στῦλος καὶ ἑδραίωμα*, 1. Tim. 3, 15; vergl. Apol. 156, 22).

Die Schrift bezeichnet aber die Gläubigen nicht bloß als Haus und Wohnung Gottes, sondern auch als Gottes Hausgenossen (*οἰκεῖοι*, Eph. 2, 19), die als sein Volk (*λαὸς Θεοῦ*, 2. Kor. 6, 16; vergl. Apol. 154, 14 ff.) mit ihm zusammen wohnen und seine Gnadennähe genießen. Als solche sollen sie aber auch würdig vor ihm wandeln und sich erweisen als das auserwählte Geschlecht (*γένος ἐκλεκτόν*), das königliche Priestertum (*βασίλειον ἱεράτευμα*), das heilige Volk (*ἔθνος ἅγιον*), das Volk des Eigentums (*λαὸς εἰς περιποίησιν*, vergl. Tit. 2, 14: *λαὸς περιούσιος*; Jes. 43, 21), daß sie verkündigen sollen die Vollkommenheiten ihres Gottes und Heilands, durch den sie, die vordem nicht Gottes Volk waren, ein begnadigtes Volk geworden sind. Als ein heiliges Priestertum (V. 5) sollen sie geistliche Opfer darbringen, die Gott angenehm sind (vergl. Apol. 253, 25 f., 30 u. 33). — Nur die, welche im Glauben das Evangelium annehmen (1. Petr. 4, 17), können Gottes Hausgenossen werden und sollen einst in die Wohnungen des himmlischen Vaterhauses (Johs. 14, 2), des neuen Jerusalem (Off. 3, 12; 21, 2) eingehen. Darum ist denn auch Gott ernstlich bemüht, die armen Sünder zu sich einzuladen, denn er will, daß sein Haus voll werde (Luk. 14, 23).

Mit den hier genannten Bezeichnungen nahe verwandt ist die einer Stadt Gottes. Wie schon die alttestamentliche Gemeinde (Ps. 46, 5; 48, 2; 87, 3), wird auch die neutestamentliche wiederholt als *πόλις Θεοῦ* dargestellt. Diese Stadt, auf die schon Abraham gewartet hat (Hebr. 11, 10) und die längst zuvor verheißen war (Jes. 26, 1; Sach. 2, 5), ist von Gott selbst auf einem festen Grunde (Berg Zion) erbaut. In ihr wohnen mit und bei Gott die, welche sich auf Erden als Fremdlinge fühlen und nach der himmlischen Heimat begehren (Hebr. 11, 13—16; 13, 4). Im Wort und Sakrament haben sie Anteil an allen Segnungen, welche die Stadt des lebendigen Gottes darbietet. Schon hier besitzen sie das Bürgerrecht des Himmels, des neuen Jerusalem; sie stehen bereits mit der Gemeinde der Vollendeten droben in enger Verbindung. Daß dem so sei, daß die Kirche in ihrer irdischen Existenz auch in die überirdische Welt hineinreicht, bezeugt u. a. besonders Hebr. 12, 18—23, wo es heißt: „Ihr seid nicht gekommen zu dem Berge (Sinai), den man nicht anrühren konnte (= ihr gehört nicht mehr dem alttestamentlichen Gesetzesbund an), sondern zum Berge Zion (als Glieder der neutestamentlichen Gemeinde), zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem (*Ἱερ. ἐπουράνιος*), zu der Menge vieler tausend Engel (die eure Genossen und Beschützer sind, Hebr. 1, 14), und zu der Gemeinde der Erstgebornen, die (als die ersten selig Entschlafenen) im Himmel angeschrieben sind, und zu Gott dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten."

VII. **Schafstall, Herde Christi.** Wie der Schafstall, die Hürde, ein schützender Bergungsort der Schafe ist, wo sie vor Dieben und reißenden Tieren sicher sind, so bietet auch die Kirche der Herde Christi Sicherheit vor ihren Feinden (Johs. 10; 1. Petr. 2, 5; 5, 8; vergl. Ezech. 34, 11;

Jer. 23, 3). Extra ecclesiam nulla salus — wie ähnlicherweise nur die Arche Noäh von der Sündflut erretten konnte. Darum ist es denn auch des Herrn ernster Wille, daß alle armen Sünder in diesen Schafstall eingehen, Juden wie Heiden (Johs. 10, 16). Die Thür zu demselben ist Christus (Johs. 10, 7). Er, der gute, der große Hirte (ὁ ποιμὴν ὁ καλός, Johs. 10, 12; Hebr. 13, 12), der schon durch die Propheten verheißen war (Ps. 23; Ezech. 34; Jer. 31, 10; Jes. 40, 11), hat selbst sich seine Herde gesammelt (Matth. 9, 36; Johs. 10, 16), die er liebt (Johs 10,12; Luk. 15, 6), versorgt (Johs. 10, 11; 21, 16), schützt (Luk. 12, 32), leitet (Ps. 23), mehrt (Johs. 10, 16) und zuletzt in den himmlischen Schafstall heimführt (vergl. Off. 7, 17), wo dann Ein Hirte und Eine Herde sein wird (Johs. 12, 32; 10, 16). Jesu Schafe aber sind solche, die auf des Hirten Stimme hören und ihm folgen (Johs. 10, 3—5 u. 27—28), die ihn kennen und von ihm als die Seinen erkannt werden (Johs. 10, 15; 2. Tim. 2, 19); und so besteht denn zwischen beiden ein inniges Liebesverhältnis (vergl. Braut Christi). Hiernach ist die Kirche nicht ein frei zusammengetretener Verein, sondern die von Christo gesammelte und geleitete Gemeinde der Gläubigen.

B. Gehen wir nun weiter zur **Kirchenlehre**, wie sie in den lutherischen Bekenntnissen niedergelegt ist.

1. Ausgehend von dem Satz des Apostolikums: „Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen" (sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem) bezeichnet *Luther in seinem* ***Kleinen Katechismus*** — bei Erklärung des 3. Artikels — die Kirche als die „ganze Christenheit auf Erden, welche der heilige Geist beruft, sammelt, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben." Hier wird also hervorgehoben, daß die Kirche ihren eigentlichen Lebensquell im heiligen Geist hat, welcher durch sie, bezw. durch deren Organe, die von Christo erworbenen Heilsgüter spendet.

2. Ausführlicher spricht er sich in seinem **großen Katechismus** aus (S. 453 ff.) und sagt, daß der heilige Geist das Heiligungswerk an den Sündern ausrichte durch die Gemeine der Heiligen (communio sanctorum) oder christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben, d. i. „daß er uns erstlich führet in seine heilige Gemeine und in der Kirche Schoß leget, dadurch (per quam ecclesiam) er uns prediget und uns zu Christo bringet" (455, 37). Wie nun diese Gemeine der Heiligen durch den heiligen Geist mittelst des Wortes gezeugt ist, so zeuget sie auch fort und fort durch dasselbe Wort den Einzelnen zum Glauben, und so wird dann derselbe der heiligen Gemeine einverleibt. „Ich glaube, heißt es dort, daß *mich* der *heilige* Geist *heilig* machet, wie sein Name ist. *Womit thut er aber solches, oder was ist seine Weise und* Mittel (qua ratione quove medio)? Antwort: Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben. Denn zum ersten hat er eine sonderliche Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen zeuget und trägt (parturit ac alit) durch das Wort Gottes (455, 41—42). Daran eben hat es aber im Papsttum gemangelt, „darum ists auch keine christliche Kirche; denn wo man nicht von Christo prediget, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringet, außer welcher (citra cujus opem et operam) niemand zu dem Herrn Christo kommen kann" (455, 45; vergl.

jedoch auch S. 16 u. 17; 156, 21 ff.; 270, 98). Hierauf wird dann mit besonderm Nachdruck hervorgehoben, daß der im Apostolikum gebrauchte Ausdruck „Gemeine der Heiligen" nichts anderes sei als eine erklärende Apposition zu „Ich glaube eine heilige christliche Kirche" (vergl. Apol. 153, 8). Es handelt sich also nicht um zwei verschiedene Begriffe, wie wenn die Gemeine der Heiligen nur ein Teil oder der Kern der christlichen Kirche wäre, sondern beide Ausdrücke werden als identisch hingestellt. „Das Wörtlein Kirche heißt eigentlich nichts anders, denn eine gemeine Versammlung und ist von Art nicht deutsch, sondern griechisch — wie auch das Wort ecclesia —, denn sie heißens auf ihre Sprache kyria, wie mans lateinisch curiam nennt. Darum solls auf recht deutsch und unser Muttersprache heißen eine christliche Gemeine oder Sammlung (christianorum communio seu congregratio), oder aufs allerbeste und kläreste eine heilige Christenheit (sancta christianitas). Also auch das Wort communio, das daran gehängt ist, sollte nicht Gemeinschaft, sondern Gemeine heißen. Und ist nichts anders, denn die Glosse und Auslegung, da jemand hat wollen deuten, was die christliche Kirche heiße. Dafür haben die Unsern, so weder lateinisch noch deutsch gekannt haben, gemacht Gemeinschaft der Heiligen*), so doch kein deutsche Sprache so redet noch versteht. Aber recht deutsch zu reden, sollt es heißen eine Gemeine der Heiligen, d. i. eine Gemeine, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine (456, 47—50). Hierauf wird dann die Gemeine der Heiligen noch näher nach ihrem subjektiven und objektiven Charakter beschrieben (vergl. 456, 41—42) und gesagt: „Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen (ex mere sanctis hominibus coactam), unter Einem Haupt Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in Einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch, daß ich Gottes Wort gehöret habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen (in hanc communionem ingredi). Denn vorhin, ehe wir dazu kommen sind, sind wir gar des Teufels gewesen, als die von Gott und von Christo nichts gewußt haben. So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeine oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet und brauchet sie dazu (utitur adminiculo), das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, die er schaffet" (457, 31—53; vergl. Konk. Form. 597). Außer der Christenheit aber, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligung da sein kann" (458, 56). Und so ist es denn „des heiligen Geistes Amt und Werk, daß er auf Erden die Heiligung anfache und täglich mehre durch die zwei Stücke: christliche Kirche und Vergebung der Sünden" (459, 59). Derselbe heilige Geist „treibt sein Werk ohne Unterlaß bis auf den jüngsten Tag, dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch (per quam) er alles redet und thut." — So faßt denn der große Katechismus die Kirche nicht bloß als Gemeinschaft im heiligen Geist, sondern auch als Organ desselben, als Vermittlerin der Heiligung.

*) Diese Bezeichnung wird in der unierten Kirche mit Vorliebe gebraucht.

3. Von besonderer Wichtigkeit sind die Bestimmungen der **Augsb. Konfession.** Dieselbe behandelt die Lehre von der Kirche bekanntlich im VII. und VIII. Artikel. Beide Artikel sind unauflöslich mit einander verbunden, müssen aber begrifflich auseinander gehalten werden. Artikel VII sagt, daß die Kirche eigentlich nur aus Gläubigen bestehe, die aber innerlich und auch äußerlich verbunden sind; Art. VIII lehrt, wie es sich mit den beigemischten Ungläubigen und Heuchlern verhalte, welche die Gnadenmittel mitbesitzen und daher äußerlich mitverbunden sind. Art. VII beschreibt also die Kirche vornehmlich nach ihrer geistigen Innenseite, Artikel VIII besonders nach ihrer sichtbaren Außenseite, in ihrer empirisch-geschichtlichen Existenz und konkreten Erscheinungsform. Keins von beiden durfte die Reformation übersehen; hatte sie doch nach zwei Seiten hin Front zu machen, und sowohl den falschen Kirchenbegriff der Römischen abzuweisen, als auch den der Schwarmgeister. Nach römischer Lehre ist die Kirche wesentlich ein äußerer Organismus (politia externa) und umfaßt die Gesamtheit aller Christen auf Erden, welche den Glauben der katholischen Kirche bekennen, an deren Sakramenten teilnehmen und als eine sichtbare Gemeinschaft unter der Hierarchie des Papstes und seines Klerus vereinigt sind. Diese Papstkirche macht den Anspruch, die oberste Monarchie in der Welt zu sein und die legitime Mittlerin alles Heils, sodaß die Zugehörigkeit zu Christo nicht sowohl an den durch Wort und Sakrament vermittelten Glauben gebunden ist, als vielmehr an den Gehorsam gegen die kirchlichen Satzungen. Darum ist denn dort auch zur wahren Einheit der Kirche vor allem die Einhelligkeit in Verfassung und Ceremonien erforderlich. Durch die Heilsanstalt der Kirche soll der Einzelne zu Christo kommen, nicht aber durch Christus zur Kirche. — Während Rom auf diese Weise das Wesen der Kirche ins Materielle verkörpert (falscher Objektivismus), vertreten die spiritualistischen Schwärmer der Reformationszeit das entgegengesetzte Extrem: sie verflüchtigen die Kirche in eine falsche Innerlichkeit und Geistigkeit, und sehen dieselbe als ein rein geistiges, unsichtbares Glaubensreich an, als eine Art von platonischem Staat ohne Realität (falscher Subjektivismus). Soll doch nach ihrer Meinung alle göttliche Gnadenwirkung unmittelbar geschehen durch den Geist, durch das innere Wort, weshalb sie die äußere Seite der Kirche, das Predigtamt, die gottesdienstlichen Ordnungen, kurz jede geordnete Gnadenmitteilung durch Wort und Sakrament geringschätzen. —

Da die Evangelischen von der Papstkirche exkommuniziert waren, mußte ihnen die Frage nahe treten: ob sie, wie ihre Gegner behaupteten, durch den päpstlichen Bannfluch nun wirklich alle Gemeinschaft mit der christlichen Kirche verloren hätten, bezw. ob erst durch die Reformation die wahre Kirche ins Leben getreten sei? So waren sie denn genötigt, sich vor allen über das wahre Wesen der Kirche und deren wirklichen Bestand, sowie über die Zugehörigkeit zu derselben auszusprechen. Dies thun sie zunächst im VII. Artikel:

„Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben (quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit), welche ist die Versammlung aller Gläubigen (congregatio sanctorum), bei welchen das **Evangelium** rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden (in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta). Denn dies ist genug zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche (ad veram unitatem ecclesiae satis est),

daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden (consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum). Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden (ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas); wie Paulus spricht Eph. 4, 5—6: Ein Leib, Geist" 2c.

Hier wird also ausgesprochen

a. Daß die Kirche die congregatio sanctorum, die Versammlung der Gläubigen sei. Das Apostolikum nennt sie sanctorum communio, die Gemeine der Heiligen. Beide Bezeichnungen: „Gemeine der Heiligen" und „Versammlung der Gläubigen" sind mithin identisch zu fassen, nämlich als Sammlung aller derer, welche im Glauben Christo angehören und als Glieder seines Leibes mit ihm verbunden sind.

b. Diese congregatio sanctorum et vere credentium wird näher dahin bestimmt: in qua evangelium recte docetur et sacramenta recte administrantur. Da der Glaube an sich etwas im Herzen Verborgenes ist und nur Gott die wahrhaft Gläubigen kennt, wird die Gemeine der Gläubigen vielfach als die „unsichtbare Kirche" bezeichnet, was zu dem Mißverständnis führen kann, als ob sie etwas rein Inneres, Geistiges und Unsichtbares sei. Nun sind aber doch die den Glauben, mithin auch die gläubige Gemeinde erzeugenden und erhaltenden Gnadenmittel etwas sinnlich Wahrnehmbares; ebenso setzt die Verwaltung der Gnadenmittel ein Amt, ein Institut voraus, welchem die Verwaltung von Wort und Sakrament befohlen ist (A. Konf. V: institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta); endlich sind doch auch die Gläubigen, welche die Kirche bilden und dort mit Wort und Sakrament genährt werden, sichtbare Personen, die ihren Glauben nicht im Herzen verschließen dürfen, sondern mit Wort und That nach außen zu bezeugen haben. Das alles weist darauf hin — und die mancherlei Bilder, unter denen der Herr die Kirche darstellt (Herde, Volk Gottes, Stadt Gottes, Weinberg 2c.) bestätigen es —, daß die congregatio sanctorum nicht etwas rein Unsichtbares sein kann, sondern eine reale Existenz in der Welt hat, daß sie unsichtbar und sichtbar zugleich ist: unsichtbar nach ihrer geistigen Innenseite, erkennbar und wahrnehmbar nach ihrer Außenseite. Sie wird eben durch zwei Wesensmomente konstituiert: äußerlich durch die Gnadenmittel, innerlich durch den aus jenen resultierenden Glauben. Und so ist sie auch durch die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente äußerlich erkennbar, und tritt als eine um Wort und Sakrament gesammelte, zu Wort und Sakrament sich bekennende, ihren Glauben mit Wort und That bezeugende Gemeine der Gläubigen in die Erscheinung.

c. Von Wichtigkeit ist in dem Zusatz: in qua evangelium etc. das zweimal eingefügte Wörtlein „recte". Nicht durch einen beliebigen Glauben wird man ein Glied der wahren Kirche, sondern durch den wahren, lebendigen Herzensglauben, welcher Christum ergreift. Ein solcher aber kann nur aus der einen Quelle des unverfälschten Wortes und Sakraments fließen. Diese sind denn auch die einzigen sichern Faktoren und zugleich Erkennungszeichen (notae) der wahren Kirche. Weder Alter und Größe

der sichtbaren Kirche können hierbei als maßgebend gelten, noch auch die äußere Gleichförmigkeit der kirchlichen Ceremonien, Riten und Ordnungen (vergl. jedoch A. Konf. XV und Apol. 234, 14—16);

d. vielmehr reicht zur wahren Einigkeit der Kirche die Einigkeit in der reinen Predigt des Wortes und der rechten Sakramentsverwaltung vollkommen aus (satis est consentire etc.)

Dieser congregatio sanctorum legt unser Artikel die drei Attribute der Einheit, Reinheit, und Beständigkeit bei, indem er sie als una, sancta, perpetuo mansura bezeichnet; das Nicänum nennt die Kirche una, sancta, catholica et apostolica.

α) Una. Wie es nur Eine Wahrheit, Einen Christus und Einen seligmachenden Glauben giebt, so kann es wesentlich auch nur eine einzige christliche Kirche geben. Zu ihr gehören die wahrhaft Gläubigen aller Orten und Zeiten. Sie alle, die vom heiligen Geist mittelst Wort und Sakrament zu Christo im rechten einigen Glauben gesammelt sind, bilden unter ihm, dem Haupt der Kirche, Eine Gemeinschaft, welche der Leib Christi heißt (Eph. 4, 5; Gal. 3, 28). Indem so die Evangelischen ihre Zugehörigkeit zu der una sancta bezeugen, verwahren sie sich gegen den gegnerischen Vorwurf, als wollten sie eine neue Kirche bilden; dem gegenüber betonen sie wiederholt ihre historische Kontinuität und Übereinstimmung mit der alten Kirche (so u. a. A. Konf. XXI, S. 48: ecclesiae apud nos de nullo articulo dissentiunt ab ecclesia catholica). Ebenso wird hiermit jeder Versuch abgewiesen, die Einzelgemeinde aus dem gliedlichen Zusammenhang mit der Gesamtkirche herauszureißen (Independentismus), oder gar den Einzelchristen von der Kirche zu isolieren (Darbysmus). Die Kirche besteht nicht aus einer atomistischen Summierung vieler Individuen und einzelner Gemeinschaften, sondern sie ist ein einheitlicher Leib; sie baut sich nicht von unten auf durch das Zusammentreten ihrer Glieder zu Einem Bekenntnis und Glauben, sondern sie wird gebaut, und zwar von oben, durch den heiligen Geist, der die Gläubigen zu Christo sammelt (vergl. zu Luthers Katechismen).

β) Sancta. Die Gemeine der Gläubigen heißt „heilig“, nicht weil deren Glieder sündlose Heilige sind (donatistischer Irrtum), sondern weil der heilige Geist in ihnen durch Wort und Sakrament sein Werk hat (A. Konf. IX, X, XIII). Dieselben sind aus dem Haufen der Gottlosen ausgesondert (ἐκλογή, vergl. ἐκκλησία) und Gottes Kinder geworden durch den Glauben an Christum, deren Gerechtigkeit ihnen zugerechnet wird. Durch Christi Blut gereinigt und vom Geist Gottes beseelt, wohnt ihnen — trotz aller anhaftenden Schwächen und Gebrechen — nun auch eine aus dem Glauben fließende Heiligkeit inne (Eph. 5, 26—27; Röm 8, 1; vergl. Schmalk. Art. 324, 3).

γ) Perpetuo mansura. Die Gemeine der Gläubigen ist unvergänglich; sie war zu allen Zeiten vorhanden, auch in den dunkelsten, wiewohl in kümmerlicher Gestalt (vergl. 1. Kön. 19, 18); und sie wird bleiben bis an das Ende der Tage, denn auch die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen (Matth. 16, 18; 28, 20). Sie muß aber bleiben, weil sie die Aufgabe hat, das Seligkeitsgut den nachfolgenden Geschlechtern zu bewahren. Ihre Existenz ist nicht an bestimmte Orte, Personen, Verfassungsformen 2c. gebunden, nicht an Rom, nicht an den Papst und seine Hierarchie,

sondern an reines Wort und Sakrament. Darum ist sie auch bei den Evangelischen, und gerade bei ihnen, trotz aller päpstlichen Bannflüche.

Als die una sancta ist sie die catholica, d. h. die allgemeine Kirche, denn sie beschränkt sich nicht wie die jüdische Theokratie auf Ein Volk und eine bestimmte Zeit, sondern sie umfaßt die Gläubigen aller Orten und Zeiten (Johs. 3, 21—23; Matth. 28, 19; Ps. 113, 3; vergl. Apol. 153, 9). Um aber dem Irrtum zu begegnen, als sei die ecclesia catholica die Papstkirche, setzt Luther im Apostolikum statt „katholisch" christlich. Nicht der Papst, sondern Christus ist das alleinige Oberhaupt der Kirche, und diese umfaßt alle wahrhaft Gläubigen. In ihr ist Christus alle Zeit durch den heiligen Geist gegenwärtig; er ist es, der sie schützt, versorgt und regiert. Apostolisch aber wird die Kirche darum genannt, weil der Glaube, auf dem sie noch heute steht, kein anderer ist als der von den Aposteln verkündigte (Eph. 2, 20). —

Hat so der 7. Artikel die Kirche mehr nach ihrer geistigen Innenseite beschrieben, so kommt nun der VIII. Artikel auch auf ihre äußere Seite, auf ihre empirische Gestaltung zu sprechen und sagt:

„Item, wiewohl die christliche Kirche eigentlich (proprie) nichts anders ist, denn die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen (congregatio sanctorum et vere credentium), jedoch dieweil in diesem Leben (in hac vita) viel falscher Christen und Heuchler sein (multi hypocritae et mali admixti sint), auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sakramente (quae per malos administrantur) gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm sind, wie denn Christus selbst anzeiget Matth. 23, 2: Auf dem Stuhl Mosi sitzen &c. Derhalben werden die Donatisten und alle andere (similes) verdammt, so anders halten (qui negabant licere uti ministerio malorum in ecclesia, et sentiebant ministerium malorum inutile et inefficax esse).

Also die Kirche im eigentlichen Sinne deckt sich keineswegs mit ihrer empirisch-geschichtlichen Erscheinungsform; denn sonst müßte sie auch als eine congregatio von lauter sancti et vere credentes erkennbar in Erscheinung treten, und überall müßten in ihr Wort und Sakrament rein und einhellig im Schwange gehn. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr sind in hac vita multi hypocritae et mali der Kirche beigemischt: Heuchler, deren Herzensstellung mit ihrem Mundbekenntnis nicht im Einklang steht, ja auch öffentliche Sünder, welche gar nicht zur Gemeine der Gläubigen zu rechnen sind, sondern mit ihr nur in einem äußeren Zusammenhang stehn. Ebenso wenig findet sich in der sichtbaren Kirche überall reines Wort und Sakrament, und Einhelligkeit in der Lehre; vielmehr ist die Christenheit durch menschliche Sünde in zahlreiche Sonderkirchen zerspalten.

Demgemäß unterscheidet der 8. Art. zwischen Kirche im eigentlichen oder engern Sinne (proprie), und Kirche im uneigentlichen oder weitern Sinne. Zu der Kirche im eigentlichen oder engern Sinne, wie sie im 7. Art. beschrieben wird, gehören ausschließlich die sancti, welche näher als die vere credentes bezeichnet werden, — nicht aber, wie die Päpstlichen behaupten, alle vocati et baptizati. Dagegen umfaßt die Kirche im uneigentlichen oder weitern Sinne die wahren und falschen Christen zugleich, sodaß sie sich als ein corpus mixtum darstellt. Dieser

Unterschied zwischen Kirche im eigentlichen und weiteren Sinne — ecclesia stricte et late dicta — entspricht der Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche — ecclesia invisibilis et visibilis —, *vorausgesetzt*, daß man nicht, wie dies so oft geschieht, unter der ecclesia invisibilis etwas rein Unsichtbares versteht. Die äußere Erscheinungsseite der Kirche darf von ihrem Wesen *nicht ausgeschlossen werden, denn sie gehört mit zum Wesen* der Kirche, wie der Leib zum Wesen des Menschen. Ebenso wenig kann aber auch der empirischen Kirche eine unsichtbare Seite abgesprochen werden; umfaßt sie doch neben den bloßen *Namenchristen* auch die vere credentes, welche freilich nur Gott kennt. Und was die mali et hypocritae betrifft, darf nicht übersehen werden, daß die Kirche gerade an ihnen ihren pädagogischen Beruf üben soll. Steht doch den aus der Taufgnade gefallenen, ja auch den exkommunizierten Sündern noch immer die Möglichkeit der Umkehr offen; soll doch (nach A. Konf. 12) die Kirche talibus redeuntibus ad poenitentiam impertiri absolutionem, *also die kranken und schwachen* Glieder pflegen und stärken, die Verirrten suchen und zu Christo zurückführen; ist sie doch „die Mutter, so einen jeglichen zeuget und trägt durch das Wort", — darum sie denn *auch wohl als geistliches Spital, als Heilsanstalt*, Erziehungsanstalt für das Reich Gottes bezeichnet wird. Die Kirche ist nicht bloß die im Glauben versammelte, sondern auch die für den Glauben sammelnde Gemeinde. Ausnahmslos sind *alle* Glieder der Kirche gebrechliche Menschen, welche täglich und viel sündigen und der täglichen Buße bedürfen; daher ist die Grenze zwischen der Kirche im eigentlichen und uneigentlichen Sinne für uns eine gar *unsichere*. *Die alten Dogmatiker pflegen zu sagen:* die eigentliche Kirche sei nur confuse sichtbar.

Wiewohl die hypocritae et mali nicht zur eigentlichen Kirche zu rechnen sind, behalten doch Wort und Sakrament, auch von ungläubigen und unwürdigen Dienern verwaltet, ihre Wirkungskraft; denn diese ist ja nicht von der subjektiven Würdigkeit der Verwaltenden abhängig, sondern von dem göttlichen Amtsmandat (propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia). *Damit* wird der *Irrtum* derer abgelehnt, die den Bestand und die anstaltliche Wirksamkeit der Kirche von Menschenheiligkeit abhängig machen, so besonders der Donatisten, welche behaupten: daß kein Unwürdiger *eine sakramentliche Handlung* heilskräftig verwalten könne, und der Wiklefiten: daß sich jeder versündige, welcher die Sakramente von einem Unwürdigen annehme; vergl. Konf.-Form. 729, 35. —

Nun erhob die päpstliche Konfutation vor allem gegen den 7. Artikel der Augustana Einspruch. Da nach römischer Lehre die Kirche proprie ein corpus mixtum sein soll, ein in gleicher Weise Böse und Gute umfassendes äußeres Institut, so erklärte man katholischerseits: es könne ohne Nachteil des Glaubens (citra fidei praejudicium) nicht zugestanden werden, daß die Kirche eine congregatio sanctorum sei, wenn damit die Bösen und Sünder von der Kirche ausgeschlossen würden. Das sei schon auf dem *Kostnitzer Konzil gegen Hus verworfen worden* und widerstreite den Gleichnissen von der Tenne mit Weizen und Spreu (Matth. 3, 12), vom Netz mit guten und faulen Fischen (Matth. 13, 47 ff.), und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25). *Daß die Kirche von ewiger Dauer sei*, wurde von den Römischen als richtig anerkannt, ebenso auch das gebilligt, was der 8. Artikel von den heuchlerischen Dienern der Kirche sagt.

4. Den von der Konfutation erhobenen Einwendungen tritt die **Apologie** entgegen und giebt zu dem 7. und 8. Art. der Augustana einen ausführlichen Kommentar (S. 152 ff.). Mit besonderm Nachdruck hebt sie die geistliche Natur der Kirche hervor, ohne jedoch das Wesen der Kirche gänzlich zu verinnerlichen; denn auch die äußere Seite der Kirche und deren objektive Medien (externae notae) hebt sie gebührend hervor.

Sie sagt: ausdrücklich habe man dem 7. Art. der Augustana den 8. hinzugefügt, damit niemand auf den Gedanken komme, „als wollten wir die Bösen und Heuchler von der äußern Gesellschaft (ab externa societate) der Christen oder Kirchen absondern, oder als wäre das unsere Meinung, daß die Sakramente, wenn sie durch Gottlose gereicht werden, ohne Kraft und Wirkung seien“ (152, 3; vergl. Konk.-Form. 727). Auch die Heuchler und Bösen seien Glieder der Kirche in äußerlicher Gemeinschaft des Namens und der Ämter (secundum externam societatem signorum ecclesiae), besonders wenn sie nicht exkommuniziert seien. „Aber die Kirche stehet nicht bloß in Gesellschaft äußerlicher Zeichen (non est tantum societas externarum rerum et rituum), sondern stehet fürnehmlich (principaliter) in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen (societas fidei et Spiritus s. in cordibus), als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes. Und dieselbige Kirche hat doch auch äußerliche Zeichen (externae notae), dabei man sie kennet: nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakramente demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche, da sind Christen, und dieselbige Kirche wird allein (sola) genennet in der Schrift Christus Leib; denn Christus ist ihr Haupt und heiliget und stärket sie durch seinen Geist (Eph. 1). Darum in welchen Christus durch seinen Geist nichts wirket, die sind nicht Gliedmaß Christi“, sondern nach dem eignen Zugeständnis der Gegner tote Glieder (mortua membra ecclesiae). Auch das Apostolikum bekenne: Ich glaube eine heilige christliche Kirche, und sage damit aus, daß die Kirche heilig sei, mithin können die Gottlosen nicht die sancta ecclesia sein; zudem bezeichne der Zusatz communio sanctorum noch deutlicher die Kirche als congregatio sanctorum, welche unter sich Gemeinschaft (societatem) desselben Evangelii, derselben Lehre und desselben heiligen Geistes haben, der die Herzen erinnere, heilige und regiere (153, 8). — Dieser Artikel von einer allgemeinen Kirche sei sehr tröstlich. Denn obgleich der große Haufe der Gottlosen die rechte Lehre und Kirche oft schwer bedrückt habe und sie noch immer hart verfolge, so sei es doch außer Zweifel, daß die eigentliche Kirche nicht aufgehört habe und nicht untergehen werde. Sei sie doch nicht eine politia externa certarum gentium, sondern umfasse alle über den Erdkreis zerstreut wohnenden Gläubigen, welche Ein Evangelium, Einen Christus, Eine Taufe und Ein Sakrament haben und von Einem heiligen Geist regiert werden, obwohl sie ungleiche Ceremonien haben. „Denn auch im Dekret Gratiani sagt klar die Glosse, daß dies Wort Kirche large zu nehmen, begreift Böse und Gute. Item, daß die Bösen allein mit dem Namen in der Kirche sein, nicht mit dem Werke (nomine tantum in ecclesia, non re); die Guten aber sind beide mit Namen und Werken darin.“ Ähnliche Aussprüche fänden sich viele bei den Vätern, so auch bei Hieronymus (154, 11). Obgleich also die Heuchler und Bösen nach den äußerlichen Zeichen, Namen und Ämtern Genossen (socii) der wahren Kirche seien,

müsse man doch, wenn man eigentlich von der Kirche reden wolle (quum definitur ecclesia), die Kirche ins Auge fassen, welche der lebendige Leib Christi, mithin dem Namen und auch der Sache nach die Kirche sei. Dazu nötige mancherlei. Denn es sei wichtig zu wissen, wodurch man ein Gliedmaß Christi werde und was uns zu lebendigen Gliedmaßen der Kirche mache (quae res principaliter efficiat nos membra et viva membra ecclesiae, d. h. ob der unsichtbare Glaube oder die äußere Berufung durch das Wort, bezw. der kirchliche Organismus das Primäre sei, wodurch man zu einem Glied der Kirche werde). Wolle man die Kirche nur (tantum) als eine äußerliche Gesellschaft (externa politia) von Guten und Bösen definieren, so würde niemand verstehen, daß das Reich Christi geistlich sei und in der Gerechtigkeit des Herzens und der Gabe des heiligen Geistes bestehe; vielmehr würde man auf den Gedanken kommen, als bestehe die Kirche nur in Ceremonien. Auch würde, wenn die Kirche eine externa politia wäre, zwischen dem alttestamentlichen Gesetzesvolk und dem geistlichen Volk (populus spiritualis) des neuen Bundes kein Unterschied sein &c. (154, 14 f.). Kurz, nur die seien nach dem Evangelium Gottes Volk, welche die geistlichen Güter, den heiligen Geist empfangen hätten, und diese Kirche sei das Reich Christi, das vom Reich des Teufels unterschieden werden müsse. Denn das stehe nach Gottes Wort fest (Eph. 2, 2; Joh. 8, 44), daß alle Gottlosen in der Gewalt des Teufels und Gliedmaßen seines Reiches seien (membra regni diaboli). Darum sei die rechte Kirche das Reich Christi, d. i. die Versammlung aller Heiligen (itaque ecclesia, quae vere est *regnum Christi*, est *proprie* congregatio sanctorum), denn die Gottlosen seien des Teufels Gefangene und würden nicht durch Christi Geist regiert. Sei aber die Kirche Christi und Gottes vom Reich des Teufels zu unterscheiden, so können die Gottlosen, weil sie sich im Reich des Teufels befänden, nimmer die Kirche sein, wiewohl sie in diesem Leben, wo das Reich Christi noch nicht offenbar sei (quia nondum revelatum est regnum Christi), unter den rechten Christen und in der Kirche seien (admixti ecclesiae), darinnen auch Lehramt und andere Ämter mit haben (157, 17). Das rechte Reich Christi umfasse *allezeit nur die*, welche Gottes Geist erleuchtet habe, stärke und regiere. Dieses Reich sei vor der Welt noch nicht offenbart (revelatum), sondern unter dem Kreuz verborgen (tectum). *Und eben hierauf* — daß die Kirche in ihrer gegenwärtigen empirischen Erscheinung als ecclesia visibilis ein corpus mixtum sei, und erst in ihrer jenseitigen Vollendung das regnum revelatum sein werde — bezögen sich die von den Konfutatoren angezogenen Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen &c., welche aber doch nur den Sinn hätten, daß die ecclesia proprie dicta unter dem Haufen der Bösen verborgen sei (tecta multitudine malorum), und daß sich die Frommen nicht daran stoßen möchten; denn auch die von Unwürdigen verwalteten Gnadenmittel seien nicht kraftlos. Wiewohl die Gottlosen die Gemeinschaft der äußeren Zeichen hätten, seien sie doch nicht das wahre Reich Christi und dessen Glieder, sondern Glieder des Satansreiches (155, 19). — Zugleich aber verwahrt sich die Apologie gegen den Vorwurf, als vertrete sie einen spiritualistischen Kirchenbegriff, als lasse sie nur die innere Seite der Kirche gelten und ignoriere deren äußere Seite, wie wenn die Kirche ein reines Abstraktum, ein Gedankending wäre. Dem gegenüber behauptet sie nachdrücklich, daß das verborgene Reich Christi in

der auf Erden vorhandenen Gemeine der Gläubigen eine wirkliche Existenz habe, also nicht vere invisibilis sei, denn Wort und Sakrament seien ja die notae externae derselben. „Wir reden nicht von einer erdichteten Kirche, die nirgend zu finden sei (neque vero somniamus nos Platonicam civitatem), sondern wir sagen und wissen fürwahr, daß diese Kirche, darinnen Heilige leben, wahrhaftig auf Erden ist und bleibet, nämlich, daß etliche Gotteskinder sind hin und wieder in der Welt 2c. und sagen, dieselbige Kirche habe diese äußerliche Zeichen: das Predigtamt oder Evangelium und die Sakramente (puram doctrinam evangelii et sacramenta). Und diese Kirche ist proprie, wie Paulus sagt, eine Säule der Wahrheit (1. Tim. 3, 15), denn sie behält das reine Evangelium, den rechten Grund = Christum (1. Kor. 3, 12); auf diesen Grund sind die Christen gebaut" (155, 20). Nun giebt es freilich, heißt es weiter, unter den Christenleuten viele Schwache, welche auf solchem Grunde Stroh und Heu bauen (menschliche Gedanken), ohne jedoch den Grund selbst umzustoßen und zu verwerfen. Auch diese sind noch als Christen anzusehen, und Gott wird ihnen ihren Irrtum gewiß vergeben; denn wenn sie recht unterrichtet wären, würden sie der Wahrheit zufallen. Anders aber steht es bei den Widersachern der Reformation: sie stoßen den rechten Grund um und verwerfen den wichtigsten Glaubensartikel, nämlich die Rechtfertigung. Sie sind Wölfe und falsche Lehrer, die in der Kirche wüten und sie schädigen; darum sind sie nicht die Kirche und das Reich Gottes (non sunt proprie regnum Christi), wie schon Lyra bezeugt (156, 22). Gern möchten sie den Evangelischen ihren römischen Kirchenbegriff aufdrängen, „daß wir sollten sagen: die Kirche ist die oberste Monarchie, die größte, mächtigste Hoheit in der ganzen Welt, darinnen der Papst als das Haupt der Kirchen aller hohen und niedern Sachen und Händel, weltlicher, geistlicher, wie er will und denken darf, durchaus ganz mächtig ist", sodaß er nach Willkür Glaubensartikel stellen könne, unbekümmert um die heilige Schrift, ja wie ein irdischer Gott über allen Königen und Landen stehe und als Christi Statthalter auf Erden alles in seiner Hand habe, das geistliche wie das weltliche Schwert 2c. (157, 23). Einem solchen Kirchenbegriff gegenüber wiederholt die Apologie noch einmal kurz und bestimmt: „Ecclesiam proprie dictam esse congregationem sanctorum, qui vere credunt evangelio Christi et habent Spiritum s. Et tamen fatemur, multos hypocritas et malos his in hac vita ad mixtos habere societatem externorum signorum, qui sunt membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum ideoque gerunt officia in ecclesia", und zwar nicht ohne Wirkung und Kraft, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae (Luk. 10, 16). Auch die Gottlosen handeln bei Verwaltung der Gnadenmittel vice et loco Christi (157, 28), wiewohl sie selbst nicht zum Reich Christi zu rechnen sind. Denn da, wie schon gesagt, die rechte Kirche der Leib Christi heißt, können die Heuchler und Gottlosen nicht Christi Leib sein, sondern gehören in das Reich des Teufels.

Noch ein anderes Bedenken hatte die Konfutation gegen den 7. Art. der Augustana erhoben und behauptet, daß zur wahren Einigkeit der Kirche zwar nicht die Übereinstimmung in den ritus particulares, wohl aber in den ritus universales notwendig sei. Dem gegenüber hebt die Apologie (S. 158, 30—46) hervor: die Augustana rede ja nur von einer unitas

spiritualis, ohne welche der Glaube im Herzen oder die Gerechtigkeit des Herzens vor Gott nicht bestehen könne; hierzu aber sei weder eine Gleichheit der universalen noch der partikularen Ceremonien nötig, weil an solche äußerliche Menschensatzungen die Rechtfertigung nicht gebunden sei. Immerhin möge man die Universalceremonien wie z. B. die Sonntagsfeier um Einigkeit und guter Ordnung, um äußerlicher Zucht und des Friedens willen gleichförmig halten; aber daß eine solche Gleichförmigkeit zur Rechtfertigung vor Gott erforderlich sei, müsse entschieden verneint werden.

Zum 8. Art. der Augustana, den die Konfutatoren anerkannt hatten, bemerkt die Apologie (S. 162, 47 ff.) noch dies eine: wiewohl die Sakramente auch dann nicht ohne Kraft seien, wenn sie von Heuchlern verwaltet würden — weil dieselben nicht für ihre Person, sondern an Christi Statt handeln —, solle man doch falsche Lehre nicht annehmen oder hören (impii doctores deserendi sunt); denn diese seien nicht mehr an Christi Statt, sondern Widerchristen, von denen Matth. 7, 15 und Gal. 1, 9 gelte. Die Apologie macht also einen Unterschied zwischen der Sakramentsverwaltung und Wortverkündigung der Irrlehrer, und ist der Meinung, daß man in Notfällen auch von heuchlerischen Kirchendienern das Sakrament annehmen dürfe, vorausgesetzt, daß die Sakramentsverwaltung stiftungsgemäß geschehe; dagegen will sie die Predigt der Irrlehrer, weil falsches Wort, gemieden wissen.

5. In den **Schmalk. Artikeln** (III, 12, S. 324) faßt Luther die von der Apologie eingehend erörterte Lehre von der Kirche kurz dahin zusammen: „Wir gestehen ihnen, (dem Papst und seinen Bischöfen) nicht, daß sie die Kirche seien, und sinds auch nicht (quia revera non sunt ecclesia), und wollens auch nicht hören, was sie unter dem Namen der Kirchen gebieten oder verbieten. Denn es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: „Ich glaube eine heilige christliche Kirche" ꝛc. — So wird denn auch hier im Gegensatz gegen den römischen Begriff die geistliche Natur der Kirche stark betont.

6. Die **Konkordienformel**, welche der Lehre von der Kirche keinen besondern Artikel widmet, berührt sie nur gelegentlich und bestätigt das, was in den voraufgegangenen Symbolen gesagt worden ist. So lehrt sie u. a., daß Christus das Haupt der Kirche sei (655, 44; 684, 47; 692, 78); daß die Kirche (= die Gläubigen) der Leib Christi sei (660, 59) und Christi Braut (767, 16; 833, 16); daß allein der heilige Geist durch das Predigtamt in die Kirche (= Christenheit) einführe (457, 51 ꝛc.; 597, 36 ꝛc.); daß die Gottlosen nur in der äußern Gemeinschaft der Kirche stehen (673, 123) und in dieser keine vollkommenen Heiligen seien (727, 5; 729, 6); daß die rechte Kirche allezeit bleiben werde und man sich nicht am Ansehen der falschen Kirchen ärgern solle (715, 50); daß die Gemeinde Gottes jedes Ortes und jeder Zeit die Freiheit habe, kirchliche Ordnungen und Gebräuche zu ändern (553, 12; 698, 9); daß keine Kirche die andere wegen Verschiedenheit in den äußerlichen Ceremonien verdammen solle (553, 7; 703, 31) u. a. —

C. Was Schrift und Bekenntnis von der Kirche lehren, fassen wir in folgende Sätze zusammen:

1. Die Kirche im eigentlichen Sinne (ecclesia proprie sic dicta) ist die Gesamtheit aller wahrhaft Gläubigen auf Erden, welche der heilige Geist durch Wort und Sakrament aus dem in Sünden verlornen Menschengeschlecht herausgerufen

und um die Gnadenmittel zu Christo, dem Haupt der Gemeinde, gesammelt hat.

Ecclesia proprie sic dicta est totus coetus vere credentium et sanctorum, qui non solum externa professione fidei et usu sacramentorum externo, sed etiam vera fide cordis et interiore regeneratione sunt donati (= societas fidei; vergl. Eph. 1, 22—23; 5, 23—27; Johs. 11, 51—52).

Ist es aber der heilige Geist, welcher die Kirche „macht, beruft und zusammenbringt", so kann die Kirche nicht ein Produkt ihrer Glieder sein, nicht ein freier menschlicher Verein (contrat social), welcher sich selbst um Christo sammelt (Pietismus, Schleiermacher). Die Kirche ist der Leib Christi; an ihm sind alle wahrhaft Gläubigen Glieder und durch das Band des gemeinsamen Glaubens in Einer Liebe und Hoffnung so eng mit einander verbunden, daß sie, wiewohl in der ganzen Welt zerstreut, eine einzige große Christusgemeinschaft bilden.

2. Wort und Sakrament sind die unerläßlichen Voraussetzungen für ein inneres Glaubensleben, und darum auch die kirchenbildenden Faktoren, wodurch die Gemeinde der Gläubigen vom heiligen Geist gesammelt, erhalten und ausgebreitet wird, — also das Primäre.

Nur durch die Gnadenmittel und den Glauben wird man ein Glied der eigentlichen Kirche; denn wie sollen sie glauben, von dem sie nichts gehört haben? und wie sollen sie hören ohne Prediger (Röm. 10, 14—15)? Darum hat Gott, „solchen Glauben zu erlangen, das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist giebt, welcher den Glauben 2c. wirket" (A. Konf. V). Denn „wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, außer welcher niemand zu dem Herrn kommen kann" (Gr. Kat. 456, 45). Will doch Gott „niemand seinen Geist oder Gnade geben, ohne durch oder mit dem vorhergehenden Wort" (Schm. Art. 321, 3). Wo das Wort ist, da ist die Kirche, da ist der Geist, da ist Christus und alles (Luther). Neben dem Worte Gottes sind aber auch die Sakramente die Mittel, wodurch der heilige Geist die gläubige Gemeinde sammelt und erhält; durch die Taufe wird der Mensch mit Christo Ein Leib (1. Kor. 12, 13), durch das Abendmahl wird seine Gliedschaft am Leibe Christi immer wieder von neuem befestigt (1. Kor. 10, 17).

3. Wer zur Gemeinde der wahrhaft Gläubigen gehört, das weiß nur Gott, der Allwissende; uns Menschen ist es verborgen, denn der Glaube fällt in das Gebiet der Unsichtbarkeit.

In diesem Sinn will die Bezeichnung ecclesia invisibilis verstanden sein; denn die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen ist keineswegs etwas absolut Unsichtbares, vielmehr ist sie unsichtbar und sichtbar zugleich, — unsichtbar nach ihrer geistigen Innenseite, sichtbar und erkennbar nach ihrer Außenseite; vergl. S. 498. Nur der, welcher zur Gemeinde der Gläubigen gehört, wird selig und ist seines Heils gewiß; aber extra (hanc) ecclesiam nulla salus. Nach Christi Verheißung kann die gläubige Gemeinde nicht untergehen; ebenso wenig kann sie dem Irrtum verfallen, da sie im Wort Gottes die ewige Wahrheit besitzt.

4. Es ist dem Wesen der Kirche entsprechend und vom Herrn gewollt, daß sich die vom heiligen Geist zu Christo gesammelten Gläubigen, welche räumlich und zeitlich zusammenleben, auf der Grundlage des gleichen Glaubens zu sichtbaren Gemeinschaften zusammenschließen. Durch solchen Zusammenschluß tritt dann die Eine, allgemeine christliche Kirche (ecclesia universalis) in einzelnen Sondergemeinden und Partikularkirchen (ecclesia particularis) in Erscheinung und stellt sich als eine societas signorum et rituum dar (Apol.), welche einen Komplex von Ämtern und Normen (Verfassung) in sich schließt.

Schon die Namen ecclesia, Leib Christi, Gottes Gebäu 2c., welche die heilige Schrift der Kirche beilegt, weisen auf ein äußeres sichtbares Zusammenschließen der Gläubigen hin, auf eine Vereinigung und Sammlung der Zerstreuten zu einem zusammengehörigen Ganzen. Christus selbst begann seine Amtswirksamkeit auf Erden mit der Sammlung einer sichtbaren Jüngerschar (Johs. 1, 38 ff.); unaufhörlich war er bemüht, neue Glieder für sein Reich zu gewinnen (Matth. 11, 28; 23, 37; 12, 30; Johs. 10, 16) und die zerstreuten Kinder Gottes zusammen zu bringen (Johs. 11, 52; vergl. Jes. 56, 8; Mich. 2, 12). Er überließ es nicht den einzelnen gläubigen Individuen, ob sie von sich aus zu einer Gemeinschaft zusammentreten wollten, sondern indem er sie für sich gewann, schloß er sie zugleich mit den Aposteln und unter einander zu einem gemeinschaftlichen Glaubensleben zusammen. Nach seiner Erhöhung sandte er dann den verheißenen heiligen Geist, welcher das von ihm begonnene Werk weiter führen sollte. Ausdrücklich heißt es Ap. 2, 41 u. 47 von denen, welche durch Petri Pfingstpredigt gläubig geworden waren: Sie wurden hinzugethan, oder: der Herr that sie hinzu. Dann zogen die Apostel hinaus, um das Evangelium den Völkern zu predigen. Die nun hin und her durch das gepredigte Wort gläubig geworden waren, isolierten sich nicht, sondern wurden an die schon vorhandene Kirche angeschlossen. Und so entstanden denn in Korinth, Ephesus, Galatien, Kleinasien 2c. sichtbare, räumlich abgegrenzte Lokalgemeinden und Provinzialkirchen. Diese blieben aber auf Grund desselben Glaubens mit der Mutterkirche in organischer Verbindung, weshalb sie auch ebenso wie die Gesamtgemeinde mit ecclesia bezeichnet werden; soll doch jede Einzelgemeinde, auch die kleinste (Matth. 18, 20), ein Abbild der Gesamtgemeinde sein (vergl. Gal. 1, 2; 2. Thess. 1, 4; 1. Kor. 11, 16; 2. Kor. 8, 18, wo das Wort im plur. gebraucht wird).

5. Die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung stellt sich in diesem Äon niemals und nirgends rein dar, vielmehr umfaßt sie neben den wahrhaft Gläubigen auch solche, welche nur der äußeren Gnadenmittelgemeinschaft angehören, ohne daß sie die dargebotene Heilsgnade im Glauben angenommen haben. Als solche heißt sie die Kirche im weiteren und uneigentlichen Sinne (ecclesia large sic dicta).

Ecclesia large sic dicta est coetus vocatorum, in quo omnes, qui externa professione sese aggregant ad auditum verbi et usum sacramentorum, pro ecclesiae illius membris habentur.

Zu diesem coetus vocatorum gehören neben den wahrhaft Gläubigen, welche sowohl äußerlich als auch innerlich als Kirche versammelt sind, auch die Mundgläubigen, welche sich nur äußerlich zur Kirche halten, aber nicht im lebendigen Glauben stehen. Er ist also ein gemischter Haufen von Gläubigen und Ungläubigen (Matth. 13, 47; 25, 1—2; 22, 2 u. 11), der nur in uneigentlichem Sinne, per synecdochen, Kirche genannt werden kann. Die Kirche im engeren und weiteren Sinne sind aber nicht zwei verschiedene Kirchen, sondern die erstere befindet sich in mitten der andern; jene ist die innere Seite der Kirche, diese ihre äußere Erscheinungsseite, welche kurzweg auch als sichtbare Kirche (ecclesia visibilis) bezeichnet wird. Wie der Mensch aus Leib und Seele besteht, so ist auch die Kirche ein leibgeistiger Organismus.

6. Die um Wort und Sakrament gesammelte Gnadenmittelgemeinschaft ist aber nicht bloß ein Produkt, sondern auch das Organ des heiligen Geistes; sie ist nicht bloß Heilsgemeinschaft, sondern auch Heilsanstalt, denn sie hat zugleich die Aufgabe empfangen, das innere Glaubensleben ihrer Glieder zu pflegen und zu fördern, und das empfangene Seligkeitsgut andern zu vermitteln.

Die Kirche ist die geistliche Mutter der Gläubigen, die ihnen das Leben giebt und sie mit Wort und Sakrament nährt (Gr. Kat.) Durch sie will der heilige Geist an den Seelen sein Werk haben und ihnen die von Christo erworbenen Heilsgüter spenden, — kurz, die Kirche hat zu ihrer Selbsterbauung nach Innen und Außen eine pädagogische Aufgabe empfangen. Diese würde sie aber nicht lösen können, wenn sie nicht ein vom Geist Christi durchwalteter Organismus wäre. — Daß die Kirche als Leib Christi von Anfang an irgendwie verfaßt und geordnet bestanden hat, ist außer Zweifel; soll doch in Christi Reich alles ehrlich und ordentlich zugehen (1. Kor. 4, 40). Alle Anordnungen und Mandate, welche der Herr für das von ihm gestiftete Gnadenmittelamt, für die Übung der Kirchenzucht, für die Verwaltung des Schlüsselamtes u. a. gegeben hat, setzen eine bestimmte und geregelte Organisation voraus. Dahin zielen auch die mancherlei Gaben, Ämter und Kräfte, womit der Herr seine Kirche ausgerüstet hat (Eph. 4, 4—12; 1. Kor. 12, 4—6), um ihren Bestand zu sichern und zu fördern, und sie in den Stand zu setzen, zugleich als Organ des heiligen Geistes wirksam zu sein. Man hat deshalb auch wohl gesagt: die Kirche sei als coetus hominum, qui evocatur ad salutem zugleich auch das institutum divinum, quo evocatur coetus hominum ad salutem.

7. Die sichtbare Kirche nennen wir eine wahre (ecclesia vera) oder eine falsche (falsata), je nach dem Maße, als in ihr rein Wort und Sakrament in Übung ist. Die Merkmale (notae) der wahren sichtbaren Kirche sind die lautere Verkündigung des göttlichen Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente.

Da die lutherische Kirche von allen Kirchengemeinschaften Wort und Sakrament am reinsten hat, so kommt in ihr die Eine, heilige, christliche Kirche zu ihrer lautersten und vollsten Gestaltung, — weshalb wir sie auch die rechte Kirche nennen. Darum ist sie aber doch noch nicht die

allein seligmachende, denn auch in Kirchengemeinschaften, welche die Gnadenmittel nur teilweise rein bewahrt haben, finden sich gläubige Gotteskinder. Es sind dies solche, die — ohne das Irrige ihrer Kirchengemeinschaft zu erkennen — in der Einfalt ihres Herzens an den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens festhalten, denen also noch soviel von Gottes Wort geblieben ist, daß sie den Weg zum Sündenheiland finden können (vergl. 1. Kor. 3, 12—13; Vorrede zur A. Konf. S. 16; Apol. 156, 21 ff.; 270, 78; Schmalk. Art. 456, 43 ff.). Selbst solche sichtbare Kirchengemeinschaften, welche die reine Lehre teilweise verloren haben, sonst aber Gottes Wort noch wesentlich festhalten, bezeichnet die Schrift als Kirchen und gläubige Gemeinden (Gal. 1, 2; 1. Kor. 1, 2 ꝛc.) und legt ihnen Prädikate bei, welche nur der wahren Kirche zukommen. Dies kann jedoch, wie schon gesagt, nur synekdochisch gemeint sein, und weist darauf hin, daß sich die Gemeinde der Gläubigen nicht nur da findet, wo reines Wort und Sakrament ist, sondern auch in solchen Gemeinschaften, wo man neben sonstigen Irrtümern noch soviel vom Evangelium festhält, daß dadurch die Seelen zum Glauben an Christum kommen können (1. Kor. 3, 11 ff.; 1. Kön. 19, 4 u. 14). Da aber die von Gott gewollte äußere Gestalt der Kirche die Rechtgläubigkeit derselben ist, soll jeder die Teilnahme an irrgläubigen Kirchengemeinschaften meiden und den Anschluß an die rechtgläubige Kirche suchen (Matth. 7, 15; 10, 32— 33; Röm. 16, 17—18; 2. Kor. 6, 14—16; Tit. 3, 10—11; 2. Johs. 10—11).

„Gemeinschaften, welche zwar Gottes Wort noch wesentlich behalten, aber in Grundlehren des göttlichen Wortes halsstarrig irren, sind nach Gottes Wort nicht Kirchen, sondern Rotten oder Sekten, d. i. ketzerische Gemeinschaften. — Gemeinschaften, welche durch nicht grundstürzende Irrtümer, oder um Personen, oder um Ceremonien, oder um des Lebens willen die Einigkeit der Kirche zerstören, sind nach Gottes Wort Spaltungen (Schismata) oder separatistische Gemeinschaften. — Gemeinschaften, welche sich zwar christlich nennen, aber Gottes Wort nicht als Gottes Wort anerkennen, und daher den dreieinigen Gott verleugnen, sind nach Gottes Wort nicht Kirchen, sondern Schulen des Satans." (Walther).

D. Dogmengeschichtliche Übersicht.

1. Die alte Kirche. Daß wir in der kirchlichen Anfangszeit noch keine genaueren Begriffsbestimmungen über das Wesen der Kirche finden, kann uns nicht überraschen. Man lebte eben in und mit der Kirche, ohne über ihr eigentliches Wesen zu reflektieren. Das Dogma von der Kirche war nicht sowohl Gegenstand der theologischen Spekulation, als des Lebens. Was die Apostel von der Kirche gelehrt hatten, war der Inhalt des christlichen Gemeindeglaubens, der dann im Apostolikum und Nicänum seinen Ausdruck fand: Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Hiernach legte man also von Anfang an ein besonderes Gewicht auf die Katholicität, Apostolicität, Heiligkeit und Einheit der Kirche*). Kam nun auch in dieser ersten Periode der Unterschied zwischen der innern und äußern Seite der Kirche

*) Den näheren Nachweis giebt Kahnis, Dogm. II, 464 ff.

noch wenig in Betracht, so finden sich doch schon Andeutungen hierauf*). Jedenfalls sah man als wesentliche Substanz der Kirche die Versammlung der Gläubigen und Heiligen an**), und ließ die Zugehörigkeit zu der eigentlichen Kirche bedingt sein durch die Zugehörigkeit zu der sichtbaren Kirche, sodaß man die Häretiker von der Kirche ausschloß***). Als wesentliches Merkmal der wahren Kirche sah man das Bekenntnis zur heiligen Schrift an, weil sie den wahren göttlich geoffenbarten Glauben enthält†).

Aber schon früh geriet man auf bedenkliche Abwege, indem man die der eigentlichen Kirche zugehörenden Prädikate der Apostolizität, Katholizität, Heiligkeit und Einheit auf die sichtbare Kirche übertrug, die wahre Kirche mit der äußern katholischen oder römischen Staatskirche identifizierte, und auf diesen äußern Kirchenorganismus ein solches Gewicht legte, daß man von der Zugehörigkeit zu ihr das Heil allein abhängig machte und sie als die allein seligmachende ansah. Besonders war es Cyprian († 258), welcher im Gegensatz zu dem falschen Idealismus der Montanisten, Novatianer und Donatisten††) die Einheit der Kirche, deren äußere einheitliche Gestaltung in Lehre, Verfassung und Kultus, sowie deren einheitliche Leitung und Repräsentation durch den Episkopat

---

*) So besonders bei Clemens Alex., Origenes, Tertullian.

**) Irenäus Adv. haer. III, 6: Qui adoptionem acceperunt, sunt ecclesia, i. e. synagoga Dei, quam Deus ipse per semetipsum colligit. — 24: Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei; ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia . . . Spiritus sancti non sunt participes, qui non currunt ad ecclesiam. — Ähnlich Tertullian, welcher die Kirche mit Christus identifiziert (De pön. 10), oder mit dem in ihr waltenden heiligen Geist (De pud. 21), wobei er bemerkt: Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, non numerus episcoporum. Exhort. ad cast. 14: Ubi tres sunt, ecclesia est, licet laici sint. Als Montanist will er nicht eine Kirche der Bischöfe, sondern des Geistes, die sich aus Pneumatikern zusammensetzt. — Clemens Al. (Strom. 7), welcher den Namen und Begriff ἐκκλησία von den zur Seligkeit Auserwählten herleitet, nennt die Kirche den Leib Christi, dessen Glieder die wahren Gnostiker sind (οἱ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ), nicht die Häretiker. — Ebenso unterscheidet Origenes zwischen der eigentlichen Kirche (ἡ κυρίως ἐκκλησία) und ihrer äußeren empirischen Gestalt. Auch er erkennt kein Heil außer der Kirche, aber er legt ein besonderes Gewicht auf den lebendigen Zusammenhang mit Christus (Hom. 1 in Gen.), und sagt (Hom. 3 in Jerem.): Thesaurus Domini est ecclesia et in isto thesauro saepe latitant qui sunt vasa irae. — Ambrosius: Sancti sunt membra Christi, impii sunt membra diaboli. — Hieronymus (Ad Joh. 26): Ipsa ecclesia est sanctorum omnium congregatio; (ad. Ps. 87) Ecclesia Christi non est alia, nisi anima credentium in Christum. — Cyrill Al. (Esaj. IV, 4): Ecclesia est piorum multitudo sanctissima. —

***) Extra ecclesiam nulla salus. Vergl. Irenäus, Clemens Al., Origenes (c. Cels. III): Extra ecclesiam nemo salvatur.

†) So auch Chrysostomus (Hom. 49 in Matth.): Nullum est visibile signum, qua vera ecclesia cognoscatur, et ideo tunc solum recurrendum est ad scripturas; vergl. Hom. 33 in acta apost. — Augustin nennt die Schrift ecclesiae testis et speculum, auch den Ehebrief der Braut Christi &c.

††) Der Montanismus, welcher eine steigende Stufenfolge der noch immer fortgehenden göttlichen Offenbarungen lehrt, erwartete die Vollendung des Reiches Gottes in einem nahe bevorstehenden 1000jährigen Reich, dessen Mittelpunkt die phrygische Stadt Pepuza sein werde. Mit rigoristischer Strenge suchte er der Verweltlichung der Kirche zu wehren und forderte, daß ein Exkommunizierter lebenslang im status poenitentiae bleiben solle und ihm eine Wiederaufnahme in die Kirche nicht zu gewähren sei. Als Gegner des monarchischen Episkopats wollte er die Leitung der Kirche nur den von Christo selbst berufenen Propheten zuerkennen. Im übrigen stimmten die Montanisten, denen leider auch Tertullian zufiel, mit den Katholikern überein. —

Die Novatianer (251) vertraten ähnliche puritanische Grundsätze und behaupteten, daß die Kirche kein Recht habe, Abgefallene (lapsi) oder andere schwere Sünder zu absolvieren und wiederaufzunehmen; überhaupt dürfe die Kirche als eine Gemeinschaft

so sehr in den Vordergrund stellte, daß dadurch das Innere in Äußeres verkehrt und die Form ihres *Inhalts entleert wurde**). Hiermit ging Hand in Hand die Lehre von der bischöflichen Succession von den Aposteln her, wie sie schon Ignatius vertrat, also eine Steigerung der episkopalen Amtsstellung, ein hierarchisches Streben nach Überordnung des Klerus über dem Laienelement. War ihm der Einzelbischof der persönliche Träger der Kircheneinheit in der Einzelgemeinde, so sah er im Gesamtepiskopat den Repräsentanten der Einheit der Gesamtkirche**). *Nach Cyprian hängt alles Heil ab von der Zugehörigkeit zu der sichtbaren* katholischen Kirche, die im Episkopat ihr Centrum hat; sie ist ihm mehr Heilsanstalt als Heilsgemeinschaft. — Nach und nach erhob sich dann über dem Episkopat als Spitze desselben der Bischof von Rom, welcher bekanntlich den Anspruch auf den Primat geltend machte, besonders seit Leo und Gregor d. Gr.

Wie Cyprian hob auch Augustin († 430) die äußere Zugehörigkeit zur katholischen Staatskirche stark hervor; er vertrat jedoch einen Standpunkt, der neben der katholischen Auffassung auch wesentlich evangelische Momente enthält. Durch den Kampf mit den Donatisten wurde nämlich die Kirche genötigt, ihr eigenes Wesen näher zu bestimmen. Augustin that dies zuerst, und zwar in der Art, daß er nach dem Vorgang des Optatus von Mileve***) und mit Berufung auf die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen und von den Fischen im Netz behauptete, „daß die Kirche durch die Beimischung *unwürdiger Glieder den Charakter* der wahren noch keineswegs verliere, vielmehr werde dieser Charakter begründet durch die Katholizität, d. i. die Verbreitung über den ganzen Erdkreis, welche, auf göttlicher Verheißung beruhend, in fortschreitender Verwirklichung begriffen sei — die Universalität" (Thomasius). Diesen

von Reinen (*κάθαροι*) keine Unreinen in ihrer Mitte dulden. — Etwa 100 Jahre später (311—415) wurde dieselbe Irrlehre von den

Donatisten in der Weise erneuert, daß auch sie eine absolute Reinheit der Kirche forderten, jedoch die Buße als Mittel zur Wiederaufnahme in die Kirche gelten ließen. Besonders aber betonten sie, daß kein Exkommunizierter oder der Exkommunikation würdiger eine sakramentliche Handlung gültig verrichten könne, mithin die von einem traditor vollzogene Ordination unkräftig sei. Demgemäß sahen sie die Katholiker als Schismatiker an und betrachteten deren Sakramentsspendungen als ungültig, was sie zur Wiedertaufe führte.

*) Cyprian hat bekanntlich seine Lehre von der Kirche in einer besondern Schrift (De unitate ecclesiae) dargelegt, er behandelt sie aber auch häufig in seinen Briefen. Die äußere Einheit der Kirche geht ihm über alles: Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae conjungitur, a promissis ecclesiae separatur. Nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem (De un. 1). Christianus non est, qui in ecclesia non est (Ep. 55); quia salus extra ecclesiam non est (Ep. 73). Ein Märtyrertum außerhalb der Kirche läßt er nicht gelten: Esse martyr non potest, quia in ecclesia non est; occidi talis potest, coronari non potest (De un. 14). Die Einheit der Kirche beruht auf dem Episkopat: Si quis cum episcopo non est, in ecclesia non est (Ep. 66). Und zwar ist es una ecclesia et cathedra, una supra petram fundata (Ep. 43).

**) Wie aber, wenn die Einigkeit der Bischöfe durch Lehrstreitigkeiten gestört wurde, was doch wiederholt der Fall war?

***) Nach Optatus ist die Kirche Eine; sie hat 5 ornamenta oder dotes: 1. die Einheit des Episkopats in der cathedra Petri, 2. den Bischof (angelus), 3. den heiligen Geist, 4. die Taufe (fons) und 5. das katholische Symbol (sigillum). Hierzu kommen dann noch die sancta membra ac viscera der Kirche, die ihm noch wichtiger erscheinen als die dotes; sie bestehen in den sacramentis et nominibus Trinitatis. —

Charakter der Universalität sprachen die Katholiker der kleinen separatistischen Gemeinschaft der Donatisten ab. Um aber auch das von den letzteren so stark betonte Prädikat der Heiligkeit für die katholische Kirche zu retten, unterschied Augustin*) zwischen ecclesia und ecclesia sancta, oder corpus verum und corpus permixtum s. simulatum (De doctr. christ. III, 32), also zwischen der äußern Kirchengemeinschaft, welche Gläubige und Ungläubige umfaßt, und zwischen der (communio sanctorum) Gemeinschaft der innerlich mit Christo verbundenen Glieder, d. h. der zur Seligkeit Prädestinierten, welche in der Gnade stehen, und objektiv durch den Geist, subjektiv durch die Liebe mit einander verbunden sind. Sie bilden den invisibilis charitatis compages (De bapt. III, 19) und sind die Substanz, der Kern der Kirche, während die unwürdigen Elemente nur als ein bloßes Accidenz derselben gelten können. Wohl drang auch Augustin auf Reinheit der Kirche und auf strenge Zucht, doch wollte er auch die Schwachen geschont wissen, damit die Kirche nicht entvölkert werde. An dem Hause Gottes, sagt er, gibt es Bestandteile, die nicht das Haus selbst ausmachen; am Körper gibt es kranke Glieder, die man nicht sogleich abhaut, obwohl das Krankhafte nicht zum Körper mitgehört, sowenig als die Spreu, die am Weizen ist, zum Weizen. Um die Einheit der Kirche festzuhalten, behauptet er, daß nur innerhalb des äußern Organismus der katholischen Kirche alles Heil zu finden sei, denn nur hier und nicht bei den häretischen und separatistischen Gemeinschaften walte der heilige Geist und sei Glaube und Liebe vorhanden*). Und damit kommt er denn wieder zu dem katholischen Kirchenbegriff zurück. Wie Cyprian, sieht auch Augustin in der bischöflichen Succession die Autorität der Kirche, und im Stuhl Petri den Mittelpunkt der apostolischen Autorität**). Die Kirche ist ihm die oberste Instanz und die sichere Vermittlerin der Wahrheit. Galt doch die kirchliche Tradition (ἄγραφον) neben dem geschriebenen Worte Gottes (ἔγγραφον) als Quelle des Glaubens, ja allmählich sogar als amplificatio et correctio desselben.

2. Das Mittelalter. Aus dem augustinischen und cyprianischen Kirchenbegriff entwickelte sich der des katholischen Mittelalters; vornehmlich aber schloß er sich an die Lehre Cyprians an. Die sichtbare Kirche mit

*) Auch Augustin hat der Lehre von der Kirche eine besondere Schrift gewidmet: De unitate ecclesiae; aber auch in seinen andern Schriften spricht er sich über dies Dogma häufig aus; so in De bapt. c. Donat.; De civitate Dei; De utilitate credendi u. a. m. Besonders hebt er hervor, daß die katholische Kirche die allein seligmachende sei, de unit. 4: Ad ipsam salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum; habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit quod est ecclesia. Von dieser Kirche schließt er nicht bloß die Häretiker, sondern auch die Schismatiker aus: Ad eam non pertinent, qui separationis aperto sacrilegio manifesti sunt. Die Kirche ist ein Gemisch von Guten und Bösen, aber nur die ersteren gehören ihr wahrhaftig an; De unit. 25: Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia, et tamen non sunt in ecclesia . . . Ecclesia est corpus vivum; anima sunt interna Spiritus sancti dona, corpus externa confessio et sacramentorum communicatio. In ep. Joh. 3: Multi sunt intus, non exierunt, et tamen antichristi sunt . . . Mali sunt in ecclesia non ut membra, sed ut humores corrupti, qui revera sunt in corpore, et tamen sunt vere separati a membris corporis. — De bapt. 7: Alii ita sunt in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei. Alii autem ita sunt in domo, ut non pertineant ad compagem domus.

**) Vergl. Ambrosius De pön. III, 6: Ubi doctrina apostolorum sonat, ibi cathedrae apostolorum vere praesident; contra vero Petri hereditatem non habent, qui fidem Petri non habent.

dem Papst an der Spitze galt nicht bloß als die allein seligmachende, sondern auch als die unfehlbare; und schon in dieser Periode ließen sich Stimmen vernehmen, welche die Unfehlbarkeit der Kirche auch auf den Papst übertragen *wollten*. Die zur *päpstlichen Hierarchie fortgebildete* Kirche machte den Anspruch, die alles Heil vermittelnde Gnadenanstalt zu sein und die sichere Bewahrerin der reinen kirchlichen Tradition, welche man der heiligen Schrift gleich stellte und als Ergänzung der Schrift ansah. So war denn die päpstliche Hierarchie vollständig die Herrin über den Glauben der Gemeinde, sie war eigentlich die Kirche selbst. Nur durch den Klerus sollten den Laien die Gnadenschätze des Heils zufließen, deshalb hatten sich ihm alle unterzuordnen und zu gehorchen. Diese übergeordnete Stellung des Priesterstandes wurde durch den Eintritt der *rohen germanischen Völker in die Kirche wesentlich* begünstigt, da es auf der Hand lag, daß hier eine erziehliche Autorität unentbehrlich war. So verschärfte sich denn der Unterschied zwischen Laienstand und Priestertum immer mehr, ebenso aber auch der zwischen den Priestern und Bischöfen, und zwischen den Bischöfen und dem römischen Papst, dessen Primat bald allgemein anerkannt wurde. Der Papst begnügte sich nicht mehr, als der primus inter pares zu gelten, sondern er machte den Anspruch, der erste, ja der alleinige Inhaber aller Macht, des geistlichen wie auch des weltlichen Schwertes, zu sein, — eine Auffassung, welche besonders durch die pseudoisidorischen Dekretalien (in der Mitte des 9. Jahrhunderts) zum Siege gelangt war. Papst Gregor VII († 1085) erklärte bekanntlich alle irdischen Könige als Lehnsträger der Kirche, für die er das Entscheidungsrecht auch in weltlichen Dingen beanspruchte. Siegreich behauptete er im Kampf mit den Hohenstaufen eine Überordnung des sacerdotium über dem imperium. Trotz der indes vollzogenen Trennung zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche (1054) stieg die *päpstliche* Macht immer höher, bis sie *unter* Papst Innocenz III († 1216) ihren Gipfel erreicht hatte. Aber je mächtiger die Papstkirche nach außen wurde, desto mehr entfremdete sie sich von ihrem eigentlichen Ziel; sie wurde zur Welt. Innerhalb der abendländischen Kirche kam es dann zum Streit über die Superiorität von Conzil oder Papst. Die Scholastiker, und besonders die Thomisten*) (Dominikaner) traten mit Eifer dafür ein, daß der Papst auch über den Concilien stehe. Das Lateranconcil von 1215 unter Innocenz III, welches sich vermaß, den Papst als einen Gott auf Erden zu bezeichnen**), pflichtete dem bei. So *steigerte man die päpstliche Macht ins ungemessene*;

---

*) Thomas von Aquin († 1274), welcher auch in der Lehre von der Kirche für die Scholastik besonders maßgebend war, lehrte (Summ. III): Ecclesia est congregatio fidelium, et quilibet christianus est sicut membrum ipsius ecclesiae. Unter dieser congregatio fidelium versteht er aber die sichtbare, hierarchisch gegliederte Gemeinschaft aller derer, welche an den Sakramenten Anteil haben. Da die Verwaltung der Sakramente nur den Priestern zusteht, so kommt diesen auch eine Überordnung über den Laien zu. Über den Priestern steht der Bischof, von dem sie die Schlüsselgewalt empfangen haben; und an der Spitze des Episkopats steht der Papst, das Haupt der Gesamtkirche und der von Gott bestellte Statthalter Christi auf Erden. Im Papst vereinigt sich die ganze Fülle der geistlichen Gewalt; er ist der Regent der Kirche und der irrtumslose Bewahrer des Glaubens, hat darum auch in streitigen Fragen die letzte Entscheidung.

**) Vergl. Gerson, Resol. 11: *Rudi populo persuasum fuit, papam esse unum* Deum, qui omnem haberet potestatem in coelo et in terra. —

1302 ließ dann Bonifacius VIII. seine berüchtigte Bulle Una sancta ausgehen, worin er behauptet: der Papst sei das Oberhaupt über die ganze Christenheit; wer sich (wie die griechische Kirche) ihm nicht unterwerfe, gehöre nicht zur Herde Christi und könne nicht selig werden. Die Kirche aber habe nicht blos das geistliche, sondern auch das weltliche Schwert; die weltliche Macht sei nicht selbständig, sondern von der geistlichen abhängig ꝛc. Zwar drohte das päpstliche Schisma des 14. Jahrhunderts, alles Ansehen des Papsttums wieder zu zertrümmern; aber die Überzeugung von der Notwendigkeit einer einheitlichen, im Papst repräsentierten Kirchenleitung stand bei der katholischen Christenheit so fest, daß das Papsttum diese schwere Krisis siegreich überwand. Trotz aller Reformconcile blieb die mittelalterliche Kirche, was sie war: päpstliche Hierarchie und Weltreich. Mit dem Kirchenbegriff war auch das kirchliche Leben völlig veräußerlicht.

Über ein solches Verderben der Kirche seufzten in der Stille viele fromme Seelen, zumal die, welche der Mystik zugeneigt waren*). Und auch an offenem Widerspruch fehlte es nicht. Er kam zunächst von seiten der spiritualistischen Sekten des 12., 13. u. 14. Jahrhunderts (Katharer, Waldenser, Albingenser**), Böhmische und Mährische Brüder), welche dem hierarchischen Priestertum gegenüber das allgemeine Priestertum betonten. Auch im Volk fing man allmählich an, den Schaden der Kirche zu erkennen und ihn u. a. in volkstümlichen Liedern zu rügen***). Im spätern Mittelalter erhoben dann auch verschiedene Scholastiker ihre Stimmen gegen das hierarchische System; so u. a. W. Okkam († 1347), Marsilius von Padua († 1345), Nicolaus von Lyra († 1340)†). Man drang auf reinliche Trennung von Staat und Kirche und wollte das Concil über den Papst gestellt wissen. Zu Ende dieser Periode wurde auf den reformatorischen Concilien zu Pisa, Costnitz und Basel eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern laut gefordert, besonders von Peter d' Ailly († 1425), Joh. Gerson († 1429) und Nic. von Clemange († 1440). Aber alle diese und andere reformatorischen Bestrebungen, wie sie von Wiclif († 1384), Hus († 1416), Wesel († 1481), Wessel († 1489), Savonarola († 1498 u. a.)††) ausgingen, führten noch nicht zum Ziel; sie trugen den Charakter einer gewissen Unreife und verflüchtigten zumeist die Kirche in einen schattenhaften coetus praedestinatorum. Erst durch Luther, welcher dem Christenvolk das

---

*) Bernhard von Clairvaux († 1153), Serm. 33: Omnes declinaverunt nostro tempore in vias suas, et nulla est ecclesia visibilis. —

**) Die Katharer erklärten das Papsttum als die Kirche des Antichrist; die Waldenser behaupteten, daß die Gebote der katholischen Kirche für die Christenheit nicht bindend seien.

***) So von dem Meistersänger Walter von der Vogelweide (um 1200), von Petrarca († 1374); letzterer klagt: Ecclesia romana est mater haeresium et schola errorum.

†) Lyra, der hochverdiente Exeget, schreibt: Multi pontifices et alii inferiores inventi sunt apostasse a fide; propter quod ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis, — ein Ausspruch, welchen die Apologie S. 156, 22 ausdrücklich anführt.

††) Wiclif, der das Papsttum als Antichristentum bezeichnet und bekämpft, erklärt die heilige Schrift als die alleinige Norm und Quelle der Heilserkenntnis. Die Kirche im eigentlichen Sinne ist ihm der mystische Leib Christi, die Gesamtheit der Erwählten, die darum nur ein Gegenstand des Glaubens sein soll (spiritualistisch). — Hus lehnt sich in der Lehre fast ganz an Wiclif an. Auch er betrachtet die Kirche als

längst vergessene Kleinod der heiligen Schrift und die trostvolle Rechtfertigungslehre zurückbrachte, kam es zu einer wirklichen Kirchenreformation.

3. Neuzeit. Es war das besondere Verdienst Luthers (Thomasius nennt es eine zentrale welthistorische That desselben), daß er in bahnbrechender Weise die Bedeutung des Glaubens für die Lehre von der Kirche geltend machte und die bisherige Auffassung von der Kirche, als einer bloßen Institution und Seligkeitsanstalt als unhaltbar nachwies. Rom aber blieb vor wie nach bei dem mittelalterlichen Kirchenbegriff stehen und hält ihn bis heute fest.

Nach katholischer Lehre ist die Kirche die sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf Erden, welche den einen katholischen Glauben bekennen, an denselben Sakramenten teilnehmen und unter der päpstlichen Hierarchie einen einheitlich verfaßten Organismus bilden. Der Papst ist jure divino als Petri Nachfolger das sichtbare Oberhaupt der Kirche. Da nämlich die Verheißung Matth. 16, 18 ausschließlich dem Apostel Petrus als dem Primas der Apostel und dem Haupt der Kirche gegeben sein soll, der Bischof von Rom aber als Petri Nachfolger angesehen wird, so hält sich der Papst für den rechtmäßigen und alleinigen Erben aller vermeintlichen Vorrechte Petri und beansprucht deshalb den Primat über die ganze Kirche*). In ihm als dem Statthalter Christi auf Erden concentriert sich alle Kirchengewalt; er ist der oberste Regent der Kirche, von dem jeder Bischof sein Amt empfängt, um es im Auftrage des Papstes zu verwalten; ebenso empfängt der Priester sein Mandat vom Bischof. Seit den Tagen der Apostel soll eine bischöfliche Succession stattfinden. Die Diener der Kirche erhalten durch ihre Weihen einen character indelebilis; je nach der Verschiedenheit ihres Ranges haben sie verschiedene Rechte. Sie sind die Vermittler alles Heils, die Repräsentanten der Kirche und im eigentlichen Sinne des Wortes Priester, weil sie das Meßopfer zu verrichten haben. Als Vertreter der heilwirkenden Kirche bilden sie einen besondern heiligen Stand und sind den Laien übergeordnet. Zur Kirche gehören nicht bloß solche, welche schon geheiligt sind, sondern auch solche, welche noch geheiligt werden, also Gute und Böse**); nur Heiden, Ketzer, Abtrünnige und Exkommunicierte sind von ihr ausgeschlossen. Mit den Christgläubigen auf Erden sind auch die Seligen im Himmel und die Seelen im Fegefeuer vereinigt***); die ersteren bilden die streitende Kirche, die Seelen im Fegefeuer die leidende, und die Seligen im Himmel die triumphierende Kirche. Es sind aber nicht drei Kirchen, sondern nur eine Kirche, welche sich in einem dreifachen Zustande befindet. — Zum eigentlichen Wesen der Kirche auf Erden rechnet Rom also die äußere, sichtbare Erscheinung derselben†),

---

congregatio praedestinatorum. — Joh. Wesel unterscheidet zwischen ecclesia Christi, die ohne Makel und Runzel ist, und ecclesia universalis. — Auch Wessel übt eine scharfe Kritik am Papsttum und hebt das allgemeine Priestertum hervor. — Savonarola, der die Sittenverderbnis seiner Zeit rücksichtslos straft, sich aber leider auf das politische Gebiet verirrt, faßt die Kirche als die Vereinigung aller derer, die in der Liebe und in der christlichen Wahrheit durch des heiligen Geistes Gnade verbunden sind.

*) Cat. rom. I, Cap. 10, 11. Vergl. oben, S. 488.

**) Cat. rom. I, cap. 10, Fr. 6—8.

***) A. a. O., Fr. 5.

†) Vergl. später bei Bellarmin. Nach seiner Meinung soll die Kirche so sichtbar und handgreiflich sein, wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig.

und zwar in der bestimmten Gestalt, wie sie im Katholicismus hervortritt. Und diese Kirche soll die wahre, die allein selig machende und unfehlbare sein, weil sie vom heiligen Geist regiert wird, während alle übrigen, die sich den Namen „Kirche" anmaßen, vom Geist des Teufels geleitet werden, und darum in den verderblichsten Irrtümern befangen sind*). Und wie die katholische Kirche, soll auch deren Oberhaupt, der römische Papst, in seinen Aussprüchen und Entscheidungen über Glaube und Sitte unfehlbar sein, — eine Behauptung, welche bekanntlich 1870 zum Glaubensgesetz**) erhoben wurde (Infallibilitätsdogma). — Als die allein wahre und unfehlbare legt sich die katholische Kirche die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolicität bei, die sie allen andern Kirchen abspricht***). Sie ist einig, weil sie stets und überall denselben Glauben, dasselbe Opfer, dieselben Sakramente hat und im Papst ein gemeinsames Oberhaupt besitzt. Sie ist heilig und Gott geweiht trotz der Mängel und Sünden ihrer Glieder, weil ihr Stifter und ihre Lehre heilig ist, weil sie alle Heiligungsmittel treu bewahrt und weil ihre vornehmsten Glieder wunderthätige Heilige waren. Sie ist katholisch, weil sie alle Zeit war und überall verbreitet ist und sich fortgesetzt ausbreitet. Sie ist apostolisch, weil sie ihre Lehre von den Aposteln überkommen hat und ihre Bischöfe mit dem Papst an der Spitze Nachfolger der Apostel sind. — Diese Kirche hat vom Herrn die Aufgabe empfangen, durch das unfehlbare Lehramt allen Menschen das Heil zu vermitteln; sie ist das alleinige Seligkeitsinstitut, durch das man zu Christo kommt, und extra ecclesiam catholicam nulla salus. Nur der, welcher sich den Ordnungen und Gesetzen der Kirche gehorsam fügt und ihre Vermittelung annimmt, ist des Heils gewiß.

Dies ist also der römische Kirchenbegriff†) wie ihn das Tridentinum im Cat. rom. festgelegt hat. Im Gegensatz zum Protestantismus wurde er dann besonders von dem Jesuiten Bellarmin († 1621) dogmatisch durchgebildet††). Daß die Lehre von der Kirche für die katholische

---

*) Cat. rom. a. a. O. Fr. 15.

**) Das Dogma lautet: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones esse ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles.

***) Cat. rom. a. a. O., Fr. 10—14.

†) Die griechisch-katholische Kirche hat über das Wesen der Kirche keine Bestimmungen aufgestellt, sie stimmt aber in der Praxis mit der römischen überein. Auch dort bildet die Geistlichkeit einen besondern Priesterstand von verschiedenen Abstufungen, und ist den Laien übergeordnet. An ihrer Spitze stehen vier Patriarchen, von denen der zu Konstantinopel der Primas ist. In Rußland gilt der Zar als das Oberhaupt der Kirche, die er durch den sog. „heiligen Synod" verwalten läßt. In der griechischen Kirche müssen alle niedern Priester (Popen) mit einer Jungfrau verehlicht sein, jedoch nur einmal; eine 2. Ehe einzugehen ist den verwitweten Popen nicht gestattet. Dagegen ist für die Klostergeistlichkeit und die aus ihnen zu wählende höhere Geistlichkeit (Bischöfe, Erzbischöfe, Metropoliten, Patriarchen) der Cölibat vorgeschrieben.

††) In seinen umfangreichen Disputationes de controversiis widmet Bellarmin der Lehre von der Kirche einen besondern Abschnitt (de eccl. mil.), wo er u. a. sagt: Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse coetum hominum, ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii. Ex qua

Theologie eine zentrale und prinzipielle Bedeutung hat, liegt auf der Hand; sie bildet gleichsam den Ring, welcher das ganze päpstliche System zusammenhält. Hier geht alles auf die entscheidende Autorität des hierarchisch gegliederten Klerus hinaus; das Evangelium wird zum neuen Gesetz, und die äußere anstaltliche Seite der Kirche tritt so sehr in den Vordergrund, daß darüber das wahre Wesen der Kirche verdunkelt wird.

Während so der römisch-katholische Kirchenbegriff an einseitiger Veräußerlichung leidet, verirren sich die spiritualistischen Sekten in das entgegengesetzte Extrem einer einseitigen Verinnerlichung. Dagegen enthält der reformierte Kirchenbegriff „eine mechanische Addition dieser beiden Momente" (Philippi). Statt zwei Seiten der Kirche zu unterscheiden, eine unsichtbare und sichtbare, läßt man die Kirche in zwei Kirchen auseinanderfallen und reißt so auch hier Geist und Leib auseinander. Es hängt dies eben damit zusammen, daß die Reformierten eine durch die Leiblichkeit vermittelte Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen leugnen und den alles Glaubensleben wirkenden Geist von den Gnadenmitteln loslösen, also das Wesen der Gnadenmittel verkennen und an einer absoluten Gnadenwahl festhalten. Zwar gehen auch sie von der innern, geistigen Wesenheit der Kirche aus, aber sie bleiben bei einer unsichtbaren, geistigen Kirche stehen, ohne die Kirche als eine geistleibliche in Erscheinung treten zu lassen, sodaß diese zu einem wesenlosen Schatten wird. Ist doch nach ref. Lehre die Kirche im eigentlichen Sinne die Gemeinde der Erwählten (coetus praedestinatorum); die Erwählung soll aber nicht auf Grund der äußern Gnadenmittel zu Stande kommen, sondern kraft eines decretum absolutum durch den direkt und innerlich wirkenden Geist. Hieraus ergeben sich denn zwei verschiedene Kirchenkreise: eine ecclesia visibilis, die alle die umfaßt, welche nur äußerlich durch Wort und Sakrament berufen sind, und eine ecclesia invisibilis, zu der die durch den heiligen Geist Berufenen und Auserwählten gehören, welche niemand sehen und nachweisen kann. So lehrte schon Zwingli*), und nach ihm im wesentlichen auch Calvin**) samt den

---

definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem . . . Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt: nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras; tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, de qua scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.

*) Nach Zwingli (Expos. fidei) ist die ecclesia invisibilis die allein wahre. Als societas fidelium, quae ex coelo descendit, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit, ist sie vor aller Zeit durch einen innergöttlichen Ratschluß konstituiert. Die eccl. visibilis faßt er als die Gesamtheit aller derer, welche sich nur äußerlich zum Christentum bekennen.

**) Calvin (Instit. IV.) nähert sich scheinbar der lutherischen Lehre, aber im Grunde steht er wie Zwingli. Daß er so oft von der sichtbaren Kirche redet, geschieht vornehmlich im Interesse einer puritanisch strengen Disciplin, die er um der menschlichen Schwachheit willen für notwendig erachtet. Als Prädestinatianer kann er zur wahren Kirche nur die Auserwählten rechnen. Auch er läßt die Kirche in zwei coetus auseinander fallen, in einen coetus vocatorum und coetus electorum.

meisten ref. Bekenntnissen*), die zum Teil Kirchenverfassung und Kirchenzucht den Gnadenmitteln gleichstellen. — Noch weiter gehen die den Reformierten verwandten Sekten, welche eine lediglich unsichtbare Kirche behaupten und so das Wesen derselben ganz im Spirituellen verflüchtigen**).

Verirrt sich die katholische Kirche zu einer schriftwidrigen Veräußerlichung des Kirchenbegriffs, so fällt die reformierte Kirche in das andere Extrem einer einseitigen Vergeistigung. Nach katholischer Lehre ist die Kirche wesentlich eine sichtbare, nach der reformierten Lehre eine unsichtbare. Zwischen beiden Abwegen hält die lutherische Lehre die rechte Mitte. Sie bringt beide Seiten der Kirche zur Geltung, die äußere wie die innere, und sieht die Kirche als etwas Geistleibliches an. Ist ihr auch die innere, unsichtbare Seite (Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen) das Vornehmlichere und für das ewige Heil Entscheidende, so übersieht sie doch auch nicht die sichtbare Seite der Kirche (Gesellschaft äußerer Zeichen). Sie erkennt darum in der Kirche nicht bloß die Heilsgemeinschaft der im Glauben zu Christo gesammelten Gemeinde, sondern auch das Organ des durch die Gnadenmittel wirkenden Geistes zur Erhaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, und läßt sie zugleich als Heilsanstalt gelten. Dies

---

*) Der von Calvin verfaßte Catech. Genev. definiert die Kirche als corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit, — quos arcana sua electione adoptavit in salutem. Diese ist gänzlich unsichtbar, nec cernitur perpetuo oculis, nec signis dignoscitur. Anders verhält es sich mit der visibilis Dei ecclesia, quam nobis certis indiciis notisque descripsit. — Ebenso nennt die Conf. Scot. (Art. 16) die Kirche eine societas et multitudo hominum a Deo electorum; diese ist, weil invisibilis, soli Deo nota, qui solus novit, quos elegit. Als Erkennungszeichen werden genannt nicht bloß unverfälschtes Wort und Sakrament, sondern auch Handhabung der kirchlichen Disciplin. — Auch die Conf. Belg. (Art. 29) rechnet zu den notae der wahren Kirche (coetus fidelium) die disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur. Die unwürdigen Glieder betrachtet sie als gar nicht zur Kirche gehörig und sagt: Nequaquam hic de hypocritarum coetu loquimur, qui, quamquam bonis in ecclesia permixti sint, de ecclesia tamen non sunt. — Ähnlich lehrt die Conf. Gall. (Art. 27). Zu den Erkennungszeichen des coetus fidelium rechnet sie die fortschreitende Heiligung und bemerkt: Minime infitiamur, quin fidelibus hypocritae et reprobi multi sint permixti, sed quorum malitia ecclesiae nomen delere non possit. Wo aber Gottes Wort und der Gebrauch der Sakramente verschmäht werde, da sei auch keine Kirche. — Der Heidelb. Katech. (Fr. 54) nennt die Kirche eine von Christus aus dem ganzen Menschengeschlecht auserwählte Gemeinde, die er zum ewigen Leben durch seinen Geist und Wort in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammelt, schützt und erhält. Hiernach wäre die Kirche etwas völlig Unsichtbares. Die Sakramente bleiben unberücksichtigt — Die Conf. Helv. II. (Art. 17 und 18) spricht sich sehr ausführlich aus; mit Nachdruck betont sie die Einheit der Kirche, welche auch sie in einen coetus vocatorum und electorum auseinander fallen läßt. — Dagegen will die anglikanische Kirche eine ecclesia visibilis, wenn sie im 19. Artikel der sog. 39. englischen Artikel (Art. angl. 19) folgende Definition giebt: Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur, et sacramenta, quoad ea quae necessario exiguntur, juxta Christi institutum recte administrantur, — eine Erklärung, welche dem 7. Artikel der Augustana sehr nahe kommt.

**) So schon die Arminianer, jedoch mit Ablehnung der Prädestinationslehre. Noch weiter gehen die rationalistischen Socinianer; sie fassen die Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft derer, welche der wahren christlichen Heilslehre anhangen. Am konsequentesten wird der Spiritualismus von den Quäkern vertreten; mit Verwerfung des Lehramtes rechnen sie zur Kirche alle durch das innere Licht Erleuchtete, durch den innern Christus Belebte. Nach der Lehre der Taufgesinnten, besonders der Mennoniten, soll die Kirche ausschließlich aus Wiedergebornen bestehen.

bezeugen uns zur Genüge die lutherischen Bekenntnisse, und besonders auch Luther in seinem Großen Katechismus.

Daß **Luther** beim Beginn seines Reformationswerkes mehr die innere Seite der Kirche hervorhob, ist aus seiner Kampfesstellung gegen Rom leicht erklärlich. In jener ersten Periode hat er sich allerdings zuweilen zu Äußerungen hinreißen lassen, welche fast den Eindruck machen, als erkenne er überhaupt nur eine unsichtbare Kirche an, und betone er die subjektive Seite derselben über Gebühr. Daß aber Luther seit 1525 (Bauernkrieg) allmählich „an seiner idealen Richtung irre geworden" sei und seine Auffassung von der Kirche wesentlich geändert habe, kann um so weniger zugegeben werden, als er auf der Grundlage des rechtfertigenden Glaubens stets betont hat, daß Wort und Sakrament nicht nur die einzigen Mittel seien, durch welche man zum Glauben komme und so ein Glied der wahren Kirche werde, sondern auch die äußern Merkmale *), an welchen sie erkannt werde. Schon in seiner Kirchenpostille von 1521 sagt er (Ep. vom 18. n. Trin.; Erl. Ausg. 9, 296 ff.): „Wer die Kirche will darnach ansehen, daß noch etwas Gebrechliches oder auch Unreines unter dem Haufen, die da Christen heißen, gefunden wird, der wird der Kirchen, ja des Evangelii und des Christi fehlen, und nimmer keine Kirche finden noch treffen. Darum wird uns dies zum Trost gesagt: so wir das Evangelium lauter haben, so haben wir den Schatz, den Gott seiner Kirche giebt, daß uns nichts fehlen noch mangeln kann. Aber es gehet noch nicht so stark und vollkommen, daß, die es hören, ganz und gar solches gefasset haben, oder rein sind im Glauben und im Leben; sondern allezeit etliche sind, die da nicht glauben, etliche auch noch schwach und unvollkommen; aber doch ist gewißlich der Schatz und Reichtum der Lehre und der Erkenntnis da . . . Summa, wo das Wort bleibt, da gewißlich auch die Kirche; denn wo die Lehre rein ist, da kann man die Taufe, Sakrament, Absolution 2c. rein erhalten, und wo etwas mangelt oder nicht rechtschaffen ist, durchs Wort gestraft, gebessert und zurechtgebracht werden . . . Ob nun auch darneben (neben den wahren Kirchengliedern) unterlaufen der Welt Kinder, die da weder glauben noch christlich leben: damit wird der Glaube, noch die Taufe, noch die Lehre nicht unrecht, noch die Kirche darum untergehet; sondern der Schatz bleibt gleichwohl da, ganz und ungeschwächt, daß etliche von ihrem Unglauben und bösen Leben abstehen, und auch herzukommen und sich bessern". — Ferner Pr. am 20. n. Trin., vom hochzeitlichen Kleide (Kirchenpostille, Erl. Ausg. 14, 247): „Die Kirche auf Erden, wenn man von der äußerlichen Gemeinschaft redet, ist eine solche Sammlung derer, so die rechte Lehre des Evangelii von Christo hören, gläuben und bekennen, und haben bei ihnen den heiligen Geist, der sie heiliget und und in ihnen wirket durchs Wort und Sakrament; unter welchen gleichwohl etliche sind falsche Christen und Heuchler, die doch auch dieselbe Lehre einhelliglich halten, und Gemeinschaft der Sakramente und anderer der Kirchen äußerliche Ämter haben. Denn solche müssen die Christen in ihrer Sammlung leiden, und könnens menschlich nicht wehren noch

*) In seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (Erl. Ausg. 25, 259 ff.; aus dem Jahr 1539), in welcher er die Lehre von der Kirche sehr eingehend behandelt, zählt Luther 7 Erkennungsmerkmale auf: Wort, Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Kirchenämter, Gebet und Trübsal.

verhüten, daß sie nicht unter ihnen seien". — Man vergl. auch Hauspostille, Pr. vom 5. Epiph., vom Unkraut unter dem Acker, sowie zu Gen. 7 (Erl. Ausg. 33, 175; vom Jahr 1527): „Das ist die christliche Kirche, die Versammlung aller der, die getauft werden zum christlichen Glauben, so das Evangelium hören; die sind alle in dem Kasten (Arche Noäh), sind aber noch wenig gegen dem andern großen Haufen. Denn ich sage nur von denen, so das Evangelium hören und rechtschaffen haben, nicht die allein den Namen haben, daß sie Christen heißen; sondern da keine falsche Predigt ist. In derselben Gemeine sind allerlei Tiere, Sie und He, darnach Noah selb acht; das ist, in der Predigt von der Taufe im Evangelio sind verfasset mancherlei Menschen, nicht allein so da gläuben, sondern auch die nicht gläuben; haben dennoch alle das Evangelium, das sie hören und wissen. Denn die andern, die es nicht hören, sind nicht im Kasten, sondern ersaufen im Wasser. So sind nun unter diesen etliche rein und etliche unrein, denn die christliche Gemeine der Art ist, daß sie nicht eitel Heilige hat". — Aus diesen und andern Aussprüchen geht deutlich hervor, daß Luther schon in seiner früheren Periode auch die sichtbare Seite der Kirche zu ihrem Recht kommen läßt, und zu der Kirche im weitern Sinne auch die Unbekehrten und falschen Christen rechnet, die zum Glauben erzogen werden sollen.

Und so stand auch Melanchthon. Aus der von ihm verfaßten Apologie wissen wir, wie stark er die geistige Innenseite der Kirche hervorhebt. Doch will er ihr Wesen keineswegs ganz verinnerlicht wissen (neque vero somniamus Platonicam civitatem), sondern er läßt auch die äußern Zeichen, an welchen die rechte Kirche erkannt wird, zu ihrem Recht kommen und unterscheidet zwischen einer ecclesia proprie et large dicta. Später hat er dann, offenbar im Gegensatz zu den Verirrungen der Schwärmer (Wiedertäufer), die empirische, sichtbare Kirche noch weit stärker betont. In seinen Loci von 1535 und 1543 sagt er: „So oft wir die Kirche ins Auge fassen, haben wir auf die Versammlung der Berufenen (coetum vocatorum), welches die sichtbare Kirche ist (ecclesia visibilis), zu sehen, und nicht zu träumen, als gäbe es irgend anderswo Auserwählte außer in dieser sichtbaren Versammlung (nisi in hoc ipso coetu visibili). Denn Gott will anders weder erkannt noch angebetet werden, als er sich geoffenbaret hat, als in der sichtbaren Kirche, in welcher allein die Stimme des Evangeliums gehört wird; daher wir auch keine andere unsichtbare, stumme Kirche erdichten sollen (nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam)". Und so giebt er denn dort folgende Definition: „Die sichtbare Kirche ist die Versammlung derer (ecclesia visibilis est coetus), die das Evangelium ergreifen und die Sakramente recht gebrauchen, in welcher Versammlung Gott durch das Amt des Evangelii wirksam ist und viele wiedergebiert zum ewigen Leben, in welcher sich aber auch viele Nichtwiedergeborne befinden, die jedoch der rechten Lehre zustimmen". („Weiter sind neben der sichtbaren Kirche andere Gottlose, welche unrecht lehren und die Gläubigen verfolgen. Dieser Haufe, ob er gleich in der Regierung sitzt und etliche Ceremonien hält, ist dennoch nicht die rechte Kirche, auch nicht ein Teil der sichtbaren Kirche, sondern ist als Feinde und Verbannte zu halten" rc.). In gleicher Weise spricht er sich — und mit ihm die ganze sächsische Kirche — aus in der Confessio Saxonica

(Repetitio confessionis Augustanae) von 1551*). — Diesen Standpunkt Melanchthons vertritt auch dessen großer Schüler M. Chemnitz, sowie Jak. Andreä und Nic. Selnecker, die drei bedeutendsten Mitverfasser der Konk.-Form. Und wie sie, führen auch die großen Theologen des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus im wesentlichen die melanchthonische Definition. Ihnen allen ist die Kirche wesentlich eine congregatio sanctorum, und als solche invisibilis, — was sie im Gegensatz zu der römischen Lehre von einer absoluten Sichtbarkeit der Kirche (falsche Veräußerlichung) nachdrücklich betonen. Aber ebenso entschieden bekämpfen sie die Lehre der donatistisch-anabaptistischen Sekten von einer absoluten Unsichtbarkeit der Kirche (falsche Verinnerlichung) und heben ihnen gegenüber hervor, daß die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung als coetus vocatorum allerdings visibilis ist, ein corpus mixtum, der sich in hac vita niemals mit der Gemeinde der Heiligen deckt, weshalb denn auch die wahre Kirche für uns ununterscheidbar oder unsichtbar ist. Und so lehren sie denn nicht bloß eine ecclesia invisibilis, sondern auch eine eccl. confuse visibilis, und behaupten, daß die erstern in der letzteren enthalten sei.

Chemnitz (Loc. theol. III, de defin. eccl.) interpretiert die melanchthonischen Bestimmungen dahin, daß er sagt: Gott will, daß wir suchen, wissen und erkennen, welche und wo die wahre Kirche sei, damit wir ihr als Glieder und Bürger uns anschließen und sie hören. Denn sie ist wie eine Stadt auf dem Berge, und gleicht einem Licht nicht unter dem Scheffel verborgen, sondern auf einen Leuchter gestellt. Deshalb muß sie nicht bloß Gott, der ins Verborgene sieht und die Herzen prüft, sondern auch uns bekannt sein. Und aus dieser Ursache wird sie so beschrieben: sie sei ein visibilis coetus derer, welche das Evangelium ergreifen und die Sakramente recht gebrauchen. Denn das sind die Zeichen, welche die Kirche ausweisen ꝛc. Wie entschieden Chemnitz den Donatisten gegenüber die sichtbare Seite der Kirche hervorhebt, geht daraus hervor, daß er, um den Schein des Widerspruches zu beseitigen, hierauf ausführlich und trefflich darlegt, aus welchen Gründen und in welchem Sinne Luther den Päpstlichen gegenüber behauptet habe, daß die wahre Kirche nicht sichtbar sei.

Auch Hutter (Loc. comm. theol.) lehrt im Gegensatz zu Rom eine ecclesia invisibilis, und gegenüber den Schwärmern eine eccl. visibilis und sagt: Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis; si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus s. in cordibus fidelium habitantis, dicitur invisibilis et electorum propria. Die wahrhaft Gläubigen oder Erwählten bilden sowohl die unsichtbare als die sichtbare Kirche, aber in verschiedener Beziehung; nur synekdochisch können die der eccl. invisibilis zukommenden Prädikate auf die gesamte eccl. visibilis übertragen werden.

Joh. Gerhard (Loci, XXII, und Confess. cath.), welcher vornehmlich gegen Bellarmin zu kämpfen hatte, erklärt von vorn herein, daß das Wort ecclesia proprie, principaliter für den coetus vere fidelium sive electorum aller Zeiten und Orten genommen werde, die als vera et viva membra ecclesiae zu bezeichnen seien. Da aber der ecclesia proprie dicta in diesem Leben auch non sancti beigemischt seien, nämlich ratione externae societatis, professione scilicet fidei et usu sacramentorum, so werde die Bezeichnung ecclesia auch noch in einem andern Sinne gebraucht und darunter populariter et minus exquisite der ganze coetus vocatorum bezeichnet, unter denen quidam

*) Dort heißt es (De eccl.) u. a.: „Est et haec dulcis consolatio, quod non alibi sunt heredes vitae aeternae nisi in coetu vocatorum . . . Huc refer oculos, in hoc coetu vocatorum certo scias aliquos electos esse, et ad hunc coetum te adjungito . . . Non igitur de ecclesia tamquam de idea Platonica loquimur, sed ecclesiam monstramus, quae conspici et exaudiri potest . . . Dicimus igitur, ecclesiam visibilem in hac vita coetum esse amplectentium evangelium etc. . . . Quamquam autem ecclesia est coetus, qui conspici et exaudiri potest, tamen discernendus est ab imperiis politicis . . . Diximus autem in descriptione ecclesiae multos in hac visibili ecclesia esse non sanctos, qui tamen externa professione veram doctrinam amplectuntur“ etc.

sancti, quidam vero non sancti seien. Die letzteren seien membra mortua et arida ecclesiae, welche ihr nur äußerlich angehören, während die sancti die vera et viva membra seien, die der Kirche auch innerlich angehören. Demgemäß unterscheidet Gerhard zwischen ecclesia visibilis et invisibilis, womit er aber nicht zwei verschiedene Kirchen statuieren will, sondern nur zwei Seiten derselben. So entschieden er Bellarmin gegenüber die Lehre von einer ecclesia invisibilis vertritt, hält er doch auch wie Melanchthon und Chemnitz an dem weitern Begriff der Kirche fest, als coetus vocatorum und sagt (V, 317): Definimus enim ecclesiam, quod sit coetus hominum doctrinam divinam profitentium, in quo coetu sunt sancti, hoc est, vere credentes et electi, qui sunt vera et viva ecclesiae membra, quibus in hac vita mixti sunt non sancti, sed tamen in doctrina consentientes, qui ad externam duntaxat ecclesiae societatem pertinent. — Nur Wort und Sakrament können als notae propriae et essentiales ecclesiae gelten; sie sind teils die causa formalis ecclesiae, sofern die Kirche durch sie zu Stande kommt und erhalten wird, teils der effectus oder das officium ecclesiae, weil durch Wort und Sakrament die konstituierte Kirche ihrerseits nun selber das Reich Gottes durch Wort und Sakrament auszubreiten hat. Je reiner die Wortverkündigung ist, desto reiner wird die Kirche sein. Wären alle die, welche um Wort und Sakrament gesammelt sind, wahrhaft Gläubige, so würden Wort und Sakrament die sichern Erkennungszeichen dafür sein, wer zur congregatio sanctorum gehört. Da aber den Gotteskindern stets auch Heuchler beigemischt sind, so können Wort und Sakrament nur die Erkennungszeichen der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche sein und zugleich auch dafür, wo die unsichtbare Kirche, die congregatio sanctorum zu suchen ist. Da reines Wort und Sakrament allein den wahren Glauben wirken, so sind sie auch die sichern Erkennungszeichen der wahren sichtbaren Kirche; sie kommt in der lutherischen Kirche zu ihrer lautersten Gestaltung. Aber auch in Kirchen, welche Wort und Sakrament nicht rein haben, werden noch Gottes Kinder geboren, und zwar durch den noch gebliebenen Rest des reinen Wortes und Sakramentes. Si invalescant haereses fundamentum evertentes, desinit esse vera visibilis ecclesia, et fit ecclesia malignantium, interim si baptismus et quaedam doctrinae capita adhuc servantur integra, Deus in corrupto ecclesiae visibilis statu, imo in medio haereticorum coetu, per dicta illa media invisibilem aliquam electorum ecclesiam sibi colligit (a. a. O. S. 383). —

Seit Gerhard unterscheiden die lutherischen Dogmatiker zwischen Kirche im eigentlichen oder engeren Sinn, und im uneigentlichen oder weiteren Sinn; die erstere bezeichnen sie als unsichtbare Kirche, jedoch fassen sie den Begriff der Unsichtbarkeit als Ununterscheidbarkeit. Alle aber verwahren sich dagegen, als statuierten sie zwei verschiedene Kirchen und erklären, daß es ein und dieselbe Kirche sei, welche in verschiedener Rücksicht sichtbar und unsichtbar genannt werde. Die wahre Kirche sei nicht eine schlechthin unsichtbare Summe von Gläubigen, sondern eine wirklich um Wort und Sakrament gesammelte Gemeinschaft, die aber wegen der Beimischung der impii nicht genau, sondern nur in unklarer Weise (confuse tantum) sichtbar sei. So sagt u. a. Hafenreffer (Loc. theol.): Electorum coetus visibilisne est, an invisibilis? Utrumque; nam visibiles sunt electi, quatenus in externo visibili coetu ecclesiae versantur, atque externo verbi et sacramentorum utuntur ministerio; invisibiles autem sunt, quatenus vera fides in se invisibilis et nulli alii homini, sed soli Deo, cordium scrutatori certo, nota est. Ähnlich lehren Hutter, Calov, Quenstedt, Hollaz rc.; nur mit dem unwesentlichen Unterschied, daß die einen (z. B. Quenstedt wie Melanchthon und Chemnitz) ihren Ausgangspunkt von der Kirche im weitern Sinne nehmen, während die andern (wie Gerhard, Calov) dem Gang der Augustana folgen. Auch darin stimmen die alten Dogmatiker überein, daß sie nur die ecclesia proprie dicta als die una, sancta, catholica et apostolica anerkennen, und diese Prädikate erst per synecdochen auch der ecclesia visibilis zusprechen. Sie unterscheiden zwischen ecclesia militans et triumphans, und mit Bezug auf Lehre und Bekenntnis zwischen ecclesia vera et falsa. Die notae ecclesiae visibilis verae sind ihnen nur die pura verbi divini praedicatio et legitima sacramentorum administratio. Ferner unterscheiden sie zwischen ecclesia synthetica et repraesentativa. Die erstere umfaßt alle Glieder der Kirche, doctores et auditores; die andere den Lehrstand, dem nicht bloß die Verwaltung der Gnadenmittel obliegt, sondern auch die Leitung der Kirche und der in Fragen der Lehre und der Sitten zu entscheiden hat. Derselbe tritt bei allen besondern Angelegenheiten mit geeigneten frommen Laien zu einem Concil zusammen, um über Fragen der Lehre, der Sitten rc. auf Grund des Wortes Gottes zu beraten und zu entscheiden. Ist nun auch die Autorität eines solchen Concils in Glaubenssachen keine absolut entscheidende, so haben doch die dort gefaßten Beschlüsse für die Kirche normative Geltung, vorausgesetzt, daß sie mit der Schrift übereinstimmen. Das Recht, ein solches Concil zu

berufen, sprechen die Dogmatiker zunächst dem betreffenden politischen Machthaber, dem Schutzherrn der Kirche, zu; in außerordentlichen Fällen soll es Sache der Gläubigen selbst sein. Über die schon im 17. Jahrhundert aufgestellte Lehre von den drei Ständen in der Kirche (ordo triplex hierarchicus: status ecclesiasticus, politicus et oeconomicus) vergl. den folgenden §.

In der nun folgenden pietistischen Periode kam die schriftgemäße Lehre von der Kirche immer mehr in Vergessenheit. Der Pietismus hatte eben kein Verständnis für die objektiven Lebensmächte, welche den Glauben und damit auch die Kirche tragen; deshalb war er auch nicht imstande, das Wesen der Kirche zu erfassen. Ihm lag alles daran, ein in der Heiligung thätiges Christentum zu fördern und innerhalb der sichtbaren Kirche ein Stück der unsichtbaren zur Erscheinung zu bringen, und zwar durch Sammlung der Gläubigen zu engeren religiösen Gemeinschaften (ecclesiolae in ecclesia). Die unmittelbare Gemeinschaft mit Christo suchend, mißachtete er die Gliedschaft am Leibe Christi und ließ die sichtbare Kirche vor der unsichtbaren, die objektive Heilswirksamkeit der Gnadenmittel vor dem subjektiven religiösen Gefühl, die Rechtfertigung vor der Heiligung stark zurücktreten. So war denn der Pietismus nichts weiter als ein von Gläubigen gebildeter Verein.

Der Rationalismus ging dann noch einen Schritt weiter. Des christlichen Glaubens bar, begnügte er sich mit einer dürren Moral, zu der man der christlichen Kirche nicht bedurfte. Die Kirche sank hier zu einem Tugendbund herab, oder zu einer sittlichen Bildungsanstalt (Wegscheider). Nach Röhr soll Christus überhaupt kein kirchliches Institut, keine besondere Religionsart gewollt haben, denn Kirche und Vernunftlehre vertragen sich nicht. Kant spricht zwar von einem Reich Gottes auf Erden, setzt aber an die Stelle der Kirche ein ethisches Gemeinwesen, welches Träger der natürlichen Religion sein soll. Nach Hegel soll der sittliche Geist der Menschheit im Staat seine höchste Verwirklichung finden; wäre diese erreicht, so hätte die Kirche kein Recht mehr auf eine selbständige Existenz. (Ähnlich Rothe. Ihm ist „der Staat ebenfalls die sittliche Gemeinschaft, die Kirche die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher. Da nun die Sittlichkeit das Moment der Religiosität an sich tragen soll, so ist es der Beruf der Kirche, in den Staat um so mehr aufzugehen, je mehr dieser seiner Vollendung entgegengeht.) Und so sank denn in der rationalistischen Zeit die Kirche immer mehr zu einer Zuchtanstalt des Staates herab, zum „steinernen Hause mit einer Kanzel drin, auf welcher ein Beamter der höheren Polizei steht und predigt" (Jul. Müller). — Nicht viel besser stand der Supranaturalismus, dem es gleichfalls am rechten kirchlichen Bewußtsein fehlte. Ihm galt die Kirche nur als die Summe derer, welche der Lehre und Religion Jesu anhangen; so Morus, Döderlein, Reinhard &c.

Erst mit Schleiermacher trat eine Wendung zum Besseren ein. Er war der erste, welcher wieder die Bedeutung der Kirche hervorhob und die Lehre von der Kirche in neuen Fluß brachte, indem er sie mit der ganzen theologischen Wissenschaft in Beziehung setzte. Schleiermacher erkannte in der Kirche etwas von Gott Gewolltes und mit der Erlösung durch Christum unmittelbar Gesetztes, mithin ein Lebensgebiet göttlicher und geistlicher Art, das von allem rein Irdischen spezifisch verschieden sei und als solches ein grundlegender, integrierender Bestandteil der christlichen Lehrwissenschaft sei, was nicht verstanden werden könne ohne Verständnis des Heils in Christo. Aber sein Kirchenbegriff war nicht frei von den Mängeln seiner Theologie. Die Kirche ist ihm die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird (Glaubenslehre § 113); sie bildet sich durch das Zusammenwirken der einzelnen Wiedergebornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken (§ 115) und ist die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Wiedergebornen. Er versteht aber unter dem heiligen Geist den Gemeingeist des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens (§ 121). Mit anderen Worten: Die Kirche ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes (§ 123). Den Gegensatz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche erklärt er sich daraus, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden könne, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübe, und sagt: Die unsichtbare Kirche ist die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange, und zwar abgesondert gedacht von den Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der Sündhaftigkeit; aber in ihrem Zusammenhange mit den (in keinem Einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden) Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit konstituieren sie die sichtbare Kirche (§ 148). Schleiermacher lehnt also eine Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ab und setzt dafür den Unterschied von Wirkungen. Damit wird die unsichtbare Kirche zu einem reinen Abstraktum, während die sichtbare Kirche als etwas Mangelhaftes hingestellt

wird. Auf dieser Basis bauten die Schüler Schleiermachers weiter, verirrten sich aber zumeist in das Spiritualistische (unsichtbare Kirche).

Mit der Rückkehr zum Glauben und zum kirchlichen Bekenntnis wurde dann auch die Lehre von der Kirche der Gegenstand eingehender Erörterungen und Studien. Besonders waren es Stahl, Harleß, Sartorius, Th. Harnack, Löhr, Delitzsch, Kliefoth, Huschke, Münchmeyer, Vilmar, ferner Höfling, Köstlin, Walther, Herm. Schmidt, Seeberg u. a., welche dieser Lehre ihr besonderes Interesse zuwandten und sie — je nach ihrem besondern Standpunkt — ausführlicher behandelten. Bis auf diesen Tag beschäftigt sie lebhaft die kirchlichen Kreise, besonders die freikirchlichen; leider aber gehen die Meinungen hier noch weit auseinander, indem die einen mehr die unsichtbare Seite der Kirche hervorheben, während die andern mehr die anstaltliche Seite betonen.

§ 47.

Fortsetzung: Kirchenamt, Kirchenregiment und Kirchenordnung.

I. Kirchenamt.

Um das Seligkeitsgut allen Völkern und nachfolgenden Geschlechtern nahe zu bringen und zu vermitteln, hat der Herr seiner Gemeinde Wort und Sakrament gegeben; sie sind die heilsnotwendigen Mittel zur Sammlung, Erhaltung und Fortpflanzung der Kirche (Eph. 4, 12: *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος Χριστοῦ*). Die Gnadenmittel verwalten sich aber nicht selbst, sondern erheischen notwendig Persönlichkeiten, welche sie verwalten (Röm. 10, 14 f.) Deshalb stiftete der Herr zugleich mit den Gnadenmitteln auch ein Gnadenmittelamt, und betraute mit Führung desselben besondere Personen, die er zu diesem Zweck mit umfangreichen Vollmachten ausstattete. Schon ihre Namen sind bedeutungsvoll; sie heißen Christi Diener (*ὑπηρέται*) und Haushalter über Gottes Geheimnisse (*οἰκονόμοι*, 1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 6, 4), Gottes Mitarbeiter (*συνεργοί*, 1. Kor. 3, 9), Botschafter an Christi Statt (*ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν*, 2. Kor. 5, 20; Eph. 6, 20); sie sind also Christi Bevollmächtigte und Gesandte (*ἀπόστολοι*), die als seine Prediger (*κήρυκες*) und Lehrer (*διδάσκαλοι*, 1. Tim. 2, 7) von Amts wegen das Wort vom Kreuz auszubreiten haben. Von der freipredigenden Liebe, die auch ohne Amt Christum bezeugt (Ap. 8, 4), sehen wir hier ab.

Als die ersten Verwalter der Gnadenmittel setzte der Herr die von ihm persönlich und unmittelbar (vocatio immediata) zum Apostelamt berufenen Zwölf ein (Luk. 6, 13 ff.; Matth. 10, 1 ff.). Offenbar entspricht die Zwölfzahl der Apostel den 12 Stämmen des Volkes Israel (Matth. 19, 28; Off. 21, 14), zu denen sie der Herr zunächst sandte (Matth. 10, 5 ff.; Mark. 6, 7—13; Luk. 9, 1 ff.). Daß Petrus unter den Aposteln eine hervorragende Stellung einnahm, ist unleugbar (Johs. 1, 42; Matth. 16, 18; Johs. 21, 15—17); dennoch aber ist er den andern nicht übergeordnet*). Für Judas trat dann zur Ergänzung der Zwölfzahl Matthias ein, bei dem die unmittelbare Berufung durch das Los ersetzt wurde (Ap. 1, 15 ff.). Zum Heidenapostel berief der Herr noch auf außerordentliche Weise Paulus (Ap. 9; 1. Kor. 15, 1 ff.; vergl. 9, 1; 11, 23; 15, 3; 2. Kor. 12, 1—4; Gal. 1, 11—12). — Daß die heilige Schrift den Apostelnamen im

*) Vergl. Schmalk. Art. 329, 8 ff.; 330, 11 f.; 332, 22 ff.

weitern Sinne auch noch andern Männern (wie Barnabas Ap. 14, 4 u. 14; Röm. 16, 7; 2. Kor. 8, 23; Phil. 2, 25) beilegt, ja auch den Herrn selbst einmal als Apostel bezeichnet (Hebr. 3, 1; vergl. Johs. 20, 21), sei nur beiläufig erwähnt.

Drei Jahre hatte der Herr die Zwölf für ihren Beruf vorbereitet und unterwiesen, und sie in die Geheimnisse des Reiches Gottes eingeweiht. Sie waren Augen- und Ohrenzeugen gewesen (1. Johs. 1, 1—4; 2. Petr. 1, 16) von seinem Wirken in Wort und That, von seinem Leiden und Sterben, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt, sodaß sie als Autopten davon zeugen konnten. Denn wie Christus selbst der rechte Zeuge der göttlichen Geheimnisse war (Johs. 1, 18; 3, 11; 18, 37; Off. 1, 5; 3, 14), so sollten nach seinem Willen auch die Jünger seine Zeugen sein (*μάρτυρες*, Johs. 15, 27; Ap. 23, 11); und wie der Vater den Sohn gesandt hatte in die Welt, so wollte nun auch der Sohn seine Jünger aussenden in alle Welt (Mark. 16, 15; Johs. 20, 21; 17, 18), damit sie in seinem Namen das Reich Gottes ausbreiteten. Des Herrn Befehl an sie lautete: „Machet alle Völker zu meinen Jüngern dadurch, daß ihr sie taufet und halten lehret alles, was ich euch befohlen habe" (*μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς . . . καὶ διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν* — Matth. 28, 18—20; vergl. Mark. 16, 15—16; Luk. 24, 47). Also durch Wort und Taufe sollen sie das Reich Gottes auf Erden ausbreiten; diese beiden sind die eigentlichen Quell- und Sammelpunkte der sichtbaren wie der unsichtbaren Kirche, das bestätigt schon die Pfingstgeschichte (Ap. 2). Daß die Apostel auch das Sakrament des Altars verwalten sollen, wird hier zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, ergiebt sich aber aus ihrer ganzen Amtsstellung als Haushalter über Gottes Geheimnisse 2c. (1. Kor. 4, 1; 3, 9; 2. Kor. 5, 20; Kol. 1, 25) mit Notwendigkeit. — Ferner hatten die Apostel auch den Auftrag empfangen, an Christi Statt Sünden zu vergeben und zu behalten (Matth. 16, 18; 18, 18; Johs. 20, 23; 2. Kor. 10, 8), also das der Kirche anvertraute Schlüsselamt zu verwalten, mithin auch über die Lehre und den Wandel zu wachen und Sorge zu tragen, daß alles in der Gemeinde Christi ordentlich und ehrbarlich zugehe (1. Kor. 14, 33 u. 40; 1. Thess. 4, 2; 1. Kor. 11, 34; 7, 17; Ap. 14, 23). Als die vom Herrn bestellten Hirten sollen sie die Herde Jesu nicht bloß weiden (*βόσκειν*), sondern auch leiten und hüten (*ποιμαίνειν*, Johs. 21, 15—17; Ap. 20, 28), also das Aufsichtsamt über die Kirche üben (2. Kor. 11, 28).

So haben denn die Zwölf ihr Apostelamt (*διακονία καὶ ἀποστολή*, Ap. 1, 25) — das Amt des neuen Testamentes (*διακονία καινῆς διαθήκης*, 2. Kor. 3, 6), das Amt des Wortes (*τοῦ λόγου*, Ap. 6, 4), das Amt, das den Geist giebt (*τοῦ πνεύματος*, 2. Kor. 3, 8), das die Gerechtigkeit giebt (*τῆς δικαιοσύνης*, 2. Kor. 3, 9), das die Versöhnung predigt (*τῆς καταλλαγῆς*, 2. Kor. 5, 18), das Amt eines evangelischen Predigers (*τοῦ εὐαγγελιστοῦ*, 2. Tim. 4, 5), das göttliche Predigtamt (*διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ*, Kol. 1, 25), oder schlechthin das Amt genannt (*διακονία*, 2. Kor. 6, 3; Ap. 1, 17; 20, 24; 21, 19) — direkt und unmittelbar vom Herrn empfangen, und zwar mit der ausdrücklichen Verheißung, daß er bei ihnen bleiben will alle Tage bis

an der Welt Ende (Matth. 28, 20); eine Verheißung, welche sich also weit über die Grenzen des apostolischen Zeitalters hinaus erstreckt. Und auch die Apostel selbst waren sich des völlig bewußt, daß sie ihr Amt nicht von Menschen und durch Menschen, sondern direkt vom Herrn empfangen hatten (Gal. 1, 1; Röm. 1, 5; 15, 15—19; 1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 3, 6—4, 2; 5, 20; Ap. 10, 42). Dazu kommen denn noch zwei andere Eigenschaften, welche für das Apostelamt unerläßlich sind: die schon oben erwähnte Autopsie und die Mitteilung des Geistes der Offenbarung. Nur die, welche Christum als den Auferstandenen gesehen hatten, konnten dieses kirchengründende (Eph. 2, 20) Uramt*) empfangen (Ap. 1, 8 u. 22; 10, 41. Ihnen verheißt der Herr nicht bloß sein eignes Nahesein (Matth. 18, 20; 28, 20), sondern auch seinen heiligen Geist (Johs. 15, 26—27; 14, 26; 16, 13—15; Matth. 10, 19—20; Luk. 10, 16), mit dem er sie in außerordentlicher Weise und in einem ganz andern Maße als alle andern Gläubigen ausrüstet. Diese ihre besondere Geistesbegabung offenbarte sich schon durch hervorragende Charismen und Wunderkräfte (2. Kor. 12, 12; Hebr. 2, 3—4); vor allem aber gab sie ihnen die Fähigkeit, daß sie die Heilsthatsachen ohne Irrtum und für alle Zeiten maßgebend in Wort und Schrift (Inspiration) lehren konnten. Dieser ihrer Geistesbegabung sind sich die Apostel vollkommen bewußt; sie bezeugen es wiederholt, daß sie den Geist der Offenbarung haben, daß sie der Mund, das Instrument des durch sie redenden Geistes sind (Ap. 15, 28; 1. Thess. 2, 13; 1. Kor. 2, 1—10; 5, 3; Eph. 3, 3—5; Gal. 1, 11—12; Röm. 15, 18—19; 1. Petr. 1, 12). —

Daß die Apostel in diesem ihren kirchengründenden Amte keine Nachfolger und Ersatzmänner haben können, liegt auf der Hand; nur die ihnen befohlene Funktion des μαθητεύειν dauert durch alle Zeiten fort. Wenn darum der Bischof von Rom den Anspruch erhebt, der spezifische Nachfolger im Apostolat zu sein, so müssen wir dem widersprechen (vergl. § 45). Ebenso schriftwidrig ist die Behauptung der Irvingianer: die Kirche bedürfe zu ihrem Bestehen notwendig des Apostolats und der übrigen alten Kirchenämter, wie sie Eph. 4, 11—13 für alle Zeiten vorgezeichnet seien**).

Eph. 4 wird allerdings eine Mehrheit von kirchlichen Ämtern aufgezählt und gesagt: „Christus hat gegeben (nämlich durch selbsteigne Berufung und charismatische Begabung) die einen als Apostel, die andern als Propheten, die andern als Evangelisten und Lehrer, zur Vollbereitung der Heiligen für das Werk des Dienstes (Amtes), für die Erbauung des Leibes Christi, bis daß (das Ziel erreicht ist und) wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, und

*) Auch Paulus hatte den Herrn als den Auferstandenen gesehen (Ap. 9, 3—15; 1. Kor. 9, 1; 15, 8; Ap. 22, 14 ff.; Gal. 1, 12; 1 Kor. 11, 23.

**) Eph. 4 wird durchaus nicht gesagt, daß diese vierfache Gestalt des Amtes alle Zeit so fortbestehen soll; denn das „bis daß sie alle hinankommen" Vers 13 bezieht sich doch offenbar auf das zuletzt Gesagte in Vers 12, nicht aber auf Vers 11. Es soll eben die Zurichtung der Heiligen, die Funktion des Amtes zur Erbauung des Leibes Christi so lange fortbestehen, bis wir alle hinangekommen sein werden zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis, und zum reifen Mannesalter Christi. Von einer Fortdauer jener Ämter lesen wir nirgends in der Schrift; wäre sie von Christo befohlen, so hätten die Apostel gewiß auch für ihre Beibehaltung Sorge getragen.

zu einem vollkommenen Mann werden" (αὐτος ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ . . . πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος Χριστοῦ, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως). Ähnlich spricht sich der Apostel 1. Kor. 12, 28 ff. aus, — nur daß er hier bloß drei Hauptämter aufzählt, nämlich das der Apostel, Propheten und Lehrer, während er die Evangelisten und Hirten unerwähnt läßt, und zwar wohl darum, weil sie in die Propheten und Lehrer mit eingeschlossen sind. Darauf (ἔπειτα) werden dann noch weitere Ämter, Thätigkeiten und Gaben genannt. Sie alle hat Gott gesetzt (ἔθετο), und zwar in (ἐν) der Gemeinde, also nicht über sie, um zu herrschen (Ap. 20, 28).

Aber wenn auch in jenen beiden Stellen mehrere Ämter erwähnt werden, so bleibt es doch außer Zweifel, daß sie alle nur Abzweigungen des Einen Kirchenamtes sind, des Einen Zeugenamtes (Johs. 20, 21; 17, 18), des Amtes des neuen Testaments (2. Kor. 3, 6), das Christus mit der Berufung und Aussendung seiner Jünger gestiftet hat. Wie der Stamm eines Baumes in mancherlei Äste und Zweige ausläuft, so sind eben aus dem grundlegenden Apostelamt mancherlei besondere Ämter hervorgewachsen, welche sämtlich von Einem Geiste, von Einem Herrn, von Einem Gott ausgehen (1. Kor. 12, 4—6). Die mancherlei Gaben (χαρίσματα), welche Christus der Kirche und sonderlich den Aposteln gegeben hatte, die mancherlei Ämter oder Dienstleistungen (διακονίαι), die Krafterfolge oder Wirkungen (ἐνεργήματα, 1. Kor. 12, 4 ff.; Röm. 12), hängen alle aufs engste zusammen. Die Gaben befähigen zu den Diensten und äußern sich in kräftigen Wirkungen. Alle Gaben, Ämter und Kräfte dienen demselben Zweck, nämlich der Erbauung der Gemeinde, zur Darstellung der Gliedlichkeit des Leibes Christi; sie sollen sich gegenseitig ergänzen, sollen einträchtig zusammenwirken. Daß die Apostel die Geistesgaben in besonders reichem Maße besaßen, wurde bereits hervorgehoben. Diese Gaben kommen aber auch ohne ein besonderes Amt zur Bethätigung, je nachdem der Geist sie austeilt.

So waren denn im Apostolat die mancherlei Gaben, Ämter und Kräfte so vereint, daß die Einheit des Kirchenamtes durch die Unterschiedlichkeit der besondern Amtsfunktionen nicht aufgehoben wurden. Die Apostel waren als solche zugleich auch die ersten neutestamentlichen Propheten, die ersten Evangelisten, die ersten Hirten und Lehrer. Sie zunächst hatten die Aufgabe empfangen, als προφῆται das prophetische Amt Christi fortzusetzen (Matth. 23, 34) und kraft unmittelbarer Erleuchtung des heiligen Geistes (Inspiration) die Geheimnisse des Reiches Gottes der Mit- und Nachwelt zu offenbaren (Eph. 3, 3—5). In ihren Schriften haben sie für alle nachfolgenden Geschlechter ein festeres prophetisches Wort hinterlassen (2. Petr. 1, 19—21), das noch immer in der Kirche fortlebt, und durch das sie noch heute Prophetendienste thun. Die Lehre der Apostel ist der Grund, auf welchem sich die Kirche fortbaut (Eph. 2, 20). — Gleicherweise waren sie auch die ersten εὐαγγελισταί und Kirchensammler, die mit der Ausbreitung der Heilsbotschaft den Anfang machten (Luk. 9, 2 u. 6; 1. Kor. 9, 16; 1, 17). — Ebenso waren sie die ersten ποιμένες καὶ διδάσκαλοι, die als Kirchenerhalter wirkten. Be-

dürfen doch die der Gemeinde zugeführten Glieder der geistlichen Pflege, wenn sie treu bleiben und in der Heilserkenntnis und im Glauben erstarken sollen. Und so hatten denn die Apostel den Auftrag vom Herrn, seine Schäflein zu weiden und zu leiten (Johs. 21, 15—17), sie vor Abfall zu bewahren, gegen den Feind zu schützen und unter der Zucht des Wortes zu erhalten (*διδάσκοντες τηρεῖν*, Matth. 28, 18). Als die Hirten waren sie also zugleich die Vorsteher und Leiter der Kirche (*προϊστάμενοι, ἡγούμενοι, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι*); vergl. Schm. Art. 308, 9. —

Auch hatte der Herr neben den Aposteln hin und wieder den Gemeinden noch besondere Propheten gegeben (wie z. B. Agabus, vergl. Ap. 11, 28; 13, 1; 15, 32; 20, 23; 21, 4 ff.), welche der Kirche mit der Gabe des Weissagens dienen sollten (1. Kor. 12, 10); ihr Weissagen mußte aber dem Glauben ähnlich sein (Röm. 12, 7), konform dem apostolischen Worte, bezw. dessen Anwendung und Auslegung. „Nachdem der Geist der Offenbarung die Fülle seines Reichtums in das apostolisch-prophetische Wort ausgeschüttet, und durch die Inspirationsgabe die heiligen Schriftsteller (auch Lukas und Markus) zum Prophetendienste für die Kirche aller Zeiten geweiht hat, reicht derselbige Geist vornehmlich die Auslegungsgabe zum Erforschen des Schriftwortes und die Zeugnisgabe zum Predigen desselben dar, und es ist göttlicher Ordnung gemäß, daß das anfängliche Prophetenamt, worin sich Prophetie zum gemeinen Nutzen erzeigte, späterhin mit dem Amte der Evangelisten und der Hirten und Lehrer in eins sich verschmolzen hat. Jedoch nicht in die Bibel zurückgezogen hat sich der Geist der Weissagung, vielmehr beweist er sich wirksam, wo immer das Wort Gottes mit zeugenhafter Gewißheit geredet wird, den Menschen zur Ermahnung und zur Tröstung; 1. Kor. 14, 3; Ap. 15, 32" (Besser). — So setzt sich denn das Prophetenamt im Lehramt fort. Ausdrücklich werden Ap. 13, 1 Barnabas, Simon, Niger u. a. als Propheten und Lehrer bezeichnet; ähnlicherweise heißen Judas und Silas Ap. 15, 22 u. 32 *ἡγούμενοι*, d. i. Führer, Lehrer und zugleich Propheten.

Schon frühe hatten die Apostel eine Abzweigung des Diakonenamtes vom Apostelamt veranlaßt (Ap. 6). Sie waren hierzu genötigt, um sowohl die Unzufriedenheit der Hellenisten zu beschwichtigen (V. 1), als auch sich selbst von einer Thätigkeit zu entlasten, welche sich mit dem Dienst am Wort nicht länger vereinigen ließ (V. 2). Solange die erste Christengemeinde noch kleiner war und dort noch Gütergemeinschaft bestand (Ap. 2, 44—45), verwalteten die Apostel die zu ihren Füßen gelegten Gelder (Ap. 4, 37) und Liebesgaben wohl selbst. Als aber die Gemeinde größer wurde, waren die Apostel genötigt, die Verwaltung der gemeinsamen Kasse abzugeben und hierfür ein besonderes Institut ins Leben zu rufen. Und so wählte denn die Gemeinde auf Wunsch der Apostel sieben besondere Diakonen oder Almosenpfleger, denen mit Gebet und Handauflegung die Verwaltung der Armenpflege 2c. übertragen wurde. Daß diese Abzweigungen unter Leitung des heiligen Geistes geschahen, also nicht rein menschlichen Rechtes waren, ergiebt sich aus 1. Kor. 12 u. Eph. 4. Welche Eigenschaften für das Diakonenamt erforderlich waren, erfahren wir aus Ap. 6, 3; 1. Tim. 3, 7 ff. Später kamen dann auch weibliche Diakonen zur Verwendung (Röm. 16, 1;

1. Tim. 5, 9—10). Waren nun auch die Diakonen zunächst nicht zum Lehren berufen, so konnte doch auch mit dem Diakonat ein anderes Kirchenamt verbunden sein; wenigstens wissen wir vom Diakon Philippus, daß er zugleich Evangelist war (Ap. 8, 5 u. 12 u. 26 ff.; 21, 8).

Wie das Diakonenamt, zweigte sich später auch das Evangelistenamt vom apostolischen Centralamt ab. Unmöglich konnten die Apostel allein das Evangelium zu allen Völkern bringen; sie bedurften zum Werk der Kirchensammlung der Mithülfe anderer. Und so wählten sie sich denn aus der Zahl der ihnen näher stehenden Jünger geeignete Mitarbeiter und Gehülfen. Von Paulus wissen wir, daß er eine ganze Anzahl solcher Mitarbeiter hatte; die bekanntesten von ihnen sind Timotheus, Titus, Barnabas, Johannes Markus, Silas, Tychikus u. a. Sie werden bezeichnet als *ὑπηρέται* (Ap. 13, 5), *διακονοῦντες τῷ Παύλῳ* (Ap. 19, 22), *συνεργοί* (Röm. 16, 3 u. 9), *ἀδελφοί*, *διάκονοι*, *σύνδουλοι* (Kol. 4, 7). Als *εὐαγγελισταί* bezeichnet die Schrift ausdrücklich nur zwei, nämlich den Diakon Philippus (Ap. 21, 8) und Timotheus (2. Tim. 4, 5); und nur einmal, nämlich Eph. 4, 11, wird das Amt der Evangelisten erwähnt, während es Röm. 12 und 1. Kor. 12 fehlt. Was Timotheus betrifft, so stand er dem Herzen Pauli besonders nahe (Phil. 2, 22), sodaß er dem Apostel im Kirchenregimente zugleich als apostolischer Vikar diente (1. Kor. 4, 17; 16, 10; Phil. 2, 17) und als solcher eine über den Presbytern stehende Funktion verrichtete. Hatte er doch nach Pauli Anweisung nicht bloß Presbyter zu prüfen, zu ordinieren und einzusetzen, sondern auch in deren Gemeinden Jurisdiktion auszuüben (1. Tim. 5, 19 ff.; 6, 13—14; 4, 13 ff.; 2. Tim. 1, 6), also das Kirchenregiment zu führen. Eine ähnliche Vertrauensstellung nahm auch Titus ein (Tit. 1, 5; 2. Kor. 2, 13; 7, 13 ff.; 8, 23). Daß Markus und Lukas*) Evangelisten waren, ist außer Zweifel; es darf wohl angenommen werden, daß die von ihnen verfaßten Evangelien aus ihrer mündlichen Evangelistenthätigkeit hervorgegangen sind. — Zu den besonderen Funktionen der Evangelisten gehörte es naturgemäß, das Evangelium auszubreiten und zu taufen; sie waren, wie schon erwähnt, die eigentlichen Kirchensammler und Gemeindegründer, ähnlich wie unsere Heidenmissionare. Hatten sie an einem Orte eine Gemeinde gesammelt, so bestellten sie zu deren Pflege Hirten und Lehrer, und zogen dann weiter, um das Evangelium auch an anderen Orten zu verkündigen. Brachten es aber die Verhältnisse mit sich, daß sie bei der neugegründeten Gemeinde blieben, und wuchs diese noch weiter, sodaß zu ihrer Bedienung mehrere Hirten und Lehrer nötig wurden, so ging das Evangelistenamt in das Amt der die Oberleitung führenden Ältesten oder Bischöfe über. Ihnen übertrugen die Apostel, denen die *ἐπισκοπή* über die Gesamtkirche zustand (Ap. 1, 20; 2. Kor. 5, 20: *πρεσβεύομεν*), die Spezialaufsicht über die betreffenden Einzelgemeinden.

---

*) Markus, mit seinem vollen Namen Johannes Markus (Ap. 12, 12; 13, 5), war anfangs Pauli Gehülfe (Ap. 12, 25; 15, 37); dann trennte er sich von ihm (Ap. 15, 39), kehrte aber später wieder zu Paulus zurück (Kol. 4, 10—11; Philem. 24; 2. Tim. 4, 11) und begleitete hierauf Petrus nach Babylon, wie er denn zu letzterem in einem besonders nahen Verhältnis stand (1. Petri 5, 13). — Lukas, der Arzt (Ap. 13, 1; Kol. 4, 14; Philem. 24; 2. Tim. 4, 11), war der treue Gefährte Pauli, den er (Ap. 27) auch nach Rom begleitete.

So ist denn auch das Amt der Ältesten oder Bischöfe eine Abzweigung des Apostelamtes. Diesem Amte, das zuerst Ap. 11, 30 erwähnt wird, lag also neben der Seelenpflege auch die Leitung der betr. Gemeinde ob. Da man hierzu keinen Neuling (1. Tim. 3, 6) nehmen konnte, sondern einen erfahrenen, im Leben erprobten Mann, und solchen zumeist aus den Reihen der Alten nahm, so heißen die Träger dieses Amtes — analog den jüdischen Synagogenvorstehern (Luk. 7, 3; Mark. 5, 22; Ap. 13, 15) — Älteste, *πρεσβύτεροι*, seniores; wegen ihrer Stellung als Vorsteher und Aufseher heißen sie Bischöfe, *ἐπίσκοποι*. Daß mit beiden Worten dasselbe Amt bezeichnet wird, also die Presbyter mit den Bischöfen identisch sind*), ergiebt sich mit Sicherheit aus Ap. 20, 17 u. 28; Tit. 1, 5 u. 7; auch schon Clemens Rom., Hieronymus, Augustin u. a. Väter bezeugen dies. Trotzdem wird von den Römischen und den Anglikanern die Identität beider Ämter hartnäckig geleugnet und behauptet, daß es sich um zwei verschiedene Ämter handle, von denen das bischöfliche den Vorrang habe. Offenbar war das Presbyteramt das nächste und höchste nach dem Apostelamt (vergl. Ap. 15, 6 u. 22); darum nennen die Apostel selbst sich auch Mitälteste, *συμπρεσβύτεροι* (1. Petri 5, 1 ff.; vergl. Kol. 1, 7; 2. Joh. 1; 3. Joh. 1) und handeln in wichtigen Dingen mit den Presbytern gemeinsam (Ap. 15, 2—6; 16, 4). Was die Apostel für die Gesamtkirche waren, das waren die Ältesten für die Einzelgemeinde, nämlich *προϊστάμενοι* (1. Thess. 5, 12), *προεστῶτες* (1. Tim. 5, 17), *ἡγούμενοι* (Hebr. 13, 7); aber zugleich waren sie doch auch *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι*. In dies ihr Lokalamt wurden die Ältesten entweder von den Aposteln selbst eingesetzt (Ap. 14, 23), oder auf deren Anordnung durch Apostelgehülfen (Tit. 1, 5; 1. Tim. 3, 19). Daß die Apostel und deren Gehülfen dies nicht ohne Zustimmung der Gemeinden thaten, deutet schon das Ap. 14, 23 und 2. Kor. 8, 19 gebrauchte Wort *χειροτονήσαντες* an. „Dasselbe ist nämlich", sagt Gerhard, „von der Gewohnheit der Griechen genommen, die Stimmen durch Ausstreckung der Hand abzugeben". Wer so zum Presbyter gewählt und durch Handauflegung für das Amt geweiht und bestätigt war, galt als vom heiligen Geist gesetzt (Ap. 20, 28), und hatte die Befugnis, auch andern durch Handauflegung den heiligen Geist mitzuteilen zur Ausrüstung für das Kirchenamt (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6). Jak. 5, 14 wird den Ältesten auch noch die Macht zugesprochen, durch das mit einer Salbung verbundene Gebet die Wiederherstellung der Kranken zu erwirken. — Die zum Presbyteramt erforderlichen Eigenschaften werden 1. Tim. 3, 1—7 und Tit. 1, 6 ff. aufgezählt. Unter diesen wird auch besonders die Lehrhaftigkeit hervorgehoben (1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 9), — ein Beweis, daß die Ältesten zugleich die Funktion der Hirten und Lehrer hatten. Daß aber nicht alle Ältesten in der Lehre arbeiteten, sondern nach Begabung und Verabredung die einen von ihnen vorzugsweise am Wort und der Lehre, die andern als Regierälteste die Leitung der Gemeinde-Angelegenheiten zu besorgen hatten, bezeugt uns 1. Tim. 5, 17 (*οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*). In dem Maße nämlich, als sich

*) Vergl Schmalk. Art. 340, 61 f.

die Einzelgemeinde ausbreitete, mußte sich mit der Zahl der Hirten und Lehrer auch die der Ältesten vergrößern; und so finden wir denn in Jerusalem, Ephesus, Philippi 2c. (Ap. 11, 30; 20, 17; Phil. 1, 1; Jak. 5, 14) eine Mehrheit von Ältesten. Diese bildeten in ihrer Gesamtheit ein Ältestenkollegium, eine Vorsteherschaft, in welcher naturgemäß ein durch seine Begabung hervorragendes Mitglied als primus inter pares den Vorsitz führte. Solche Ältesten- und Gemeindevorsteher waren ohne Zweifel auch die Off. 1—3 erwähnten Engel (ἄγγελοι) oder Sterne (ἀστέρες) der sieben kleinasiatischen Gemeinden (vergl. Ap. 20, 17 ff. mit Off. 2, 1), welche der Herr für den Zustand ihrer Kirchsprengel verantwortlich macht.

Nach dem Gesagten unterliegt es keinem Zweifel, daß das göttlich gegebene Predigtamt nicht mit den Aposteln aufhören, sondern für alle Zeiten fortbestehen sollte. Hätte der Herr Matth. 28 nur das Mandat der Gnadenmittelverwaltung gegeben, also nur die Verrichtungen des Wortes und Sakramentes befohlen, ohne ein dauerndes Amt zu stiften, dem diese Verrichtungen berufsmäßig obliegen, so würde das Amt allerdings nur eine menschliche Einrichtung sein (juris humani). Dem ist aber nicht so. Nach 1. Kor. 12 sind die Gaben so gut wie auch die Ämter von Gott gegeben, und zwar mit der Ordnung, daß die Verrichtungen dieser Ämter von eigens dazu bestimmten Personen ausgeführt werden sollen. Auch werden dort gleich nach den Ämtern V. 28 (vergl. Eph. 4, 11) die mit jenen Verrichtungen betrauten Personen als Gabe Gottes an die Kirche bezeichnet. Überdies ergiebt sich die Notwendigkeit der Fortpflanzung des Kirchenamtes nicht bloß aus dem universellen Gnadenwillen Gottes (1. Tim. 2, 4; Röm. 10, 11—15), sondern auch aus Christi eignen Worten Matth. 28, 19—20, wo er seinem letzten Reichsbefehl eine Verheißung hinzufügt, welche weit über die Zeit der Apostel hinausreicht. Daß aber die Ordnung eines besondern Predigtamtes schon menschlich angesehen eine notwendige ist, liegt auf der Hand; denn wo es im Belieben jedes Einzelnen stände, Wort und Sakrament zu verwalten, würde bald die größte Unordnung in der Gemeinde einreißen. Hätte Paulus in der Korinthergemeinde nicht rechtzeitig dort eingegriffen, so würde die Gemeinde durch ihr sich Hängen an Personen zu Grunde gerichtet worden sein.

Also das Predigtamt ist keine menschliche Ordnung, sondern ein vom Herrn selbst gestiftetes Amt*), das durch alle Zeiten fortgepflanzt werden soll. Der Herr ist nicht bloß der Gründer (Matth. 18, 18) und Mehrer (Ap. 2, 47) der Kirche, sondern auch fortgesetzt der Geber des Amtes und der dazu gehörenden Gaben. Die ersten Träger des heiligen Amtes hat er unmittelbar berufen; seit seiner Himmelfahrt aber bestellt er sie mittelbar und indirekt, nämlich durch die Kirche (vocatio mediata). Die Kirche, welche seit den Tagen der Pfingsten vom Geist Gottes und Christi begabend und beamtend durchströmt wird (Apol. 13, 2—4; 20, 28), ist das Organ, durch

*) Aug. Konf. V: Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt 2c. Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta etc. — Vergl. Apol. 203, 11; 289, 18 ff.

das der Herr fortan das Amt giebt*). Es ist aber Sache der gläubigen Gemeinde, die zu erkennen (1. Tim. 3, 10) und als des Herrn Gabe anzunehmen, die Christus zum heiligen Amt verordnet; und so oft sie nach 2. Tim. 2, 2 treuen und tüchtigen Männern durch Wahl, Beruf, Ordination**) und Introduktion das Amt eines Hirten überträgt, sagt sie Ja und Amen zu einer solchen Gabe des Herrn. Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die das Amt fortpflanzende Gemeinde Amtsträger und Laien umfaßt, und erst aus der Verbindung von Hirt und Herde die Gemeinde wird. Geistliche und Nichtgeistliche stehen nicht in einem Gegensatz zu einander, sondern sind beide gleicherweise Glieder am Leibe Christi, der sie alle trägt (1. Kor. 12, 12). Es war dieselbe göttliche That, welche mit Ausgießung des heiligen Geistes zu Pfingsten sowohl das Amt in Thätigkeit treten ließ, als auch die Gemeinde ins Leben rief; man kann darum weder sagen: erst war das Amt und dann die Gemeinde, noch auch: erst war die Gemeinde und dann das Amt. So wenig die Gemeinde die Frucht des Amtes an sich ist — nach Jak. 1, 18; 1. Petr. 1, 23; Johs. 1, 13; 1. Kor. 4, 15 ist sie aus dem göttlichen Wort geboren —, so wenig ist das Amt ein Ausfluß oder Lehen der Gemeinde. Wohl werden die gemeindebauenden Mächte der Predigt und der Sakramente vom Amt verwaltet; aber die Gnadenmittel empfangen ihre Gotteskraft nicht erst vom Amt, sondern tragen sie in sich selbst. Christus aber hat Amt und Gemeinde so zu einander in Beziehung gestellt, daß einerseits das Amt als sein Geschenk der Gemeinde gegeben ist***), mithin die Gemeinde als Besitzerin des göttlich gestifteten Amtes dasteht, daß aber auch andererseits das Predigtamt in der Gemeinde als deren vorzügliches Glied seine besondere Stellung†) und Aufgabe von ihm empfangen hat (Luk. 10, 16; 1. Kor. 4, 1; 1. Theff. 5, 12—13). Die zwischen beiden durch Christi Schenkung hergestellte innige Verbindung von Amt und Gemeinde bewirkt, daß eine Gemeinde erst durch das Vorhandensein eines ihr zugehörigen Amtsträgers zur Gemeinde wird, sowie auch daß der Amtsträger sein vom Herrn empfangenes Amt nur im engsten Anschluß und unter organischer Mitwirkung der Gemeinde erhalten und verwalten kann††). Demgemäß haben denn auch, wie bereits erwähnt, schon die Apostel und deren Gehülfen das Amt nicht einseitig fortgepflanzt, sondern unter Mitbeteiligung derer, welche als Laien das Amt nicht haben; und auch bei sonstigen wichtigen Akten haben sie die Gemeinden zur Mitwirkung herangezogen. So geschah die Wahl des Apostels Matthias (Ap. 1. 15 ff.) unter Mitwirkung der Gemeinde;

*) Apol. 203, 12: Ecclesia habet mandatum de constituendis ministris; vergl. S. 158, 28.

**) Über Ordination vergl. das § 44 Gesagte.

***) Schmalk. Art. S. 341, 67: Ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest. Vergl. Apol. 20.

†) Apol. S. 156, 28: Repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae ... Christi vice et loco porrigunt verbum et sacramenta. — Augsb. Konf. VIII: Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur.

††) Dies betont auch Luther, vergl. Erl.-Ausg. 22, S. 148 ff.

ebenso die Abzweigung des Diakonats durch die Wahl besonderer Almosenpfleger (Ap. 6). Ferner kam Ap. 11, 1 und 22 die Aufnahme der Heiden in die Kirche zur Genehmigung vor die Gemeinde in Jerusalem. Ap. 13 wurde Paulus unter Mitwirkung der Gemeinde ausgesandt, und dieser setzte dann gleichfalls unter Mitwirkung der Gemeinden Älteste ein (Ap. 14, 23—26; 2. Kor. 8, 19). Auf dem Apostelconcil wurde ein streitiger Fall von den Amtsträgern unter Zuziehung der Gemeinde geschlichtet (Ap. 15, 22), und bei Behandlung eines Disciplinarfalles verfuhr Paulus nach Matth. 18, 18, indem er die Meinung der Gemeinde hörte und dann erst sein Urteil sprach kraft apostolischer Machtvollkommenheit (1. Kor. 5, 3—5; vergl. 2. Theff. 2, 14; Eph. 5, 11; 1. Kor. 5, 13; Röm. 16, 17; Tit. 3, 10). Ebenso gebrauchte er den Löseschlüssel im Einverständnis mit der Gemeinde (2. Kor. 2, 5—10). So sehen wir denn schon die apostolischen Gemeinden bei Bestellung des Amtes, bei Entscheidung kirchlicher Fragen, bei Ausübung der Kirchenzucht und des Bannes, sowie auch bei Regelung äußerer Gemeindeangelegenheiten (wie Armenpflege, Kollektensache ꝛc. 1. Kor. 16) zu organischer Mitthätigkeit um das Amt geschart, — jedoch so, daß das Amt nicht unter, sondern mit und in der Gemeinde handelt, und zwar als membrum praecipuum (vergl. 1. Tim. 3; 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 2, 2; Tit. 1, 5; 2. Kor. 6, 1; 1. Petr. 5, 1). Niemals aber erscheint in der Schrift die Laiengemeinde als eigentliches Subjekt und Träger der Amtsgewalt, sondern immer nur als der gottgeordnete Kreis, in welchem, mit welchem und auf welchen die Amtsträger ihre Amtsfunktionen auszuüben haben (vergl. 1. Kor. 3, 9; Eph. 4, 12).

Wie nun schon die Apostel und deren Gehülfen das Predigtamt nicht einseitig fortgepflanzt haben, sondern unter Mitwirkung derer, die das Amt nicht tragen, so soll es zu allen Zeiten geschehen. Die Kirche, die um das Amt gesammelte und mit demselben organisch verbundene Gemeinde, hat allein Pflicht und Recht, das Amt zu bestellen; als Inhaberin der Schlüsselgewalt steht ihr die vocatio, ordinatio et inauguratio neuer Amtsträger zu*). Die Schlüssel sind der (in Geistliche und Laien gegliederten Gemeinde) von Christo übertragen; nur um der Gemeinde willen hat sie auch das Amt, und führt sie im Namen und zum Dienst der Gemeinde, gleich wie die dem ganzen Leibe gegebene Sehkraft vom Auge geübt wird. So kommt denn die Kirchengewalt der Gemeinde und dem Amte zugleich zu, und zwar beiden nicht bloß dem Rechte, sondern auch dem Gebrauche nach, denn nach Matth. 18, 17 (höret er der Gemeinde ꝛc.) soll jedes Gemeindeglied beim Gebrauch der Schlüssel mitwirken. Daß aber den Hirten vermöge ihrer Gabe und ihres Berufs ein besonderer Anteil am Gebrauch der Schlüsselgewalt zusteht, unterliegt wohl nach Matth. 16, 19; Johs. 20, 20—23 keinem Zweifel**), und wird, wie wir schon oben nachgewiesen haben,

*) Vergl. Schmalk. Art. S. 341, 67; 331, 13.

**) Hiermit stimmen denn auch unsere Bekenntnisse vollkommen überein. So sagen die Schmalk. Art. S. 321, 1: Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen (ecclesiae) von Christo gegeben, zu binden und zu lösen ꝛc. — S. 333, 24: Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant . . . Denn gleich wie die Verheißung des Evangelii gewiß und ohne Mittel der ganzen Kirche zugehöret, also gehören die Schlüssel ohne Mittel der ganzen Kirchen, dieweil

durch die apostolische Praxis genugsam bestätigt (1. Kor. 5, 3—5; 2. Kor. 2, 10; 10, 8; 1. Tim. 1, 20; Ap. 8, 18—24).

Ohne Zweifel hat jeder Christ als Glied am Leibe Christi ein Anrecht am Wort und Sakrament, mithin auch am Amt und am Dienst der Bestellung zum Amt; aber nicht jeder besitzt die Gaben zur Ausübung des Amtes und die für dasselbe 1. Tim. 3 und Tit. 1 geforderten Eigenschaften. Dort wird unter anderm auch die Gabe der Lehrhaftigkeit gefordert, die zu beurteilen doch gewiß insonderheit dem Lehrstande zukommt, wie es denn von alters her Regel ist: Presbyterio competit examen, ebenso auch die ordinatio und inauguratio. Anders verhält es sich mit der Beurteilung des Wandels und der reinen Lehre*). Den Wandel des künftigen Amtsträgers werden gewiß christgläubige Laien ebenso gut zu beurteilen wissen, ja unter Umständen noch besser, als die zumeist von auswärts beigezogenen Glieder des geistlichen Ministeriums. Und so haben denn beide Teile, Lehrstand wie Laien, gemeinsam über die Würdigkeit und Tüchtigkeit des betreffenden Bewerbers zu entscheiden und bei Neubesetzung des Predigtamtes zusammenzuwirken. Beide haben Recht und Pflicht, Wandel und Lehre des künftigen Hirten nach Gottes Wort zu prüfen**) und dafür Sorge zu tragen, daß falsche Propheten vom heiligen Amte fern gehalten werden (Matth. 7, 15). Wer dieses Recht der Gemeinde abspricht, wird die schriftgemäße Lehre vom geistlichen Priestertum***) schwer verletzen. Und dies eben thut Rom. Nach

---

die Schlüssel nichts anders sind denn das Amt, dadurch solche Verheißung jedermann, wer es begehrt, wird mitgeteilt; wie es denn im Werk für Augen ist, daß die Kirche Macht hat, Kirchendiener zu ordinieren. Und Christus spricht bei diesen Worten: Was ihr binden werdet 2c., und deutet, wem er die Schlüssel gegeben, nämlich der Kirchen: Wo 2 oder 3 versammelt sind in meinem Namen 2c. Item, Christus giebt das höhest und letzte Gericht der Kirchen, da er spricht: Sags der Kirchen. — Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate; sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis. — Nun sagen zwar dieselben Schmalk. Art S. 334, 31: Christus hat seinen Jüngern nur die geistliche Gewalt gegeben, d. i. er hat ihnen befohlen, das Evangelium zu predigen, Vergebung der Sünden zu verkünden, die Sakramente zu reichen und die Gottlosen zu bannen ohne leibliche Gewalt durchs Wort. — Ferner S. 340, 60: Das Evangelium gebeut denen, so den Kirchen sollen fürstehen (qui praesunt ecclesiis), daß sie das Evangelium predigen, Sünden vergeben und Sakramente reichen sollen. Und überdies giebt er ihnen die Jurisdiktion, daß man die, so in öffentlichen Lastern liegen, bannen und die sich bessern wollen, entbinden und absolvieren soll . . . Diesen Befehl haben alle zugleich, die den Kirchen fürstehen, sie heißen gleich pastores oder presbyteri oder Bischöfe. — S. 342, 74: Das ist gewiß, daß die gemeine jurisdictio die, so in öffentlichen Lastern liegen, zu bannen, alle Pfarrherrn haben sollen (pertinere ad omnes pastores). — Dazu vergl. Aug. Konf. 28, S. 63, 5 und Apol. S. 288, 13: Habet igitur episcopus potestatem ordinis, hoc est ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis, hoc est auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus, et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem. Vergl. S. 172, 39; 185, 7; 201, 71 f. Also dort heißt es: Claves datae sunt ecclesiae, hier: pastoribus. Dieser scheinbare Widerspruch gleicht sich leicht aus, wenn wir nur festhalten: Eigentümerin der Schlüssel ist (principaliter) die Kirche, die Verwalterin ist der Regel nach das Amt, deren Träger darum auch Haushalter über Gottes Geheimnisse heißen. Daß aber auch die Gemeinde ihren Anteil an der Schlüsselgewalt hat und sie mit dem Amte gemeinsam ausübt, beweist Matth. 18, 17. In Notfällen kann auch ein Laie den andern absolvieren, vergl. Schmalk. Art. 341, 67.

*) Apol. 162, 48; Schm. Art. 337, 41; 338, 49 ff.

**) Vergl. Luther, Erl. Ausg. 22, 142 ff.

***) Apol. 253, 26; Schmalk. Art. 341, 68 f.

katholischer Lehre*) steht das geistliche Amt außerhalb, vor und über der Gemeinde und setzt sich lediglich aus sich selbst fort, sodaß Hirten nur von Hirten bestellt werden können. Alle geistliche Gewalt gilt hier als Ausfluß der bischöflichen. Die Bischöfe sollen nämlich von den Aposteln herab in ununterbrochener Succession das apostolische Amt überkommen haben. Nach römischem Amtsbegriff ist die hierarchisch gegliederte Geistlichkeit mit dem Papst an der Spitze ein von den Laien wesentlich verschiedener Stand, ein Priesterstand, analog dem alttestamentlichen, welcher kraft der Ordination oder Priesterweihe — die als Sakrament gilt und einen character indelebilis verleihen soll — das priesterliche Mittleramt zwischen Gott und der Gemeinde hat**) und als geistliche Obrigkeit alle kirchliche Machtvollkommenheit besitzt. Solch eine Herrscherstellung des Amtes über der Gemeinde ist aber stracks wider die Schrift (Matth. 20, 26; 23, 11; Luk. 22, 26—27; 2. Kor. 4, 5). Ebenso schriftwidrig ist es, wenn Rom zur Stärkung seiner geistlichen Macht die Amtsträger zur Ehelosigkeit zwingt und das geistliche Ordenswesen als etwas besonders Verdienstliches fördert. In der Schrift wird den Geistlichen die Ehe weder verboten noch geboten (vergl. Matth. 19, 11—12; 1. Kor. 9, 5); nach 1. Tim. 3, 2 u. 4; Tit. 1, 6 aber soll der Geistliche gerade an seinem Familienleben seine Amtstüchtigkeit bekunden.

Während so die römische Kirche das Amt auf Kosten des geistlichen Priestertums überschätzt und das Laienelement zu völliger Abhängigkeit vom Priesterstand herabdrückt, wird umgekehrt von anderer Seite — und das ist das anabaptistisch-socinianische Extrem — das geistliche Priestertum auf Kosten des Amtes überschätzt. Man behauptet nämlich: jeder einzelne Gläubige besitze als geistlicher Priester nach 1. Petr. 2 nicht nur die Befähigung, sondern auch die Berechtigung zur Amtsverwaltung; aber um der menschlichen Ordnung willen verzichte der einzelne auf die Ausübung dieses Rechtes freiwillig, und zwar zu Gunsten eines von der Gemeinde berufenen Amtsträgers und übertrage auf ihn die eigenen Rechte des geistlichen Priestertums, sodaß dieser sie im öffentlichen Amte nun von Gemeinschafts wegen ausübe. Solch ein Träger des öffentlichen Predigtamtes handle dann nicht bloß in Christi Namen, sondern auch im Namen und anstatt der Gemeinde. Hiernach wäre also das Predigtamt ein Lehen der Laiengemeinde und fiele mit dem geistlichen Priestertum zusammen. Es ist leicht einzusehen, daß mit einer solchen Auffassung der kirchlichen Volkssouveränität Thür und Thor geöffnet wird, — eine Gefahr, die auch da noch vorhanden ist, wo man die Pflicht der Amtsübertragung auf einen göttlichen Befehl zurückführen will und das Predigtamt als göttliche Stiftung ansieht***). Jedenfalls weiß die Schrift von einer solchen Gemeindesouveränität nichts.

---

*) Vergl. Trident. Sess. 23. Auch nach griechisch-katholischem Lehrbegriff bildet die Geistlichkeit einen besondern Priesterstand mit Abstufungen.

**) Apol. 203, 7; 260, 53 ff.

***) Dies war auch die Stellung Luthers, welcher einerseits die göttliche Stiftung des Amtes betonte, andererseits aber auch lehrte, daß das Lehramt den Gläubigen als geistlichen Priestern gehöre, und dieselben nur um der Ordnung willen verpflichtet seien, einem aus ihrer Mitte, der die Gabe dazu besitze, dies ihr Amt zu übertragen, damit er

Allerdings spricht die Schrift 1. Petr. 2, 5 und 9; Off. 1, 6; 5, 10 jedem gläubigen Christen, dem Geistlichen so gut wie dem Nichtgeistlichen, das allgemeine Priestertum zu, aber niemals identifiziert sie dasselbe mit dem Predigtamt. Denn wenn auch jeder Christ als geistlicher Priester ein Anrecht an das Amt hat (1. Kor. 3, 22), so ist er damit doch noch nicht zur Ausübung des Amtes berechtigt (1. Kor. 12, 29). Wenn der Apostel 1. Petr. 2, 5 sagt: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums“ (γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν), so knüpft er offenbar an das an, was Ex. 19, 6 und Deut. 7, 6 schon vom alttestamentlichen Bundesvolk ausgesagt wird, und überträgt dies auf das neutestamentliche Christenvolk. Schon Israel heißt dort ein Königreich von Priestern, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigentums, und zwar darum, weil es das von Gott auserwählte, ihm besonders nahestehende Volk war, welches in seiner Gesamtheit das Heil allen andern Völkern priesterlich vermitteln sollte. Dennoch aber bestand innerhalb dieses Priestervolks noch ein besonderer Priesterstand vom Geschlecht Aarons, in dessen amtliche Funktionen sich kein Unberufener einmischen durfte, wie das über die Rotte Korah Num. 16 ergangene Strafgericht beweist. Eine ähnliche welthistorische Aufgabe hat im neuen Bunde die gläubige Christenheit empfangen: sie soll das Heil allen Geschlechtern auf Erden priesterlich vermitteln. Zu diesem priesterlichen Mittlervolk des neuen Bundes ist jeder Christ schon durch die Taufe berufen und hat als Getaufter die Geistessalbung empfangen. Im Glauben an Christi Versöhnungsopfer ist er vor Gott gerecht geworden und Gott nahe gebracht, sodaß er einen freien Zugang zum Vater hat (Eph. 2, 13 ff.), dem er nun ohne priesterliche Vermittelung Opfer bringt*), nämlich die geistlichen Opfer einer bußfertig-gläubigen Selbsthingabe, die Opfer des Dankes und der Liebe (Röm. 12, 1; Ps. 51, 19; Hebr. 13, 15—16; vergl. Phil. 2, 17; 2. Tim. 4, 6; Kol. 3, 5); und so verkündigt er die Tugenden, d. h. die beseligenden Liebeskräfte Gottes, die er am eignen Herzen erfahren hat, auch andern (1. Petr. 2, 9). Als Glied am Leibe Christi dient er nach der ihm verliehenen Gabe dem Reiche Gottes, und ist bemüht, auch andere Seelen dem Herrn nahe zu bringen. Auf solcherlei Weise bethätigt sich der gläubige Christ als geistlicher Priester. Königlich aber heißt sein Priestertum, weil er in Kraft des Glaubens Sünde, Welt und Teufel siegreich überwindet und einst Teil haben soll an der himmlischen Herrlichkeit und Herrschaft des Herrn (Röm. 8, 17; 1. Petr. 4, 13; 2. Tim. 2, 12). — Sonach haben wir unter dem geistlichen Priestertum lediglich die innere

---

es auch in ihrem Namen verwalte. Zu dieser Überzeugung führte ihn die schwerwiegende Irrlehre der Päpstlichen von einem Amt als von einem sacerdotium. Dort wird nämlich das Amt mit dem geistlichen Priestertum identifiziert; das Amt wird ausschließlich dem Amte zugesprochen, dem gläubigen Laienstande aber sein geistliches Priestertum abgesprochen. Letzteres reklamiert nun Luther in seinen reformatorischen Schriften von 1520—23 und auch noch später (z. B. in seiner Auslegung von Ps. 110 von 1539) für den Laienstand; vergl. später. Hierbei aber unterließ er es, die falsche Identifizierung des geistlichen Amtes und des christlichen Priestertums aufzulösen, und beides in seinem unterschiedenen Wesen von einander zu trennen. Und dies war sein Irrtum; vergl. Dieckhoff, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, S. 88 f., sowie Harleß, Kirche und Amt, § 10—15.

*) Apol. 253, 25.

Herzensstellung des gläubigen Christen zu Gott zu verstehen, also den allgemeinen Christenberuf. Wie aber im alten Bunde neben dem allgemeinen Priestertum noch ein besonderer Priesterstand bestand, so giebt es auch im neuen Bunde neben dem allgemeinen Christenberuf noch einen besonderen Amtsberuf mit dem amtlichen Auftrag: Gottes Wort zu verkündigen, die Sakramente zu verwalten und in Christi Namen Sünden zu vergeben und zu behalten*). Gern geben wir zu, daß die berufenen Diener des Wortes nicht die einzigen Gnadenträger in der Welt sind, sondern daß auch jeder Laie in seinem Kreise von Christo zu zeugen hat; und es ist ja allbekannt, wie viele Seelen gerade durch das schlichte Zeugnis frommer Laien zum Glauben geführt worden sind. Dennoch aber kann die freipredigende Liebe gläubiger Laien das gottgeordnete Lehramt nicht ersetzen**). Niemals identifiziert die Schrift das allgemeine Priestertum mit dem ordentlichen Lehramt; auch enthält sie kein Beispiel davon, daß jemand sich selbst zum Lehrer aufgeworfen hätte, vielmehr betont sie das Gegenteil (Hebr. 5, 4). Will man hiergegen etwa geltend machen, daß auch die Christen, welche nach Stephani Tode verfolgt und zerstreut wurden, allenthalben gepredigt haben (Ap. 8, 4), so darf nicht übersehen werden, daß sich in ihrer Mitte nicht bloß der Evangelist Philippus befand, sondern auch wohl noch andere Amtsträger, an die sich die übrigen Christen naturgemäß anlehnten. Zudem handelte es sich dort um einen von der Not gegebenen Ausnahmezustand, und der rechtfertigte es vollkommen, ja er machte es jedem Christen zur Pflicht, vor aller Welt seinen Glauben zu bezeugen. Die Schrift betont es wiederholt, daß das Predigtamt ein besonderer Lebensberuf***) innerhalb des geistlichen Priestertums sei; so besonders 1. Kor. 12, 19: Sind sie alle Apostel? sind sie alle Propheten? sind sie alle Lehrer? Röm. 10, 15 setzt voraus, daß die, welche predigen sollen, gesandt werden müssen, und Jak. 3, 1 mahnt ausdrücklich: Es unterwinde sich nicht jedermann Lehrer zu sein. Käme das Predigtamt allen Gläubigen zu, vermöge ihres allgemeinen Priesterberufes, so hätte sich der Apostel Eph. 4, 11 gewiß ganz anders ausdrücken müssen, nämlich etwa so: Der Herr hat zur Bestellung der Ämter die Gemeinde der Heiligen zugerichtet, und die Gemeinde hat sich alsdann etliche zu Aposteln, etliche zu Propheten 2c. verordnet. Und ferner: wären alle, welche im Besitz des geistlichen Priestertums sind, befugt, öffentlich zu predigen, so müßten dieses Recht doch auch die Weiber haben, und Paulus hätte es ihnen (1. Tim. 2, 12; 1. Kor. 14, 34) nicht absprechen dürfen. Endlich sei auch noch das erwähnt: wenn jeder Gläubige kraft seines geistlichen Priestertums das Amt hätte und das Wort „Priester“ in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen wäre, so müßte dies konsequenterweise doch gewiß auch mit dem Wort „König“ in Off. 5, 10 geschehen, und man müßte behaupten: jeder Christ sei kraft seines geistlichen Königtums auch

---

*) Augsb. Konf. V und XXVIII, S. 63, 5 f.; 64, 20, vergl. auch Art. XIV und XXV. — Schmalk. Art. 340, 60 ff. — Apol. S. 288, 13 f.; vergl. S. 201, 79 f.

**) Augsb. Konf. XXVIII, S. 63, 8 f.: Diese Güter (Gerechtigkeit, heiliger Geist und ewiges Leben) kann man anders nicht erlangen, denn durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sakramente 2c.

***) Augsb. Konf. XIV: Quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus.

zu den Funktionen eines irdischen Königs berechtigt, mithin müßten alle Christen irdische Könige sein, — ein Gedanke, der doch gar zu absurd wäre.

Unsere Gegner berufen sich vielfach auf Aussprüche **Luthers**, namentlich auf dessen Sendschreiben an die zu Prag von 1523. Dort hebt Luther allerdings das Priestertum aller Gläubigen so stark hervor, daß es fast scheint, als lasse er das Amt im allgemeinen Priestertum ganz aufgehen. Er sagt u. a.: „Wir bestehen fest auf dem, daß kein ander Wort Gottes ist, denn das allein, das allen Christen zu verkündigen geboten wird; daß nicht eine andere Taufe ist, denn die, die alle Christen geben mögen; daß kein ander Gedächtnis ist des Abendessens des Herrn, denn das, so ein jeder Christ begehen mag, welches also zu halten Christus hat eingesetzt; auch daß keine andere Sünde ist, denn die ein jeder Christ binden und auflösen mag." Aber man betrachte diese Worte im Zusammenhang, bezw. in ihrem Gegensatz zum päpstlichen Priestertum, und übersehe nicht, was Luther eigentlich mit dieser Schrift bezwecken will. Er will zeigen, auf welche Weise die Böhmen wieder zu evangelischen Ämtern gelangen können und giebt ihnen den Rat, daß sie sich auf Grund des allgemeinen Priestertums gemeindeweise Prediger oder Bischöfe wählen und diese durch die vornehmsten unter ihnen ordinieren lassen. Denn, sagt er, wenn auch alle Christen als Brüder gleich sind und alle nur Ein Recht haben, „so will's nicht gebühren, daß sich einer von ihm selbst hervor wollte thun, und ihm allein zueignen, das unser aller ist. Unterwinde dich dieses Rechten, und lege es auch an Brauch, sofern wo kein anderer ist, der auch ein solch Recht empfangen hat. Das erfordert aber der Gemeinschaft Recht, daß einer, oder soviel als der Gemeinde gefallen, erwählet und aufgenommen werden, welche anstatt und im Namen aller derer, so eben dasselbige Recht haben, verbringe diese Ämter öffentlich, auf daß nicht eine scheusliche Unordnung geschehe in dem Volk Gottes, und aus der Kirchen werde ein Babylon. In einer Gemeinde, da jedem das Recht frei ist, soll sich desselbigen niemand annehmen ohne der ganzen Gemeine Willen und Erwählung; aber in der Not brauche sich desselbigen ein jeder, wer da will". Weiter sagt er dann: „Wo es nun durch Mitwirkung Gottes von statten ginge, daß viel Städte auf diese Weise Bischöfe erwählten, so möchten darnach die Bischöfe unter ihnen selbst, wollten sie ja mit einander übereinkommen, einen oder mehr aus ihnen erwählen, die die Obersten unter ihnen wären" 2c. — In seinem Büchlein von der babylonischen Gefangenschaft von 1520 sagt er: „Ein jeder, der ein Christ sein will, soll gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Priester sind, d. i. daß wir alle gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und einem jeden Sakrament haben. Doch gebühre es einem jeden, sich derselben nicht zu gebrauchen, denn allein aus Verwilligung der Gemeine oder Beruf der Oberen. Denn was aller insgemein ist, kann niemand insonderheit an sich ziehen, bis er dazu berufen wird." — Ferner in seinen Streitschriften wider Emser von 1521: „Das lügst du, daß ich alle Laien zu Bischöfen, Priestern und Geistlichen also gemacht habe, daß sie sobald unberufen das Amt auch thun mögen, und schweigst, daß ich daneben schreibe: Niemand soll selbst sich des Unberufenen unterwinden, es wäre denn die äußerste Not." — In

seiner Auslegung der 1. Ep. Petri von 1523 (Erl. Ausg. 51, 397): „Also ist nur ein Unterschied äußerlich, des Amts halben, dazu einer von der Gemeine berufen wird; aber vor Gott ist kein Unterschied. Und werden nur darum etliche aus dem Haufen hervorgezogen, daß sie anstatt der Gemeine das Amt führen und treiben, welches sie alle haben, nicht daß einer mehr Gewalt habe, denn der andere. Darum soll auch keiner von ihm selbst auftreten und in der Gemeine predigen, sondern man muß einen aus dem Haufen fürziehen und aufsetzen." — Hiermit vergleiche man auch: ›Daß eine christliche Versammlung Recht und Macht habe ꝛc. von 1523 (Erl. A. 22, 147 f.), sowie Kirchenpostille, Pr. über Matth. 16, 13 ff. von 1525 (Erl. A. 15, 433), von der Winkelmesse von 1533 (Erl. A. 31, 350): „Unser keiner wird in der Taufe ein Apostel, Prediger, Lehrer, Pfarrherr geboren, sondern eitel Priester und Pfaffen werden wir alle geboren; danach nimmt man aus solchen gebornen Pfaffen, und beruft und erwählt sie zu solchen Ämtern, die von unser aller wegen solch Amt ausrichten sollen." Vergl. An Wolfgang Brauer von 1536 (Erl. A. 55, 160 f.). Von besonderer Wichtigkeit ist das, was Luther in seiner Auslegung des 110 Psalms von 1539 sagt (Erl. A. 40, 170 ff.), so u. a.: „Also hat und übet ein jeglicher Christ solcher Priesterwerke. Aber über das ist nun das gemeine Amt, so die Lehre öffentlich führet und treibet, dazu gehören Pfarrherrn und Prediger. Denn in der Gemeine können sie nicht alle des Amts gewarten; so schickt sich's auch nicht, in einem jeglichen Hause zu taufen und das Sakrament zu reichen" ꝛc. — Mit diesen und andern Aussprüchen Luthers aus seinen Privatschriften stimmt denn auch das überein, was er in den Schmalk. Art. S. 341, 67—69 sagt. Luther wollte eben mit Betonung des allgemeinen Priestertums einerseits der falschgesetzlichen Trennung der Römischen zwischen Geistlichen und Laien entgegentreten, andererseits die schriftgemäße Anschauung von der Gemeinde, als einem Organismus der wahrhaft Gläubigen, wahren. —

Also das Predigtamt ist ein vom Herrn geordneter besonderer Lebensberuf, der mit dem allgemeinen Christenberuf des geistlichen Priestertums nicht konfundiert werden darf. Darum aber ist das Predigtamt noch **keineswegs ein dem gemeinen Christenstande übergeordneter***) **Stand** (Gal. 3, 28), deren Träger um des Amtes willen Gott näher ständen als andere Christen, — wie die römisch und griechisch Katholischen und auch die Irvingianer behaupten. Das Amt des neuen Testamentes hat nicht die priesterliche Mittlerstellung des levitischen Priestertums, es hat nicht wie dieses durch Opfer das Volk mit Gott zu versöhnen, noch ist es wie dort an ein bestimmtes Volk und Geschlecht gebunden, — sondern es ist ein **Amt des Dienstes** (1. Kor. 3, 5; 2. Kor. 4, 5; Kol. 1, 24—25). Daher nennt denn auch die Schrift die Prediger des neuen Testaments niemals Priester. Der ihnen vom Herrn gegebene Befehl beauftragt sie nicht zu opfern, sondern vom Opfer Christi zu predigen; sie sollen von Berufs wegen Wort und Sakrament verwalten und ihm so Seelen zuführen, die im Glauben das Heil annehmen.

---

*) Vergl. Apol. 203, 7 f. (wo der ordo sogar als ein Sakrament bezeichnet wird); 233, 9 f.; 253, 25 f.; 261, 58 f.; Schm. Art. 333, 26: Ministerium novi testamenti non est alligatum locis et personis etc.

II. Kirchenregiment.

Schon im vorigen Abschnitt haben wir darauf hingewiesen, daß nach des Herrn Willen die für sein Reich gewonnenen Seelen nicht einzeln und von einander abgesondert stehen bleiben sollen, sondern sich zu Gemeinschaften zusammenschließen, zu Herden unter Hirten, welche sie zu weiden und zu leiten haben (Johs. 21, 15 ff.; vergl. Schmalk. Art. 334, 30). Ausdrücklich befiehlt der Herr seinen Aposteln Matth. 28, 20, daß sie nicht bloß das Evangelium unter den Völkern ausbreiten sollen, sondern auch darüber wachen, daß seine Gebote befolgt und gehalten werden (*διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*). Denn wie jede einzelne Seele nicht bloß der Pflege und Weide bedarf, sondern auch der Leitung, damit sie nicht vom rechten Wege abirre, so bedarf eine Mehrzahl von Seelen erst recht einer Leitung, sonst würde in der Gemeinde gar bald Unordnung einreißen. Wie aber die Gemeinde nur durch das Wort Gottes *gesammelt und erhalten wird*, so kann sie auch nur durch das Wort Gottes geleitet und regiert werden. — Ein anderes Regiment als das des Wortes erträgt die Kirche nicht*). Alle äußern Zwangsmittel, wie sie ein weltliches Regiment übt, alles Herrschen (vergl. *später*) *bleibt hier ausgeschlossen*. — Da nun das Predigtamt allein Gottes Wort öffentlich zu verkündigen hat, so wird naturgemäß auch ihm zunächst die Leitung der Gemeinden, also die Übung des sog. niedern Kirchenregiments zukommen. Darauf weisen schon die *Namen hin*, welche die Schrift den Trägern des Kirchenamtes beilegt; mit Recht heißen sie Hirten und Bischöfe, d. i. Leiter, Aufseher, Vorsteher der Gemeinden. Jedenfalls steht es außer Zweifel, daß die Apostel mit dem Gnadenmittelamt zugleich auch das dem Evangelium dienende Regieramt geführt haben. In den von ihnen gesammelten Gemeinden traten sie nicht bloß als Diener des Wortes auf, sondern auch als Leiter und Regierer ihrer Gemeinden, was uns sattsam die Apostelgeschichte, die Korinther- und Pastoralbriefe bestätigen. Enthalten doch die letztern nicht bloß Belehrungen und Ermahnungen, sondern auch bestimmte Anordnungen zur Förderung des christlichen Gemeindelebens. Wenn z. B. Paulus 1. Kor. 11, 2 ff. Vorschriften erteilt über das Verhalten während des Gebets und während der Abendmahlsfeier, und dann Vers 34 fortfährt: „Das übrige will ich ordnen, wenn ich komme"; wenn er 1. Kor. 14, 26—37 sehr bestimmte Anordnungen giebt über das Verhalten in der Versammlung beim Zungenreden und hinzufügt: „Dies sind des Herrn *Gebote*"; *wenn* er 2. Kor. 13, 10 von einer Macht spricht, die ihm Christus gegeben habe zu bessern und zu verderben, — so finden wir ihn in voller regierenden Thätigkeit, die unmöglich auf die Verkündigung des Evangeliums und auf die Verwaltung der Sakramente beschränkt werden kann. Und auch sonst geben die apostolischen Schriften noch manche Beläge für die Aufsichtsgewalt der Apostel.

Nach den Aposteln traten dann andere Amtsträger an deren Stelle, welche gleichfalls beide Funktionen des Einen Kirchenamtes in ihren Gemeinden auszuüben hatten. Und diese Verbindung beider Funktionen

*) A. Konf. S. 63, 8 ff.; Apol. 289, 20; 258, 41 f.; Schm. Art. 308, 9 ff.; 330, 11; 335, 36 u. 40; Gr. Kat. 457, 52.

soll nach des Herrn Wille für alle Zeiten fortbestehen, sodaß jeder Pastor mit dem Gnadenmittelamt zugleich auch das sog. niedere Kirchenregiment in seiner Gemeinde auszuüben hat. In Gemeinschaft mit den ihm zur Seite stehenden Organen (Vorsteher, Laienälteste) hat er die Gemeinde zu beaufsichtigen, zu leiten, zu regieren. [Den Presbytern zu Ephesus befiehlt Paulus Ap. 20, 28, Acht zu haben auf die ganze Herde, und erkennt ihnen dafür das Recht zwiefacher Ehre zu (1. Tim. 5, 17), die ihnen von seiten ihrer Pflegebefohlenen durch Gehorsam (Hebr. 13, 17), Liebe und Ehrerbietung (Luk. 10, 16; 1. Thess. 5, 12—13) gezollt werden soll. Vergl. 1. Tim. 4, 16; 5, 20; 2. Tim. 2, 25; 2, 15 u. a.]

So wenig es aber des Herrn Wille ist, daß die einzelnen gläubigen Seelen isoliert und ohne Gemeinde-Anschluß bleiben, so wenig will er auch, daß die Einzelgemeinden sporadisch und independentistisch bestehen. Liegt es doch schon im Wesen der Kirche, welche Ein Leib und Ein Geist ist (Eph. 4, 4—16), daß sich die Gemeinden organisch zu Gesamtgemeinden, zu Volks- und Landeskirchen zusammenschließen. Und so geschah es schon zu der Apostel Zeiten. Die einzelnen ἐκκλησίαι im jüdischen Lande standen nicht isoliert für sich da, sondern bildeten unter der Autorität der Muttergemeinde in Jerusalem mit den Zwölfen an der Spitze eine einzige ἐκκλησία (Ap. 9, 31) und standen unter apostolischer Oberaufsicht. So übten denn die Apostel über alle Christengemeinden der Anfangszeit das sog. höhere Kirchenregiment.

Als Samaria das Wort Gottes angenommen hatte, sandten die Apostel Petrum und Johannem dorthin, um die kirchlichen Verhältnisse zu untersuchen und zu ordnen (Ap. 8, 14—17). Als sich in Antiochia eine große Zahl von Heiden bekehrt hatten, sandte die apostolische Muttergemeinde Barnabas dorthin, um die dortigen Verhältnisse zu prüfen (Ap. 11, 22—23). Und als ein Streit darüber entbrannt war, ob die Heiden vor ihrer Aufnahme in die Kirche erst beschnitten werden müßten, ordnete die antiochenische Gemeinde Paulum und Barnabam u. a. ab zu den Aposteln und Ältesten in Jerusalem, um diese Streitfrage zu untersuchen und zu schlichten, was dann auch vom sog. Apostelkonzil geschah (Ap. 15). Kurz, die Apostel traten überall Ordnung machend als Regierer der Kirche hervor. Speziell über Pauli Regierthätigkeit geben uns dessen Briefe wichtige Aufschlüsse. Wenn Paulus 1. Tim. 1, 3 sagt, daß er Timotheum ermahnt habe, in Ephesus zu bleiben, so giebt er als Grund dafür an: er solle gebieten, daß etliche nicht anders lehren, — soll also Aufsicht über die Lehrer führen. Wenn er 1. Tim. 5, 19—20 ordnet, wie es Timotheus halten soll mit Klage und Untersuchung gegen Älteste, so folgt daraus ebenwohl, daß er ihn mit der Aufsicht über jene betraut hat. Und wenn er 1. Tim. 5, 22 ihn zur Vorsicht mahnt bei Ordination und Anstellung von Geistlichen (vergl. 4, 14), so muß Timotheus doch eine Macht bei der Bestätigung oder Verweigerung ihrer Anstellung gehabt haben. 1. Tim. 3 u. Tit. 1, 6 weist Paulus seine beiden Gehülfen an, auf welche Eigenschaften sie bei Bestätigung und Ordination der Hirten zu achten haben. Nach 2. Tim. 2, 2 (vergl. 4, 3—5) soll Timotheus dafür sorgen, daß das Predigtamt fortgepflanzt und treuen Menschen anvertraut werde, die andern lehren können. Ebenso ließ Paulus den Titus deshalb in Creta, damit derselbe die Städte hin und her mit Ältesten besetze (Tit. 1, 5); Titus hat also wie Timotheus vom Apostel das höhere Kirchenregiment empfangen. Diese Amtsübertragung durch den Apostel, welche hier ohne Beteiligung der Gemeinde geschieht, wird aber Ap. 20, 28; 13, 1—4 als vom heiligen Geist selber geschehen betrachtet. Ferner macht Paulus Ordnungen betr. die Prüfung und Anstellung der Diakonen (1 Tim. 3, 8 ff.) und der Diakonissen (1. Tim. 5, 9 ff.); auch erteilt er seinen Rat wegen Wiederverheiratung junger Witwen (V. 14) u. a. Dazu nehme man noch z. B. 2. Kor. 11, 28, wo Paulus sagt, daß er alle seine Gemeinden auf dem Herzen trage, weil ihm die Aufsicht über sie befohlen sei. Diese Aufsicht führt er auch über die Ephesergemeinde, deren Älteste er nach Milet fordert (Ap. 20, 17). Der Kolossergemeinde giebt er (Kol. 4, 10) schriftlich seine Befehle, ebenso der Korinthergemeinde (1. Kor. 14, 13—40), die er (V. 33) daran erinnert, daß Gott nicht ein Gott

der Unordnung, sondern des Friedens sei; darum soll denn auch alles in den Gemeinden ehrlich und ordentlich zugehen (V. 40). Wo dies aber nicht geschieht und die Zucht versäumt wird, greift Paulus kraft seines apostolischen Aufseheramtes selbst ein; so 1. Kor. 5, 4 durch Exkommunikation eines Blutschänders. -- Aus dem allen ergiebt sich deutlich, daß die Apostel nicht bloß selbst das höhere Kirchenregiment geführt haben — selbstverständlich unbeschadet der Rechte der Gemeinden (Matth. 7, 15 ff; 18, 17 ff.) —, sondern daß sie auch andere Personen nach ihnen mit der Leitung und Regierung größerer Gemeinde-Komplexe beauftragt haben.

Wenn nun auch die Apostel mit dem kirchlichen Lehramt zugleich das Regieramt geführt haben, so kann doch nicht behauptet werden, daß beide Ämter stets in Einer Hand vereinigt sein müssen. Schon 1. Kor. 12, 28 erwähnt neben den Lehrern noch besonders auch Regierende — wörtlich *κυβερνήσεις*, d. i. Steuerführungen, Regierfunktionen. Solche Verrichtungen setzen aber doch Personen voraus, welche sie ausüben; und diese nennt derselbe Apostel Röm. 12, 8 *προϊστάμενοι*. Von ihnen fordert er, daß sie ihres Amtes mit Sorgfalt warten, und daß sie das *χάρισμα κυβερνήσεως* besitzen, um als weise Steuerleute das Kirchenschiff richtig zu lenken (vergl. 1. Tim. 3, 5). Ferner sagt Paulus 1. Tim. 5, 17: „Die Ältesten, die wohl vorstehen, die halte man zwiefacher Ehre wert, sonderlich die da arbeiten im Wort und in der Lehre.“ Es muß also doch damals schon Älteste gegeben haben, welche bloß vorstanden oder regierten. Jedenfalls ist es in größern Kirchenkörpern mit vielen Gemeinden unmöglich, daß die Funktionen des Gnadenmittelamtes und des Regieramtes von denselben Personen verrichtet werden. Hier fordert das Bedürfnis eine Teilung, nicht bloß nach den Personen, welche dasselbe Amt an einer oder an verschiedenen Gemeinden führen, sondern auch nach den Verrichtungen, welche den von Gott verliehenen Gaben entsprechen. Und so zweigte sich denn schon früh aus dem Einen Kirchenamt das sog. höhere Kirchenregiment ab. Eine solche Abzweigung ist aber nicht das bloße Resultat der geschichtlichen Entwicklung, ist nicht ein rein menschlicher Gedanke, sondern eine vom Herrn gewollte und von der Natur der (sich stets ausbreitenden) Kirche gebotene Einrichtung; denn sobald eine Kirche einigermaßen an Ausdehnung gewinnt, bedarf sie auch einer regimentlichen Organisation. Hätte Christus nur eine unsichtbare Kirche gestiftet, so würden freilich alle Kirchenordnungen und Regierfunktionen bloß menschliche Bildungen sein. Es ist aber unleugbar nach der Schrift, daß auch die sichtbare Kirche mit ihren Amtsverrichtungen und Ordnungen eine Stiftung des Herrn ist (1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11), und daß ein höheres Kirchenregiment im Plan und Willen des Herrn liegt, wenn auch der Herr nirgends ausdrücklich gesagt hat, daß ein über eine Mehrzahl von Gemeinden und Pastoren sich erstreckendes Leitungsamt sein soll. So gewiß es des Herrn Wille ist, daß nicht bloß einzelne Personen, sondern alle Völker zu seinen Jüngern gemacht werden, und daß sich seine Kirche auf Erden nicht im einzelnen, von einander unabhängigen Gemeinden darstelle, sondern — von Volk zu Volk fortschreitend — sich zu größeren Gemeinschaften zusammenschließe: so gewiß will er auch eine über die Einzelgemeinden hinausgehende Kirchenleitung, welche größere Gemeinde-Verbände umfaßt. Da aber bei solchen Zusammenschlüssen die örtlichen und nationalen Verhältnisse maßgebend sein müssen, so kann es sich nur um Bildung von Volks- und

Landeskirchen handeln. Damit sind denn auch die Grenzen des höheren Kirchenregiments bestimmt; denn es ist etwas Unnatürliches, wenn ein Kirchenregiment eine Mehrheit von Völkern, oder wohl gar die ganze Christenheit unter sich vereinigen wollte. Das wäre etwas Antichristliches, und ist das Charakteristische der römischen Kirche, welche behauptet: der Papst sei als Petri Nachfolger das Oberhaupt der ganzen Christenheit (Schm. Art. 328, 1—2, Apol. 157, 23), das doch allein Christus ist (Kol. 1, 18; Eph 5, 23; 4, 15).

Daß die Bildung größerer Gemeinde-Verbände mit regimentlicher Organisation vom Herrn vorgesehen ist, *mithin auch* das höhere Kirchenregiment de jure divino besteht, ergiebt sich schon aus folgenden Erwägungen. Nach Matth. 28, 18—20 und Mark. 16, 15 hat Christus seiner Kirche den Auftrag gegeben, allen Völkern das Evangelium zu predigen. Wie sollen sie aber predigen, wo sie nicht gesandt werden (Röm. 10, 15)? Soll also die Kirche diese ihre Aufgabe erfüllen, so muß sie Prediger des Evangeliums aussenden; es liegt mithin im Herrenbefehl auch das Senden. Die Kirche kann und darf sich jedoch nicht damit begnügen, irgend jemanden hinauszusenden, der etwa eine redefertige Zunge hat, sondern sie muß *Männer wählen*, welche das Evangelium zu predigen verstehen. Diese müssen aber zuvor als tauglich von der Kirche anerkannt, bezw. für ihren Beruf erzogen und ausgebildet und jedenfalls geprüft worden sein (2. Tim. 2, 2; 1. Tim. 5, 22; 3, 1 ff.; Tit. 1), — mithin liegt auch die Ausbildung und Prüfung der Prediger in Christi Befehl eingeschlossen. Ebenso müssen die Prediger in ihr Amt eingesetzt sein (Tit. 1, 5), und nachdem ihnen das Amt übertragen ist, beaufsichtigt und überwacht werden (Tit. 1, 5 ff.), daß sie die rechte Lehre bewahren. Auch muß sich die Kirche vom Wandel ihrer Diener überzeugen dürfen; denn sie ist für den Schaden verantwortlich, welchen falsche Propheten durch anstößiges Leben und falsche Lehre anrichten, und sie hat nötigenfalls ketzerische Prediger zu entfernen (Röm. 16, 17; Tit. 3, 10; Matth. 7, 15). Dies alles liegt doch gewiß in Christi Befehl und ist folgerichtig auch juris divini. Und solange solches Senden, Prüfen, Beaufsichtigen und Urteilen, bezw. Verurteilen im Dienst des Evangeliums geschieht, geschieht es nach Christi Willen, gerade so gut als das Predigen selbst; denn es ist mit dazu gehörig, wenn die Kirche den ihr gegebenen Auftrag gewissenhaft ausführen will. Somit sind schon nach Matth. 28 nicht bloß die Funktionen der Wortverkündigung — einschließlich die Sakramentsverwaltung — göttlichen Rechtes, sondern auch die des Ordinierens, Visitierens und Judizierens, welche nicht fehlen dürfen, wenn die Wortverkündigung in rechter Weise geschehen soll. — Und wie das Predigtamt bedarf auch das gesamte Gemeindeleben der Leitung und Überwachung, wenn alles ehrlich und ordentlich zugehen und die Einigkeit im Geist erhalten bleiben soll (Eph. 4, 3—6).

Daß aber das, was der Herr Matth. 28 befohlen hat, nicht eine vorübergehende und zeitweilige Anordnung ist, sondern für alle Zeiten gilt, wird uns schon durch die beigefügte Verheißung verbürgt: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Wie das kirchliche Gnadenmittelamt, soll auch das Kirchenregiment für alle Zeiten fortbestehen. Ferner bezeugt es die Geschichte aller Zeiten, daß die Kirche

niemals ohne ein höheres Kirchenregiment gewesen ist; und selbst die Independenten vermögen ihren Grundsatz von der Autonomie der Einzelgemeinde nicht konsequent durchzuführen. Liegt doch die Notwendigkeit irgend eines Zusammenschlusses von mehreren Gemeinden mit regimentlicher Organisation schon in der Natur der Kirche begründet, die ohne einen solchen Zusammenschluß ihren Zweck gar nicht würde erreichen können. Schon die menschliche Beschränktheit bringt es mit sich, daß in einer Einzelgemeinde nur ein Teil aller Gaben und Güter Christi zur wirklichen Entfaltung gelangt, während in einem größern Gemeindekomplex die Fülle Christi weit mehr zur Erscheinung kommt. So kann doch z. B. nicht jede einzelne Gemeinde eine theologische Schule gründen, eine eigene Prüfungskommission einsetzen ꝛc. Wenn sich aber viele Gemeinden unter einem Kirchenregiment organisch verbinden, werden sich diese und andere Schwierigkeiten schon leichter überwinden lassen, indem die Gaben der einzelnen den vielen dienen. Oder nehmen wir einmal an, es gäbe lauter unabhängige Einzelgemeinden, und der Pastor einer solchen würde der Irrlehre verdächtig; wer soll hier entscheiden? und wenn sich die Gemeinde darüber in zwei Parteien spaltet, für und wider den Beschuldigten: wer soll das letzte Urteil haben? – Jedenfalls bietet ein schriftgemäßes Kirchenregiment einen besseren Schutz für die Bewahrung der Heilsordnung, als wenn die Einzelgemeinde ohne Anschluß an einen organisierten Kirchenkörper dasteht. Solch ein Anschluß bringt es denn freilich mit sich, daß die Einzelgemeinde der Gesamtgemeinde gegenüber einen Teil ihrer relativen Selbständigkeit aufgiebt und sich dem Willen der Gesamtheit nach Maßgabe gemeinsamer Ordnungen unterwirft.

Nun hat man wohl gesagt: die kirchlichen Regierfunktionen seien allerdings von Christo geordnet, und seien göttlichen Rechtes, aber nicht das Regieramt; nur dann würde das kirchliche Regieramt göttlichen Rechtes sein, wenn es der Herr als ein besonderes Amt außer und neben dem Predigtamt eingesetzt hätte (was bekanntlich von der katholischen und reformierten Kirche behauptet, lutherischerseits aber geleugnet wird). Die Kirche, so sagt man weiter, habe zwar das Recht, ein Ordnungsamt über eine Mehrheit von Gemeinden zu schaffen, aber verpflichtet sei sie nicht dazu, sondern, wenn sie es thue, geschehe es aus freiem Willen und lediglich aus Gründen der Zweckmäßigkeit. — Nach dieser Auffassung würde das Kirchenregiment allerdings nur menschlichen Rechtes sein. Wir unsererseits müssen dem widersprechen; wir glauben, in dem Vorhergehenden bewiesen zu haben, daß die Aufrichtung eines Kirchenregiments über eine Mehrheit von Gemeinden auf göttlichem Willen ruht und darum nicht juris humani, sondern juris divini ist. Und nicht bloß die Funktionen des Kirchenregiments sind göttlichen Rechtes, sondern auch das kirchenregimentliche Amt, und zwar wie in der Einzelgemeinde, so auch über mehrere Gemeinden.

Zu dieser Überzeugung nötigt uns schon 1. Kor. 12, 4 ff. Dort werden die Gaben und Verrichtungen so gut wie die Ämter als von Gott gegeben bezeichnet. Die Ämter sind aber nicht bloße Verrichtungen, sondern schließen die Ordnung ein, daß die Verrichtungen von den dazu verordneten Personen ausgeführt werden. Und auch diese Personen

werden 1. Kor. 12, 28 (vergl. Eph. 4, 11) als eine Gabe bezeichnet, die der Herr nicht bloß den Einzelgemeinden verliehen hat — sonst müßte es dort wohl heißen: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, statt ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ —, sondern der Kirche als Ganzes. Es liegt doch auf der Hand: hat der Herr regimentliche Funktionen und Vollmachten gegeben, so muß er auch bestimmte Amtspersonen zur Ausübung derselben bestellt haben, denn die Funktionen schweben doch nicht in der Luft. Nirgends findet sich in der Schrift ein Beispiel dafür, daß Christus geistliche Vollmachten oder dauernde Funktionen angeordnet hat, ohne sie einem Amte und bestimmten Amtspersonen zu übertragen.

Ist nun auch das kirchliche Regieramt an sich göttlichen Rechtes, so kann dies jedoch von der Form, von der besonderen Gestalt des Kirchenregiments nicht behauptet werden. Jede besondere Kirchenverfassung und Kirchenregierung — mag sie bischöflich, konsistorial oder synodal sein — ist in dieser ihrer Ausgestaltung ein Erzeugnis der Geschichte, der Verhältnisse und Bedürfnisse, und ist nach Ort, Zeit und Umständen veränderlich. Darum kann die Form und Gestaltung des Kirchenregiments, also das Kirchenregiment in concreto, nur menschlichen Rechtes sein, dagegen ist das kirchliche Regieramt selbst, das Kirchenregiment in abstracto, als Abzweigung des Einen göttlich gestifteten Kirchenamtes, göttlichen Rechtes.

Es verhält sich hier ähnlich so, wie bei dem obrigkeitlichen Amte; dasselbe ist an sich gewiß göttlichen Rechtes, denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott (Röm. 13), aber die besondere Ausgestaltung dieses Amtes (Monarchie, Republik ꝛc.) ist zweifellos menschlichen Rechtes.

Ruht aber das Kirchenregiment auf göttlichem Recht, so muß es auch auf seinem Gebiet regieren dürfen und — soweit ihm die Kirche Macht und Auftrag gegeben hat, Anordnungen treffen können, die zur Erfüllung verpflichten, — vorausgesetzt, daß solche Anordnungen nicht wider die Schrift verstoßen, noch die Gewissen beschweren; hiervon reden wir später noch ausführlich. Schon Luther und viele andere Väter bezeichnen deshalb das Kirchenregiment kurzweg als geistliche Obrigkeit, und in seinem Großen Katechismus nennt Luther beim 4. Gebot diejenigen, „die uns durch Gottes Wort regieren und vorstehen", mit Berufung auf 1. Kor. 4, 14—15 „geistliche Väter". Freilich kann das Kirchenregiment keine herrschende, sondern muß eine dienende Obrigkeit sein. Das Herrschen (κατακυριεύειν) hat der Herr seinen Jüngern ausdrücklich verboten (Matth. 20, 25 ff.; Luk. 22, 25 ff; Mark. 10, 42 ff.; vergl. Matth. 23, 8—11) und hat ihnen das Dienen (διακονεῖν) zur Pflicht gemacht (1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 2, 24; 8, 8; 1. Petr. 5, 2—3); nicht ein imperium, sondern ein ministerium ist ihnen übertragen. Dies schließt aber die Berechtigung zum Befehlen und Gehorsamfordern nicht aus. Niemals haben die Jünger herrschen wollen, wohl aber haben sie oft und mancherlei befohlen.

Herrschen und dienen, befehlen und gehorchen sind entsprechende Begriffe; doch fallen beide Gegensätze keineswegs zusammen. Weltliche Fürsten herrschen in ihren Reichen, d. h. sie haben kraft eigener Machtvollkommenheit das unbeschränkte und auf Erden unverantwortliche Recht, Gesetze zu geben, und können für ihre Anordnungen Gehorsam fordern, ja auch erzwingen. Das Befehlen hingegen geschieht nicht aus eigner

Berechtigung, sondern in Beauftragung und im Namen eines andern. Der Befehlende ist ein dem Herrscher untergeordneter Beamter (vergl. Luk. 7, 8), der an bestimmte Gesetze gebunden und für die Anwendung derselben verantwortlich ist. Ähnlich ist es auf kirchlichem Gebiet. In der Kirche ist allein Christus der Herr und das Haupt; er allein hat hier die Herrschaft, und an seine Anordnungen ist das Kirchenregiment gebunden. Kein Kirchenregiment hat aus eigner Machtvollkommenheit zu herrschen, wohl aber hat es in Christi Auftrag zu befehlen, und auch dies ist im Grunde genommen nur ein Dienen an den Brüdern. Und so redet denn Luther vom Kirchenregiment als von einer dienenden Obrigkeit oder von dienenden Oberen, — Obere ihrem Amte nach, Dienende ihrer Person nach, die sich nur werkzeuglich zu den ihr befohlenen Amtsfunktionen hingeben. Solche Obere waren als die ersten Träger des Kirchenregiments schon die Apostel; und daß sie sehr häufig auch in Sachen der Kirchenordnung Gebote und Befehle gegeben haben (*παραγγέλλειν, διατάσσειν, ἐπιτάσσειν*), wird uns Ap. 15, 28—29; 1. Theff. 4, 11; 2. Theff. 3, 4 u. 6 u. 10 u. 12; 1. Kor. 7, 10 u. 12 u. 17; 11, 17 u. 34; 14, 34; 16, 1; Kol. 4, 10; Tit. 1, 5; Philem. 8 2c. 2c. bestätigt. Wie genau aber Paulus hierbei zwischen dem, was er gebietet und dem, was er nur zur Nachachtung empfiehlt, unterscheidet, ersehen wir aus 1. Kor. 7, 6 u. 10 u. 12 u. 25—35; 2. Kor. 8, 8 ff. — Ebenso verlangen die Apostel, daß auch diejenigen gebieten sollen, denen sie das Kirchenregiment übertragen haben, so 1. Tim. 1, 3; 4, 11; 5, 7 ff.; 6, 17; dagegen untersagen sie ihnen nachdrücklich das Herrschen, z. B. 1. Pet. 5, 3; und das mit Recht. Ist doch die Kirchengewalt ihrem ganzen Wesen nach eine geistliche, die alle weltlichen Zwangsmittel ausschließt, und nur nach und mit Gottes Wort geübt werden darf. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, als ob jede einzelne Bestimmung der Kirchenleitung auch ein bestimmtes Gotteswort für sich haben müsse; wohl aber sollen alle kirchenregimentlichen Anordnungen dem Worte Gottes entsprechen und sollen dahin zielen, daß das göttliche Liebes- und Friedensgebot, der Zuchtbefehl und der Ordnungswille des Herrn zur Ausführung und Anwendung komme. Das eben ist der eigentliche Zweck aller kirchenregimentlichen Funktionen und Verrichtungen. —

Das Objekt der Kirchengewalt können selbstverständlich nur Gegenstände kirchlicher Natur sein; hierzu gehören vor allem Lehre, Kultus und Disziplin (weiterhin auch die Aufsicht über das kirchliche Eigentum, die Vertretung der Kirche nach außen u. a.). Nach Maßgabe der von der Kirche verliehenen Amtsgewalt hat das Kirchenregiment Recht und Pflicht sowohl der kirchlichen Gesetzgebung als auch der kirchlichen Aufsicht über die ihm unterstellten Geistlichen und Gemeinden, damit die rechte Lehre und schriftgemäße Sakramentsverwaltung im Schwange bleibe und das christliche Gemeindeleben nicht durch Unordnung und Streit gehindert werde.

Als das eigentliche Subjekt der Kirchengewalt kann nur die Kirche gelten; denn ihr hat der Herr, der alle Kirchengewalt besitzt, principaliter et immediate die Schlüssel gegeben. Und zwar ist es die ganze Kirche (Schm. Art. 333), welche Christus zur Inhaberin der Kirchengewalt gesetzt hat. Die Kirchengewalt steht also nicht der

Einzelgemeinde als solcher zu (Independentismus), auch nicht einem besonderen *Stande oder einer einzelnen Person* (Lehrstand, Papst, Landesfürst — Hierarchismus, Cäsareopapismus, bezw. Territorialismus), sondern der ganzen Kirche, d. i. der Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen, die als lebendige Glieder am Leibe Christi mit ihm und unter einander in Einem Geist und Glauben verbunden sind (Eph. 4, 4—7) und die nur Gott kennt. Nun deckt sich freilich die sog. unsichtbare Kirche nicht mit der sichtbaren, da der Kirche in diesem Leben auch Heuchler beigemischt sind. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß die sog. „unsichtbare" Kirche in der „sichtbaren" enthalten ist, und daß sie nicht bloß durch die Organe der sichtbaren Kirche amtlich handelt, sondern auch an sich und ihren Gliedern handeln läßt. Demgemäß kann man auch sagen: die sichtbare Kirche in ihrer organischen Gliederung hat die Kirchengewalt; sie überträgt aber die Ausübung derselben an bestimmte, hierzu geeignete Personen, welche das kirchenregimentliche Amt in ihrem Namen zu verwalten haben und ihr auch verantwortlich sind. Also prinzipiell und unmittelbar ist die Kirche die Inhaberin der Kirchengewalt, sekundär und mittelbar aber sind es die regierenden Personen, welche für die Kirche ein Mittel und Werkzeug des Regierens werden, — gleich wie das Auge die dem ganzen Menschen zugehörende Sehkraft für den menschlichen Leib ausübt und im Besitz der Sehkraft ist, solange es diesem lebendigen Leibe angehört. Da nun das kirchliche Regieramt ein Ausfluß, bezw. die andere Seite des Einen Kirchenamtes ist, und letzteres vornehmlich der rechten Gnadenmittelverwaltung zu dienen hat, so müssen für das kirchenregimentliche Amt naturgemäß auch die Träger des Gnadenmittelamtes in erster Linie in Betracht kommen. Die Geschäfte der Kirchenleitung erheischen aber neben theologischer Tüchtigkeit auch noch andere Gaben, welche zur Leitung eines größern Gemeinwesens unentbehrlich sind und den Geistlichen vielfach fehlen. Und so werden denn auch geeignete gottesfürchtige Laien als Mithelfer bei der Kirchenregierung und als mitverantwortliche Vertreter der Kirche herangezogen werden dürfen, und zwar sowohl in Einzelgemeinden als auch in größeren Gemeindekomplexen.

Wenn auch der Herr Johs. 21 das Verhältnis der Geistlichen zu ihren Gemeindegliedern mit dem eines Hirten zu seinen Schafen vergleicht, so sind dieselben doch keineswegs dem Amt gegenüber *rechtlos* (2. Kor. 1, 24; 1. Petr. 5, 2 f.). Als Christi Schafe haben sie das volle Recht, die Lehre ihrer Hirten zu beurteilen (1. Kor. 2, 15; 10, 15; 1. Johs. 4, 1) und von ihnen zu verlangen, daß diese sie mit reinem Wort und Sakrament versorgen*) und sich in treuer Amtsführung und unbescholtenem Wandel als Christi Diener erweisen. Die Gemeindeglieder sind dem geistlichen Amte gegenüber nicht bloß „Schafe", sondern auch Mitgenossen aller himmlischen Güter, Mitarbeiter an den Aufgaben des Reiches Gottes, Glieder an demselben Leibe, dessen Haupt Christus ist (2. Kor. 1, 24; Eph. 3, 6 ff.; Matth. 23, 8). In allen Verrichtungen, welche nicht speziell dem Amte überwiesen sind, haben sie die Pflicht der *thätigen Fürsorge zur Förderung* des Reiches Gottes (Ap. 15, 22 f.; 21, 22). Und auch eine Teilnahme an den speziellen Funktionen des

*) Apol. 162, 47; Schm. Art. 338, 49.

geistlichen Amtes steht ihnen kraft des allgemeinen Priestertums in Notfällen zu*), — wie ähnlicherweise im Kriege an Stelle des gefallenen Offiziers auch ein Gemeiner die Führung übernimmt. Es kann aber auch die Aushülfe und Mithülfe der Laien für die Zwecke des geistlichen Amtes in die Formen eines kirchlichen Amtes gebracht werden, wie dies schon zu der Apostel Zeiten bei der Wahl der Armenpfleger geschah (Ap. 6). Als solche Mithelfer des geistlichen Amtes haben wir z. B. die Religionslehrer und die Kirchenvorsteher anzusehen. Schon die von Brenz herrührende Schwäbisch-Haller Kirchenordnung von 1526 erwähnt bereits das Institut der sog. Regierältesten, das also bei den Lutherischen schon früher vorhanden war, als bei den Reformierten (von den reformierten Ältesten reden wir noch später), und das besonders seit Spener immer mehr in Aufnahme kam. Ebenso forderten die Reformatoren, daß als Mithelfer zum höheren Kirchenregiment auch Nichtgeistliche herangezogen würden und betonten hierbei im Gegensatz zur römischen Klerikalherrschaft den Gedanken des allgemeinen Priestertums.

Wohl waren Luther und Melanchthon zu Anfang geneigt, unter bestimmten Bedingungen das Regiment der römischen Bischöfe beizubehalten; und als sich dies als unausführbar erwies, forderten sie die Landesherren auf, zum Schutz der reinen Lehre als interimistische Notbischöfe an die Spitze der Kirche zu treten. Aber das bischöfliche Regiment, die Übertragung der Kirchenleitung an Eine Person, entsprach ihnen so wenig, daß man schon frühe die kirchenregimentlichen Funktionen unter dem Schutz der Landesherrn auf Kollegien (Konsistorien) übertrug, die sich aus Geistlichen und Laien zusammensetzten, und zu ihren Gehülfen Superintendenten ernannten. Diese konsistoriale Form der Kirchenleitung hatte einerseits den Vorteil, daß sie eine Repräsentation der Kirche in ihren zwei Ständen, dem Amt und den Gemeinden war, andererseits den im Papsttum hervortretenden Gegensatz zwischen Klerus und Laienstand (vergl. Luther über Abschaffung der Winkelmessen, Erl. A. 31) abwies und die römische Vorstellung von einem geistlichen Mittlertum des Amtes ausschloß. Leider aber wurden aus den landesherrlichen Konsistorien immer mehr reine Staatsbehörden, welche in bureaukratischer Weise über die Kirchen herrschten, und aus den fürstlichen Schirmherren absolutistische Bedrücker der Kirche, — davon giebt die Geschichte vieler lutherischen Landeskirchen gar traurige Belege. Wir kommen hierauf noch später zurück. —

Hören wir nun auch die **lutherischen Bekenntnisse** über die Lehre vom Kirchenregiment, und zwar zunächst die Augsb. Konfession. In Art. XIV wird vom „Kirchenregiment gelehrt, daß niemand in den Kirchen öffentlich lehren oder predigen, oder Sakrament reichen soll, ohne ordentlichen Beruf" (nisi rite vocatus). Offenbar setzt dieser Satz ein höheres Kirchenregiment voraus; denn wenn keiner sich selbst die vocatio zum Predigtamt geben und die Potestät der Gnadenmittelverwaltung haben kann, ohne dazu rite verordnet zu sein, so muß doch eine Instanz vorhanden sein, welche das Mandat hierzu erteilt und darüber zu wachen hat, daß die vocatio auch rite geschehen ist, bezw. welche amtlich befugt ist, die ordnungsmäßige Fortpflanzung des ministerium ecclesiasticum zu überwachen. — Hieran reiht sich dann Art. XV, welcher sich über Inhalt und Zweck der Kirchenordnungen ausspricht. — Von besonderer Wichtigkeit ist Art. XXVIII. Da derselbe zu den Artikeln gehört, „von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Mißbräuche, so (von den Evangelischen) geändert sind," so dürfen wir hier nicht eine erschöpfende Theorie über das Kirchenregiment suchen, sondern können nur eine Auseinandersetzung mit

*) Schm. Art. 341, 67.

den Römischen erwarten, zu deren Mißbräuchen man Stellung nehmen mußte. Vor allem wird § 1—19 die Vermengung des geistlichen und weltlichen Schwertes verworfen. Diese findet man jedoch nicht sowohl darin, daß die damaligen Bischöfe zugleich als Landesherren weltliche Jurisdiktion übten (vergl. Apol. 286, 1—2), sondern daß sie sich anmaßten, über die Kirche in rein weltlicher Weise zu herrschen, wie wenn ihre geistliche Gewalt mit der landesherrlichen zusammenfalle. Jene weltliche, obrigkeitliche Macht (imperium) gebühre ihnen aber nicht als Bischöfen aus göttlichem Recht, sondern nur jure humano (S. 64, 19; vergl. Apol. 288, 14). Hierauf spricht sich der Artikel § 20—29 über die eigentliche kirchliche Gewalt der damaligen Bischöfe aus und sagt, welche potestas ecclesiastica juxta evangelium ihnen jure divino zustehe (§ 20—28), und welche nur jure humano (§ 29). Zu letzterer wird u. a. die ihnen vom Staat gegebene Zehnt- und Ehegerichtsbarkeit gerechnet (vergl. Schm. Art, 343, 77). Dagegen haben sie nach göttlichem Recht 1. Evangelium zu predigen, 2. Sünden zu vergeben, 3. Lehre zu urteilen, bezw. schriftwidrige Lehre zu verwerfen, und 4. offenbar Gottlose aus der Gemeinde auszuschließen. Sie haben also neben der Übung des Predigtamtes (potestas ordinis) auch noch den geistlichen Gerichtszwang (potestas jurisdictionis), der jedoch nur durch Gottes Wort, sine vi humana zu üben ist. Geschieht dies, so „sind die Pfarrleute und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein" (praestare obedientiam, vergl. Apol. 289, 20; 290, 21). Aus dem ganzen Zusammenhang geht deutlich hervor, daß die Konfession ordo und jurisdictio als zwei verschiedene Begriffe auffaßt und die Funktionen des höheren Kirchenregiments nicht mit denen des Predigtamtes identifiziert, wiewohl sich teilweise die Amtsverrichtungen beider berühren und decken. So gehört z. B. der Bann unzweifelhaft zur Kompetenz der Geistlichen, doch muß hier auch dem Kirchenregiment eine aufsichtübende Mitwirkung zuerkannt werden zur Verhütung von unrechtmäßigen Exkommunikationen. Daß Art. 28 etwas mehr meint, als das Pastorenamt an der Einzelgemeinde, geht schon daraus hervor, daß eine Vermengung des geistlichen und weltlichen Schwertes bekämpft wird; dies kann sich aber unmöglich auf einen Pastor an einer Einzelgemeinde beziehen, sondern nur auf die päpstlichen Bischöfe, welche mit fürstlicher Gewalt ausgestattet waren. Überdies werden § 21 die Pfarrleute von den Bischöfen unterschieden, und ist dort von einem Regiment die Rede, das eine Mehrheit von Gemeinden und Pfarrleuten zu leiten hat. — Außer den bereits erwähnten kirchenregimentlichen Funktionen lassen sich auch noch andere ableiten, die zwar in der Konfession nicht ausdrücklich erwähnt sind, aber sonst in den Symbolen erwähnt bezw. berührt werden. So die Mitwirkung des Kirchenregiments bei Besetzung der Kirchenämter (Schm. Art. 323, X; 341, 63—66; 342, 72; Augsb. Konf. XIV), die Jurisdiktion über die Kirchendiener, die eigentlich schon im Beurteilen der Lehre enthalten ist (Schm. Art. 336, 40; 339, 56; 342, 74), kurz, die kirchliche Oberaufsicht mit Einschluß der Berechtigung zu kirchlichen Anordnungen. Was das letztere betrifft, so spricht Art. 28, § 30—78 dem Kirchenregiment zwar das Recht zu, kirchliche Ordnungen zu machen (§ 53), aber bekämpft zugleich aufs schärfste den Mißbrauch dieses Rechtes. Gern ist man bereit, das bischöfliche Regiment anzuerkennen, und in christlicher Freiheit um Ordnung, Liebe und Friedens willen gewisse äußerliche Ordnungen, welche nach Bedürfnis abgeändert werden können, zu befolgen (§ 55: convenit servare, vergl. Apol. 212, 38; 214, 51 f.), — jedoch nur unter der Bedingung, daß man keine unevangelische Satzungen und Ceremonien aufrichte (vergl, S. 65, 35 f.), auch nicht von den kirchenregimentlichen Satzungen behaupte, als sei deren Befolgung zur Seligkeit notwendig (S. 65, 36; 66, 42—54; vergl. Apol. 288, 15). Wenn der Episkopat diese Bedingungen verwerfe, so habe er die Folge zu verantworten (S. 69, 78; Apol. 206, 25).

Die Apologie, auf die wir bereits mehrfach Bezug genommen haben, erkennt den pädagogischen Wert der *traditiones humanae* vollkommen an und will „christliche, rechte Ceremonien durchaus nicht abthun, sondern sie mit Fleiß aufs treulichste erhalten wissen" (S. 263, 44; vergl. 159, 33 f.). Ebenso ist sie nach Art. 14 „zum höchsten geneigt, alle Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment (canonica politia) helfen erhalten" (summa voluntate cupere conservare); sie will auch gern die verschiedenen Abstufungen des Kirchenamtes (gradus in ecclesia, factos etiam humana auctoritate) beibehalten, wenn nur die Bischöfe die evangelische Lehre dulden ꝛc. wollen (205, 24; vergl. 206, 28). Andernfalls sehen sich aber die Evangelischen genötigt, die Bischöfe fahren zu lassen und sich damit zu trösten, daß da die wahre Kirche ist, wo Gottes Wort recht gelehrt wird; mithin kann auch ohne Bischöfe evangelischerseits eine ordentliche Berufung zum Predigtamt geschehen (S. 206, 26 ff.; vergl. Schm. Art.). Ähnlich spricht sich die Apologie in ihrem 28. Art. aus und sagt (S. 288, 13): „Placet nobis vetus partitio potestatis in potestatem ordinis et potestatem jurisdictionis. Habet igitur episcopus potestatem ordinis, hoc est ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem juris-

dictionis (Gewalt eines geistlichen Gerichtszwanges), hoc est auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem. Sie haben aber nicht eine tyrannische Gewalt, d. i. ohn gewiß Gesetz (sine certa lege) zu urteilen. So haben sie auch keine königliche Gewalt, d. i. über die gegebenen Gesetz (supra legem) zu schaffen, sondern ein gewiß Gottesgebot und gemessen Befehl (certum mandatum, certum verbum Dei), unter welchem sie sind, nach welchem sie ihren geistlichen Gewalt und Gerichtszwang brauchen sollen" rc. Aus diesen Worten erhellt deutlich, daß auch die Apologie die Funktion des höheren Kirchenregiments keineswegs mit denen des Gnadenmittelamts identifiziert, sondern dem Kirchenregiment eine aufsichtführende Macht beimißt. Dem widerspricht die Seite 213 gemachte Bemerkung: das höchste Amt in der Kirche sei das Predigtamt, in keiner Weise, — man beachte nur dort den Zusammenhang; vielmehr setzt sie voraus, daß es in der Kirche mehrere Ämter giebt, nämlich außer dem ministerium ecclesiasticum (Augsb. Konf. V) auch einen ordo ecclesiasticus (Augb. Konf. XIV).

Die Schmalk. Artikel sprechen sich sehr entschieden gegen den Primat des Papstes aus und nennen es eine antichristliche Anmaßung, daß der Papst jure divino das Haupt der ganzen Christenheit sein will, was doch allein Christus ist; und daß er nicht bloß die Gerichtsbarkeit über alle Kirchendiener beansprucht, sondern auch das weltliche Schwert (S. 328, 1—3; vergl. 308, 10; 336, 39; 331, 16). Ist er doch „allein Bischof und Pfarrherr der Kirchen in Rom und derjenigen, so sich williglich oder durch menschliche Kreatur (d. i. durch weltliche Obrigkeit) zu ihnen begeben haben, nicht unter ihm als einem Herrn, sondern neben ihm als Brüder und Gesellen Christen zu sein" (306, IV). In großer Ausführlichkeit wird nachgewiesen, daß alle Pfarrherren und Bischöfe (pares officio) dem Amte nach gleich sind (329 ff.; 330, 11; 340, 61), und daß die Schlüssel nicht einer einzelnen Person, etwa nur Petro oder dem Papst gegeben sind, sondern allen Aposteln, ja der ganzen Kirche (333, 24), welche über allen Dienern steht (330, 11). Die Schlüsselgewalt ist aber keine weltliche, sondern eine rein geistliche Gewalt (334, 31); „denn das Evangelium gebeut denen, so der Kirche sollen fürstehen (qui praesunt), daß sie das Evangelium predigen, Sünden vergeben und Sakrament reichen sollen. Und über das (praeterea) giebt es ihnen die Jurisdiktion, daß man die, so in öffentlichen Lastern liegen, bannen, und die sich bessern wollen, entbinden und absolvieren soll" (340, 60 f.). Und diesen Befehl haben jure divino „alle, die den Kirchen fürstehen, sie heißen gleich pastores oder presbyteri oder Bischöfe". Denn „was thut ein Bischof mehr, denn ein jeglicher Presbyter, ohne daß er andere zum Kirchenamt ordnet" (341, 62: quid facit episcopus excepta ordinatione, quod presbyter non facit)? So kann denn der Unterschied (gradus) zwischen Bischöfen und Pfarrherren nur humana auctoritate sein (341, 63; vergl. 342, 73), mithin muß auch die von einem Pfarrherrn vollzogene Ordination ebenwohl jure divino kräftig und recht sein (341, 65). Denn wo die Kirche ist, da ist ja der Befehl zu predigen; darum müssen die Kirchen die Gewalt behalten, daß sie Kirchendiener fordern (jus vocandi), wählen und ordinieren (342, 72), wie denn in der Not auch ein schlechter Laie einen andern absolvieren und sein Pfarrherr werden kann. — Und eben in einer solchen Notlage befanden sich damals die Evangelischen, weil sie von den päpstlichen Bischöfen im Stich gelassen, ja verfolgt wurden. Da blieb ihnen nichts anderes übrig, als die von den Bischöfen so schändlich mißbrauchte Jurisdiktion den Pfarrherren zu übertragen (reddere piis pastoribus), und auf die Mitwirkung der Bischöfe bei Bestellung der Ämter zu verzichten. Wollten jene rechte Bischöfe sein, so war man um der Liebe und Einigkeit willen gern bereit, von ihnen evangelische Prediger ordinieren zu lassen (323, 1—3; vergl. 308, 9). Da aber jene in ihren päpstlichen Irrtümern beharren (337, 41), so halten es die Evangelischen für ihre Pflicht, sich — so sauer es ihnen auch ankommt (337, 42) — vom Papsttum zu trennen und es zu bekämpfen (339, 56), sowie auch die Landesfürsten aufzufordern, als praecipua membra ecclesiae gegen des Papstes Wüterei ihre christlichen Unterthanen zu schützen und die Predigt des Evangeliums zu fördern, denn die Obrigkeit sei kraft des ihr von Gott befohlenen Amtes custos utriusque tabulae (339, 54 ff.; vergl. in den symbolischen Büchern S. 9 u. 19; 47, 2; 64, 29; 205, 24 ff.; 349, 4—5; 350, 11; 352, 19; 417, 168). — Wird nun auch von den Schm. Art. das Kirchenregiment der Bischöfe als eine menschliche Ordnung bezeichnet — und gewiß, nach seiner äußern Gestaltung ist es dies auch —, so folgt daraus noch nicht, daß das Kirchenregiment an sich und nach seinen amtlichen Funktionen dort als eine rein menschliche Ordnung gilt. Wäre dies die Meinung der Reformatoren gewesen, so hätte Luther, der bekanntlich die Schm. Art. verfaßt hat, in seiner Vorrede zum

Kleinen Katechismus (349, 4) doch gewiß nicht die bischöfliche Oberaufsicht über eine Anzahl von Predigern und Gemeinden als eine cura divinitus deman-

data bezeichnen können. Unzweifelhaft erkennt Luther ein höheres Kirchenregiment als Aufsichtsamt über andere geistliche Ämter an, wenn er zu Röm. 12, 8 (Predigt am 2. Epiph.; Erl. A. 8, 27) sagt: „Regiert jemand, so sei er sorgfältig. Dies Regieren oder Vorstehen ist auch noch alles von gemeinen Ämtern der Christenheit zu verstehen, nicht von weltlichen Vorstehern, als da sind Hausherren und Fürsten; sondern von denen, die der Christenheit vorstehen, wie er sagt 1. Tim. 3, 5: Wer seinem eignen Hause nicht weiß vorzustehen, wie will derselbige der Gemeinde Gottes vorstehen? Dies sind nun diejenigen, so über alle Amt sehen sollen, daß die Lehrer ihres Amtes warten und nicht säumig seien, daß die Diener das Gut recht austeilen und auch nicht laß sein, die Sünder zu strafen und in Bann thun, und so fortan zusehen, daß alle Ämter recht gehen. Das soll der Bischöfe Amt sein; daher sie auch Bischöfe, d. i. Aufseher und Antistetes (wie sie hier St. Paulus nennt), das ist Vorsteher und Regierer heißen. Diesen gebührt sonderlich, daß sie sorgfältig sein, nicht für sich selbst, sondern für die andern, daß es eine Sorge der Liebe und nicht des Eigennutzes sei. Denn weil einem solchen gebührt, auf allesamt zu sehen, und soll alles handhaben und treiben, und alles an ihm liegt, wie es am Fuhrmann liegt, daß Pferd und Wagen gehen, so muß er nicht säumig, schläfrig, noch laß, sondern wacker und sorgfältig sein . . . Wie verkehret aber St. Paulus also die Ordnung? daß er das Regieren nicht oben und voran setzet, sondern läßt die Weissagung vorgehen; darnach dienen, lehren, vermahnen, geben; und setzt das Regieren am allerletzten unter den gemeinen Ämtern, nämlich am 6. Ort? Es hat der Geist ohn Zweifel gethan um des zukünftigen Greuels willen, daß der Teufel in der Christenheit würd eine lautere Tyrannei und weltliche Gewalt anrichten; wie es denn jetzt gehet, daß Regieren das oberste ist, und muß sich alles, was in der Christenheit ist, nach der Tyrannei und ihrem Mutwillen lenken, und ohn alle Weissagung, Dienst, Lehre, Ermahnen und Gaben untergehen, ehe dieser Tyrannei Abbruch gelitten würde, daß sie sich lenken ließe nach der Weissagung, Lehre und andern Ämtern. Wir aber sollen wissen, daß nichts höher ist, denn Gottes Wort, welches Amt über alle Ämter ist; darum ist das Regieramt sein Knecht, der es anregen und wecken soll, gleichwie ein Knecht seinen Herrn aufwecket im Schlaf, oder sonst ermahnet seines Amtes, auf daß bestehe, was Christus sagt Luk. 22, 26: Wer der größeste will unter euch sein, der soll euer Diener sein, und die ersten sollen die letzten sein. Darum sollen die Lehrer und Weissager dem Regierer gehorsam sein und folgen, und sich auch herunter lassen, auf daß also alle christliche Werk und Amt eines andern Diener sein; damit auch bleibe, das in dieser Epistel St. Paulus lehrt, daß niemand sich der beste dünke und für den andern sich erhebe, und mehr von ihm halte, denn zu halten sei: sondern lassen ein Amt und Gabe wohl edler sein, denn die andern, aber doch ein jeglicher dem andern damit diene und unterthänig sei. Also ist das Regieramt das geringste, und sind ihm doch die andern alle unterthan, und dient wiederum allen andern mit seinem Sorgen und Aufsehen. Wiederum ist Weissagung das höchste und folget doch dem Regierer". — In ähnlicher Weise spricht sich Luther in seinem Unterricht der Visitatoren aus (Erl. A. 23, 3 ff.), wo er sagt: „Wie ein göttlich heilsam Werk es sei, die Pfarrer und Gemeinden durch verständige, geschickte Leute zu besuchen, zeigen uns genugsam an beide Neu und Alt Testament. Denn also lesen wir, daß St. Petrus umherzog im jüdischen Land (Ap. 9), und St. Paulus mit Barnaba (Ap. 15), auch aufs neue durchzogen alle Orte, da sie gepredigt hatten, und in allen Episteln zeuget er, wie er sorgfältig sei für alle Gemeinden, schreibt Briefe, sendet seine Jünger, läuft auch selber, gleich wie auch die Apostel (Ap. 8): Da sie höreten, wie Samaria hatte das Wort angenommen, sandten sie Petrum und Johannem zu ihnen . . . Welch ein Exempel auch die alten Väter, die heiligen Bischöfe, vor Zeiten mit Fleiß getrieben haben, wie auch noch viel davon in päpstlichen Gesetzen gefunden wird. Denn aus diesem Werk sind ursprünglich kommen die Bischöfe und Erzbischöfe, darnach einem jeglichen viel oder wenig zu besuchen und zu visitieren befohlen wird. Denn eigentlich heißt Bischof ein Aufseher und Visitator, und ein Erzbischof, der über dieselben Aufseher und Visitator ist . . . Solch teuer edles Werk ist gar gefallen 2c. und des Teufels und Endechrists Spott und Gaukelwerk geworden, mit greulichem, erschrecklichem Verderben der Seelen. Denn wer kann erzählen, wie nutz und not solches Amt in der Christenheit sei? . . . Demnach, so uns jetzt das Evangelium durch unaussprechliche Gnade Gottes barmherziglich wieder kommen ist 2c., hätten wir auch dasselbe recht bischöflich und Besucheamt, als aufs höchste vonnöten, gern wieder angerichtet gesehen." — Luther schätzt den Wert des Kirchenregiments so hoch, daß er ihm die Würde einer geistlichen Obrigkeit zuerkennt. Im

Großen Katechismus (S. 416, 158) sagt er: „Also haben wir zwei Väter in diesem (vierten) Gebot fürgestellt: des Geblüts und des Amts, oder der Sorge im Hause und im Lande. Darüber sind auch noch geistliche Väter (praeter hos supersunt adhuc

patres spirituales), nicht wie im Papsttum, die sich wohl also haben lassen nennen, aber kein väterlich Amt geführet; denn das heißen allein geistliche Väter, die uns durch Gottes Wort regieren und fürstehen, wie sich St. Paulus einen Vater rühmet 1. Kor. 4, da er spricht: Ich habe euch gezeuget in Christo Jesu durch das Evangelion. Weil sie nun Väter sind, gebühret ihnen auch die Ehre, auch wohl vor allen andern." Und eben diesen geistlichen Vätern legt Luther gleich zu Anfang des 5. Gebots (419) den Titel einer geistlichen Obrigkeit bei, mit den Worten: „Wir haben nun ausgerichtet beide, geistlich und weltlich Regiment, das ist göttliche und väterliche Oberkeit und Gehorsam (cum Dei tum parentum jus et obedientiam)." Daß diese geistliche Obrigkeit eine Obrigkeit des Dienstes an den Brüdern ist, und zwar von Gott geordnet, hat Luther u. a. auch in seiner Erklärung zu Johs. 18—20 deutlich genug ausgesprochen. Alles herrschen, aller weltlicher Zwang, alles Setzen von Menschengeboten bleibt hier ausgeschlossen. Dies betont auch die

Konkordienformel S. 553, 8 ff.; 700, 15. —

Wie Luther, stand auch Melanchthon, der Verfasser der Augustana, der Apologie, der Wittenberger Reformation (von 1545) und der Confessio Saxonica (Wiederholung der A. Konf. von 1551). In seinen Locis behandelt er die Lehre vom Kirchenregiment nicht im Abschnitt von der Kirche, sondern von der Obrigkeit, weil auch er die Landesfürsten als die Schirmherren der Kirche ansah. — In der von Luther, Bugenhagen, Cruciger u. a. mitunterschriebenen Wittenberger Reformation weist Melanchthon (de ministerio evangelii et regimine episcoporum) zunächst nach, daß das von Gott für alle Zeiten gegebene Predigtamt notwendig sei, und den recht lehrenden Bischöfen und Pfarrherren Gehorsam und Ehrerbietung gebühre. Solchen Gehorsam dem bischöflichen Regiment zu leisten, sind auch jetzt noch (1545) die Reformatoren bereit, wofern man aufhöre, die evangelische Lehre zu verfolgen. Hierauf wird das Bild eines rechten bischöflichen Regiments entworfen und gesagt: Es ist bei den Römischen selbst bekannt, daß Gott den Bischöfen vor allen Dingen geboten hat, das Predigtamt durch sich selbst oder durch andere zu bestellen und rechte christliche Ceremonien zu halten, auch Mißbräuche in den Ceremonien abzuschaffen. Zum andern wissen sie auch, daß es Gottes Gebot ist, daß sie die Ordination mit rechtem Ernst, nämlich mit gebührlichem Examen und Unterweisung halten sollen; und es wissen die Bischöfe selbst wohl, daß die Ordination von alters her für das einige, besondere und eigene Werk der Bischöfe gehalten worden ist. Zum 3. ist dieses auch Gottes Gebot, Acht zu haben für und für auf die Pfarrherren und Prädikanten, daß sie recht lehren und regieren; dazu vornehmlich die Visitationen vor alters gehalten und jetzt und hoch von nöten ist. Denn diese zwei Werke sind die hohen göttlichen Werke des allerhöchsten Standes in allen Kreaturen: rechte Lehre von Gott und gute Sitten erhalten, welches die fürnehmsten Werke des bischöflichen Standes sind. Zum 4. ists Gottes Gebot, daß das Kirchengericht erhalten werde, wie Christus Matth. 18 gelehret und Paulus 1. Tim. 5, nämlich daß falsche Lehre und die Laster mit dem Bann gestraft und rechte Lehre und gute Zucht erhalten werden. Zum 5. so ist bisweilen hohe Notdurft, Synoden zu halten, und zwar mit Zuziehung frommer und gelehrter Laien, zur Schlichtung von Lehrstreitigkeiten 2c. Zum 6. sollen die Bischöfe als Aufseher auf die Lehre besonders guten Fleiß thun, daß die Universitäten und Partikularschulen recht bestellt und versorgt werden 2c. 7. wird noch gesagt: wie die geistliche Gerichtsbarkeit, so könne auch die Wahl der Geistlichen (canonicos) fortbestehen. — Aus dem allen geht gewiß deutlich hervor, daß die Reformatoren das Kirchenregiment in seinen Funktionen als juris divini ansehen und es dem Predigtamt überordnen. Weiterhin wird dann auch in der Wittenberger Reformation die Notwendigkeit des Kirchenregiments nachgewiesen und gesagt: Postea vero quaeritur, an inter istos ministros ordinem et gradus esse necesse sit. Non omnes dona similia habent, non omnes idonei sunt ad dijudicandas obscuras controversias doctrinae, non omnes possunt constituere judicia. Et cum in hac tanta imbecillitate humana necessaria sit inspectio aliqua prudentiorum et necessaria sint judicia, oportet esse certa loca et certas personas idoneas, ad quos negotia referantur, et illa loca personis et opibus ita instructa esse oportet, quantum humana providentia provideri potest, ut spes sit, potentias illas multis seculis mansuras esse. — Ebenso spricht sich Melanchthon in seiner Schrift De unitate ecclesiae et ordine ministrorum aus: Die Vorsteher (praesides) sollen ihres Berufes warten, sie sollen lehren, sollen Lehre und Leben der Gemeinden, denen sie vorstehen, beaufsichtigen (inspiciant), sollen Irrtümer und Fehler bessern und die kirchliche Gerichtsbarkeit ausüben (exerceant judicia ecclesiastica). Auch soll bei der kirchlichen Verwaltung den Bischöfen die Macht gegeben werden, Vorschriften festzustellen, daß alles anständig und ordentlich in der Kirche hergehe 2c. — Und in seinem Traktat De abusibus emendandis sagt er: Der Bischöfe Amtspflichten sind diese vier: Lehrer und die Lehre überwachen, Kirchendiener examinieren

und ordinieren, den Kirchengerichten vorstehen und die Gemeinden visitieren. Das Amt der Bischöfe verwalte entweder einer an einem bestimmten Ort (unus aliquis certo loco), oder ein Kollegium von Richtern (decuria judicum). Beizuordnen sind einige ehrbare, angesehene und gelehrte Männer; diesem Kollegium ist die Visitation der Kirche aufzutragen. — Auch in der Sächsischen Konfession wird das Kirchenregiment erwähnt. Nach Aufzählung der dem Predigtamt zustehenden Funktionen heißt es dort: Damit dies alles ordentlicherweise (rite) in unserer Kirche geschehe und gehandelt werde, sind auch Konsistorien errichtet worden u. s. w.

Beachtenswert sind auch die Ausführungen des Hauptverfassers der Konk.-Form. M. Chemnitz. In seinem Examen conc. Trid., loc. 13, I sagt er (Ausg. Preuß, S. 473 ff.): Alle Christen sind Priester, weil sie geistliche Opfer vor Gott bringen. Doch darf nicht jeder Christ das öffentliche Predigtamt sich anmaßen, sondern nur die haben es zu führen, welche von Gott dazu berufen sind. Dieses Amt hat nach 2. Kor. 10 u. 13 eine von Gott eingeräumte Macht (potestatem habet divinitus concessam), aber in bestimmten Pflichten und Rechten, nämlich: das Wort Gottes predigen, die Irrenden belehren, die Sünder strafen, die Trägen ermuntern, die Ängstlichen trösten, die Schwachen aufrichten, den Trotzigen widerstehen, die falsche Lehre wägen und verurteilen (taxare et damnare), die Fehler der Sitten strafen, die göttlich eingesetzten Sakramente verwalten, die Sünden vergeben und behalten, ein Vorbild der Herde sein, für die Gemeinde privatim beten und die öffentlichen Gebete der Gemeinde vorsprechen, für die Armen Sorge tragen, die Widerspenstigen öffentlich exkommunizieren und die Bußfertigen wieder aufnehmen, nach Pauli Vorschrift Kirchendiener einsetzen (instituere ministros ecclesiae), mit Zustimmung der Kirche dem Amte dienende Ordnungen setzen (constituere cum consensu ecclesiae ritus servientes ministerio), welche nicht gegen Gottes Wort streiten, noch die Gewissen belasten, sondern der Ordnung 2c. dienen. Dies sind die hauptsächlichsten Amtsverrichtungen, quae ad duo illa capita pertinent, ad potestatem scilicet ordinis, et ad potestatem jurisdictionis. — Dann kommt Chemnitz auf die verschiedenen Abstufungen des Amts zu sprechen, wie sie teils schon zu der Apostel Zeiten gewesen sind, teils später sich gebildet haben. Von diesen allen — auch von den Regierämtern — heißt es: ad ministerium pertinent.

Von den lutherischen Dogmatikern sei nur noch Gerhard erwähnt; vergl. Loc. XXIII, sect. posterior, § 204—220, Ausg. Frank VII, 137 ff. Ausgehend von Eph. 4, 11; 1. Kor. 12 u. a. Stellen, weist Gerhard dort nach, daß im Kirchenamt Gradunterschiede (gradus) vorhanden sein. Er sagt: Wir mißbilligen entschieden die Anarchie und Unordnung derer, welche die Abstufung im Kirchenregiment (ministerium eccl.) beseitigen wollen, da sie eine Quelle der Zwietracht und alles Übels ist. Wir halten in unsern Kirchen die Abstufung unter den Kirchendienern fest, sodaß die einen Bischöfe, die andern Presbyter, noch andere Diakonen 2c. sind (retinendum esse ordinem inter ministros, ut alii sint episcopi, alii presbyteri etc.), und thun dies aus folgenden Gründen: 1. Gott selbst macht durch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Gaben Stufen bei den Kirchendienern, welche Gabenverschiedenheit noch heute hervortritt. 2. Wir haben das nachzuahmende Vorbild der ersten und apostolischen Kirche, in welcher verschiedene Ordnungen von Kirchendienern waren, und zwar durch Gott gestiftet (divinitus constituti) 1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11. 3. Alles soll in der Kirche ehrbar und ordentlich zugehen 1. Kor. 14, 40. Diese Ordnung erfordert aber eine Abstufung unter den Dienern der Kirche, damit keine Verwirrungen entstehen. Bei jeder Gemeinschaft ist zur guten Verwaltung eine Abstufung derjenigen erforderlich, welche vorstehen (in omni coetu recte gubernando requiritur ordo eorum, qui praesunt): das muß auch für die kirchliche Gemeinschaft gelten (idem igitur in coetu ecclesiastico requiritur). 4. Die Abstufung unter den Dienern der Kirche fördert die Eintracht und Einheit, verhindert die Unruhen, welche aus der Selbstliebe und dem Ehrgeiz der unteren Diener der Kirche (inferiorum ministrorum) zu befürchten sind, und legt der Verwegenheit derer einen Zaum an, welche den Frieden der Kirche zu stören versuchen. 5. Aus der Abstufung der Diener der Kirche erwächst überdies der Vorteil, daß man so in unteren Ämtern Erprobte zu höheren Ämtern befördern kann nach 1. Tim. 3, 13 (was aus Chrysostomus, Gregor u. a. näher begründet wird). 6. Auch unter den Engeln, welche in der triumphierenden Kirche Gott dienen, giebt es bestimmte Abstufungen und Ordnungen; so soll es ähnlicherweise auch in der streitenden Kirche sein 2c. 2c. Hierzu fügt Gerhard (§ 206) die Bemerkung, daß sich die Verschiedenheit der Grade nicht auf das Recht des Gnadenmittelamtes (ordo), sondern nur die Jurisdiktion beziehe (potestatem ministerii et jurisdictionis distinguendam esse ab ordine, sive ab ordinis potestate) und daß sie zwar auf göttlichem Recht beruhe (dependet a jure divino), sowohl im allgemeinen (ratione generis), sofern es nämlich um des An-

standes und der Ruhe der Kirche willen notwendig sei, daß gewisse Grade seien, als auch rücksichtlich der Gaben (ratione donorum), sofern Gott durch deren Verschiedenheit erkläre, er wolle, daß verschiedene Amtsstufen seien; sodann rücksichtlich gewisser Grade insbesondere (ratione *quorundam graduum* in specie), sofern er das Amt der Propheten und Apostel selbst von den übrigen unterschieden und ihnen vorgezogen habe. Dagegen könne schlechthin und allgemein von allen Graden nicht gesagt werden, daß ihre Einsetzung und Unterscheidung auf göttlicher Einsetzung beruhe, da sie nicht in einer bestimmten und notwendigen Zahl entweder von Gott vorgeschrieben, oder von den Aposteln in Anwendung gebracht seien, wie die Sakramente in der Zweizahl, sondern der Kirche freigestellt sei, nach Umständen, in Rücksicht auf Zeit und Größe, in jedem Cötus mehr oder weniger Grade unter den Kirchendienern zu machen. — § 213 ff. giebt Gerhard als neutestamentliche Ämter vor Christi Himmelfahrt die drei an: Christus, die Zwölf, die Siebenzig; nach Vollendung der Kirche die 1. Kor. 12, 28 erwähnten. Vom Apostolat aber sagt er, daß in ihm nicht nur das Amt, in der Einzelgemeinde Wort und Sakrament zu verwalten, eingesetzt sei, sondern auch das Aufsichtsamt über die Gesamtgemeinde und andere Kirchendiener. Den Aposteln eigne eine dreifache potestas: 1. Das ministerium docendi evangelium et administrandi sacramenta cum potestate clavium, 2. ἐπισκοπή, inspectio non solum gregis dominici, sed etiam aliorum presbyterorum, 3. die potestas praedicandi in toto terrarum orbe cum immediata vocatione, dono miraculorum, ὑπεροχῇ et auctoritate αὐτοπίστῳ ac privilegio infallibilitatis conjuncta. In Beziehung auf das erste (Gnadenmittelverwaltung samt Schlüsselgewalt) seien alle Prediger, in Beziehung auf das zweite (kirchliches Aufsichtsamt) seien alle Bischöfe nach kirchlicher Redeweise Nachfolger der Apostel; dagegen hätten die Apostel hinsichtlich der außerordentlichen Gaben und Privilegien (Infallibilität, Inspiration) keine Nachfolger, die seien mit dem Tode der Apostel erloschen. — Das Papsttum mit seinen Amtsabstufungen (bischöfliche Hierarchie) wird selbstverständlich von Gerhard verworfen.

Seit Gerhard behandeln die lutherischen Dogmatiker die Lehre von Kirche und Kirchenregiment im Zusammenhang mit der sog. Dreiständelehre. Die Veranlassung, die drei Hauptstände der menschlichen Gesellschaft — den Lehrstand in der Kirche, den Wehrstand im Staat, und den Nährstand in der Familie (status ecclesiasticus, politicus et oeconomicus) — dogmatisch zu betonen, lag in dem berechtigten Widerspruch gegen die römische Behauptung, daß dem geistlichen Stande vor allen anderen eine besondere Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit zukomme. Dem gegenüber hob man mit Recht hervor, daß auch von den übrigen Ständen auf Erden — dem obrigkeitlichen und ehelichen Stande — die Heiligkeit in gottgefälliger Weise bethätigt werden könne (A. Konf. XVI; Apol. 210 u. 215). Und eben in diesem Sinne bezeichnet Gerhard (wie es ähnlicherweise schon von Luther*) und Weller**) geschehen war) diese drei Stände als hierarchiae und sagt: Uterque status (pol. et oecon.) est hierarchia et sanctum vitae genus. Seitdem kam die Bezeichnung triplex hierarchia, triplex ordo (status) hierarchicus s. ecclesiasticus bei den Dogmatikern immer mehr in Gebrauch; man verband aber allmählich damit die Vorstellung,

---

*) Vergl. Luther von den Conciliis ꝛc. (Erl. A. 25, S. 387 f.). Dort sagt er: „daß auf Erden allein zwei leibliche Regiment sind, Stand und Haus (= Obrigkeit und Familie); darnach kömmt das dritte, Gottes eignes Haus und Stadt, d. i. die Kirche . . . das sind drei Hierarchieen, von Gott geordnet, und dürfen keiner mehr . . . Was soll uns nu über diese drei göttliche Regiment, über die drei göttlichen, natürlichen, weltlichen Rechte, das lächerlich Gaukelrecht oder Regiment des Papstes"? — Vergl. auch Tischreden (Erl. A. 61, 228); sowie Comm. in Gen. 19. Aber niemals hat Luther diese drei als Stände der Kirche bezeichnet, denen eine Teilnahme am Amt und Kirchenregiment zukäme; vielmehr sieht er ein Übergreifen des Haus- und Staatsregiments in die Kirche als Kirchenraub an und sagt, daß man eher sterben müsse, als dulden, daß ein Fürst in der Kirche regiere. — Ebenso hat Melanchthon den Landesherren als solchen das Kirchenregiment stets abgesprochen.

**) Weller: De officio eccl., pol. et oecon. von 1552.

als seien neben dem status ecclesiasticus auch die Obrigkeit und die Familie an sich schon die die Kirche konstituierenden und regierenden Faktoren, sodaß auch ihnen eine Teilnahme am kirchlichen Amt und Regiment zukomme. So besonders — seit dem 17. Jahrhundert — König und Quenstedt, welche die Dreiständelehre vor der Lehre von der Kirche abhandeln und sie zum Ausgangspunkt und zur Grundlage für die Lehre vom Kirchenregiment machen. Beide sagen: Totum illud aggregatum, quod constituit status hierarchicus, ecclesia dicitur. Hiernach wären also neben dem ordo ecclesiasticus Obrigkeit und Familie schon an sich Faktoren der Kirche und kirchliche Institute. Daß dem nicht so ist, vielmehr diese ganze Dreiständelehre auf unzutreffenden Voraussetzungen ruht, ist leicht zu erkennen. Giebt es denn nicht auch außerhalb der Kirche einen obrigkeitlichen und ehelichen Stand? Und sind innerhalb der Kirche Obrigkeit und Hausstand stets vom Christentum durchdrungen? Ist nicht die sichtbare Kirche überall ein corpus mixtum? Wer aber soll im Einzelfall darüber entscheiden, ob der status magistratus et oeconomicus ein vere christianus sei? — Aber selbst angenommen, daß in einer Kirche Obrigkeit und Hausstand durchweg christlich wären, kann doch weder dem einen noch dem andern Stande als solchem die Berechtigung zur Kirchenregierung zugesprochen werden, ohne vom Bekenntnis abzufallen. Im ersten Falle (Obrigkeit) würde man den 28. Art. der Augustana umstoßen, welcher ausdrücklich eine Vermischung beider Schwerter verbietet. Ein staatliches Kirchenregiment bringt die Kirche in Gefahr, daß sie ihre Selbständigkeit immer mehr einbüßt und zuletzt im Staat aufgeht (Cäsareopapismus, Territorialismus). Im andern Falle (Hausstand, Volk) würde der 5. Art. der Augustana verletzt werden; man würde das die Gemeinde sammelnde und pflegende ministerium ecclesiasticum — welches doch (Apol. 158, 28) vice Christi steht und Christum repraesentat — hinter den status oeconomicus, s. populus zurücktreten lassen, und das Predigtamt wäre dann eigentlich nur ein Lehen der Gemeinde (kirchlicher Demokratismus). Nun sind ja gewiß alle irdischen Berufsstände vor Gott gleich und auf ethischem Gebiet koordiniert, aber nicht so auf dogmatischem; denn erst durch den ordo ecclesiasticus wird der ordo politicus et oeconomicus der Kirche zugeführt. Hier mögen sich dann die verschiedenen Berufsstände als christliche erweisen; sie werden alle Gelegenheit finden, der Kirche ihre Dienste zu leisten und sie zu fördern, die Obrigkeit so gut wie der Hausstand. Ist die Obrigkeit eine christliche, so wird sie für die äußere Wohlfahrt ihrer Unterthanen Sorge tragen und über die Erhaltung äußerer Zucht und Sitte wachen, und schon dadurch wird sie das Gedeihen der Kirche fördern. Gern wird sie den Bestand und das Werk der Kirche schützen und alle feindlichen Angriffe von ihr abwehren (officium circa sacra); aber sie wird es nicht wagen, sich in die interna der Kirche, in Lehr- und Verfassungsfragen, einzumischen. Ein Landesfürst, welcher sich als custos utrisque tabulae erweist, als Schirmherr der Kirche, ist dann gewiß ein Segen für die Kirche und darf mit Recht als membrum praecipuum ecclesiae gelten; aber niemals kann der obrigkeitliche Stand als ein kirchlicher Stand mit kirchlicher Regiergewalt angesehen werden. — Ein Gleiches gilt vom status oeconomicus, welcher den Ehestand, sowie auch das Verhältnis

der Kinder zu den Eltern, der Knechte zu ihren Herren umfaßt. Auch dieser Stand soll in seinem Kreise das Reich Gottes bauen helfen. Ist doch die christliche Familie gleichsam eine ecclesiola in ecclesia, eine Pflanzstätte des christlichen Lebens. Wie der obrigkeitliche Stand ist auch der Ehestand von Gott eingesetzt; er gehört aber nicht zur Heilsordnung, sondern zur Schöpfungsordnung und kann deshalb nicht als ein besonderer kirchlicher Stand angesehen werden.

Nach unserer Überzeugung ist die ganze Theorie von einer trina hierarchia, auch wenn sie mit noch so vielen Einschränkungen und Vorbehalten ausgestattet wird, mit Schrift und Bekenntnis unvereinbar. Sie ist offenbar zu dem Zweck aufgestellt worden, um nachträglich das Regiment der Kirche durch die weltliche Obrigkeit dogmatisch zu rechtfertigen, nachdem das fürstliche Regiment, das doch eigentlich nur ein vorübergehender Notbehelf sein sollte, längst zur Regel geworden war und sich dauernd zum sog. landesherrlichen Summepiskopat ausgebildet hatte*). Und bis in die Gegenwart hinein fehlt es nicht an solchen, welche in dieser verhängnisvollen Verbindung der Kirche mit dem Staat das Heil der Kirche finden, während doch schon Luther zu seiner Zeit, wo die Landesfürsten dem Glauben wirklich zugethan waren und sich diese nur als Notbischöfe betrachteten, über die Mängel und Gefahren des landesherrlichen Kirchenregiments laute Klage erhebt. Jedenfalls ist es Luthers Meinung nie gewesen, daß der Staat die Kirche absorbieren sollte. Er wollte je eher je lieber dieses Notdach, unter das sich die evangelische Kirche vor dem Papsttum geflüchtet hatte, verlassen und an Stelle des fürstlichen Kirchenregiments das „rechte bischöflich und Besuchsamt" anrichten, wie er denn später (1542) das „Exempel, einen rechten christ-

---

*) Die altprotestantische Theologie hat sich viel Mühe gegeben, diesen Notstand zu rechtfertigen, und zwar in dreifacher Weise. Während die einen, besonders Carpzov († 1666) die Theorie des Episkopalsystems aufstellte, wonach — unter Beibehaltung des Unterschiedes zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt als zwei selbständigen Gebieten — die Gewalt der katholischen Bischöfe auf die Fürsten übergegangen sein soll, nahmen andere, wie Pufendorf († 1694), Chr. Thomasius († 1728), J. H. Böhmer († 1749) ihre Zuflucht zum sog. Territorialsystem. Danach wäre die Kirchengewalt wesentlich in der Staatsgewalt mit einbegriffen, und es wird hier den Fürsten nicht sowohl als den vornehmsten Kirchgliedern, sondern als den Staatsoberhäuptern die höchste geistliche Gewalt in ihren Landen zugesprochen (cujus regio, ejus religio). Die dritten endlich, besonders Pfaff († 1760) stellten das sog. Kollegialsystem auf; sie sagen: Die Kirche hat als freie Gemeinschaft ihr eignes Gesellschaftsrecht, an welches der Landesfürst auf den das Kirchenhoheitsrecht (jus circa sacra = facultas inspiciendi, ne quid respublica per ecclesiam detrimenti capiat) übergegangen ist, auf Grund eines beiderseitigen Vertrags gebunden ist. Die jura in sacra, d. h. alles, was Lehre, Kultus, kirchliche Gesetzgebung, Kirchenzucht 2c. betrifft, gehören zwar als Kollegialrechte der Gesamtheit aller Kirchglieder zu, werden aber der Verhältnisse halber gleichfalls den Fürsten übertragen. Alle drei Systeme müssen schließlich zum Cäsareopapismus führen. Diese Gefahr wird auch nicht beseitigt werden durch Einfügung des sog. Repräsentativsystems, das im Laufe unsers Jahrhunderts in fast allen evangelischen Landeskirchen durchgeführt worden ist. Die modernen Synodal- und Presbyterialverfassungen, welche dem Laienelement eine bedeutsame Mitbeteiligung an der Kirchenregierung gewähren, aber zumeist auf völlig liberalen Grundlagen ruhen (demokratisches Gemeindeprinzip, keine Verpflichtung der Synodalen auf das kirchliche Bekenntnis, Wählbarkeit derselben nicht sowohl von einer kirchlichen Qualifikation abhängig, sondern vom Alter, von bürgerlicher Unbescholtenheit 2c.), werden schwerlich der Kirche aufhelfen; thatsächlich sind sie so sehr vom Einfluß der Landesherren und ihrer Kommissare, von der politischen Landesvertretung, den staatlichen Ministerien 2c. abhängig, daß hier bisher noch wenig von einem selbständigen Ordnen der kirchlichen Angelegenheiten wahrzunehmen war.

lichen Bischof zu weihen" in der Einsetzung Amsdorfs zum Bischof von Naumburg-Zeitz gegeben hat. In seiner Vorrede zu dem Unterricht der Visitatoren von 1528 schreibt er (Erl. Art. 23, 5 f.): „Demnach, so uns jetzt das Evangelium durch überreiche Gnade Gottes barmherziglich wiedergekommen ist, . . . hätten wir auch dasselbige recht Bischof- und Besuchsamt, als aufs höchste von nöten, gern wieder aufgerichtet gesehen. Aber weil unser keiner dazu berufen oder gewissen Befehl hatte, und St. Petrus nicht will etwas in der Christenheit schaffen lassen, man sei denn gewiß, daß es Gottes Geschäft sei (1. Petri 4, 11), hat sich's keiner vor dem andern dürfen unterwinden. Da haben wir des Gewissen wollen spielen und zur Liebe Amt, welches allen Christen gemein und geboten, uns gehalten und demütiglich mit unterthäniger, fleißiger Bitte angelanget den Durchlauchtigsten Herrn, Herrn Johannes, Herzog zu Sachsen &c., unsern gnädigsten Herrn, als des Landes Fürsten und unsere gewisse weltliche Oberkeit von Gott verordnet, daß Sr. Churfürstl. Gnaden aus christlicher Liebe — denn sie nach weltlicher Oberkeit nicht schuldig sind — und um Gottes willen dem Evangelio zu gut und den elenden Christen in Sr. Churfürstl. Gnaden Landen zu Nutz und Heil gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem Amt fordern und ordnen . . . Denn obwohl Sr. Churfürstl. Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist, so sind sie doch schuldig, als weltliche Obrigkeit darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben" &c. Er erwartet aber, „daß die frommen und friedsamen Pfarrherren sich williglich nach der Liebe Art dem unterwerfen, „bis daß Gott der heilige Geist Besseres durch sie oder durch uns anfahe". Es handelte sich also für Luther um ein Provisorium. Aber nur zu bald mußten die Reformatoren inne werden, daß sie damit eine für die Kirche gefährliche Bahn betreten hatten. Schon 1530 schrieb Melanchthon in banger Ahnung an Camerarius: Utinam, utinam possim non quidem dominationem confirmare, sed administrationem restituere episcoporum! Video enim, qualem simus habituri ecclesiam, dissoluta πολιτείᾳ ecclesiastica. Video postea multo intolerabiliorem futuram tyrannidem quam antea unquam fuit. Und Luther selbst führt ähnliche Klagen. In einem Briefe an Cresser (1543) bespricht er den Mißstand, daß weltliche Behörden die Kirchenzucht handhaben: „Denn wenn die Kabinette die Kirchen nach ihrer Willkür lenken wollen, wird Gott keinen Segen geben, und das letzte wird ärger denn das erste, weil nicht gut ist, was ohne Glauben geschieht; was aber ohne Beruf geschieht, das geschieht ohne Zweifel auch ohne Glaube, und zergehet. Daher mögen sie entweder selber Pastoren werden, predigen, taufen &c., oder aufhören, die Ämter in einander zu mengen; mögen ihre Regierungsgeschäfte besorgen, und die Kirche denen überlassen, die dazu berufen sind und Gott dafür Rechenschaft geben. Denn es ist nicht zu tragen, daß andere thun, und wir die Verantwortung dafür tragen. Wir wollen die Amtsgeschäfte der Kirche und des Hofes geschieden haben, oder uns von beiden lossagen. Satan bleibt Satan. Unter dem Papst mengte er die Kirche in die Politik, zu unsrer Zeit will er die Politik in die Kirche mengen (Satan pergit esse satan. Sub papa miscuit ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam

ecclesiae). Aber wir werden ihm mit Gottes Hülfe widerstehen und, soviel an uns ist, darauf bedacht sein, die Ämter, die nach Beruf geschieden sind, auch geschieden zu erhalten." In ähnlicher Weise spricht sich Luther schon in einem Briefe von 1530 an Melanchthon aus und in einer Zuschrift mit Bugenhagen und Spalatin an Baier 1536.

Gern geben wir zu, daß durch das landesherrliche Kirchenregiment der evangelischen Kirche mancher Segen zu teil geworden ist; aber es hätte doch diese von der Not geschaffene Einrichtung nur eine vorübergehende sein sollen, und die Landesfürsten hätten, als sich die lutherische Kirche im Frieden erbauen konnte, das ihnen geliehene Bischofsamt an die Kirche wieder zurückgeben müssen. Daß dies nicht geschah, gereichte der lutherischen Kirche zu großem Schaden. Denn nun entstand statt Einer Kirche in Deutschland eine ganze Anzahl lutherischer Landeskirchen und ging damit schon die äußere Einheit verloren. Außerdem aber entstand daraus auch das Mißverhältnis, daß katholische Fürsten und reformierte Regenten Bischöfe der lutherischen Kirche wurden, welche doch unmöglich über die reine Lehre in einer ihnen fremden Kirchengemeinschaft Wächter sein konnten und auch nicht gewesen sind. Der größte Schaden aber, den der landesherrliche Summepiskopat brachte, war der, daß die lutherische Kirche nicht frei und selbständig blieb, sondern mit dem Staat allmählich so eng verbunden wurde, daß sie immer mehr zu einer Staatsanstalt herabsank, und daß die kirchlichen Behörden, die aus Juristen und Theologen zusammengesetzten Konsistorien, nicht mehr rein kirchliche, sondern in erster Linie staatliche Behörden waren und unter den staatlichen Ministern 2c. standen; dasselbe galt und gilt von den Superintendenten, die zum Teil kein Bedenken tragen, sich als „Königlicher 2c. Superintendent" zu zeichnen. Diese beklagenswerte Verquickung zwischen Kirche und Staat führte dann in vielen Landeskirchen zur Union, welche im letzten Grunde nichts anderes ist, als Vergewaltigung der Kirche durch den Staat.

Daß die lutherische Kirche im landesherrlichen Summepiskopat die rechte Kirchenverfassung nicht besitzt, ist uns außer Zweifel, denn hier kommt weder das geistliche Amt zu seinem vollen Rechte, noch auch die Gemeinde; und doch steht dieser auf Grund des allgemeinen Priestertums eine bestimmte Mitwirkung in kirchlichen Dingen zu. Jedenfalls weiß die apostolische und nachapostolische Kirche noch nichts von einem landesherrlichen Kirchenregiment; auch läßt sie sich nicht aus der Schrift (z. B. mit Berufung auf Jes. 49, 23 oder auf die theokratische Verfassung Israels) rechtfertigen.

So wenig aber der in lutherischen Landeskirchen bestehende Summepiskopat als eine apostolische Ordnung gelten kann, ebensowenig läßt sich die Kirchenverfassung der reformierten Kirchen aus der Schrift begründen. Während dort die staatliche Macht das Übergewicht in der Kirchenleitung hat, so hier das sog. Laienelement; bei beiden wird das geistliche Amt aus dem Centrum herausgerückt. — Bekanntlich ist das Fundament der reformierten Kirchenverfassung das Amt der Laienältesten. Nach reformierter Lehre hat Gott der Kirche zwei völlig von einander geschiedene Kirchenämter gegeben und unmittelbar gestiftet, nämlich das Predigtamt zur Verkündigung des Wortes, und das Presbyteramt zur Regierung der Kirche.

In diesen Grundgedanken stimmen Zwingli und Calvin völlig überein; beiden ist das Laienelement der eigentliche Träger der Kirchengewalt, welcher über dem Lehramt steht. Hierbei betont Zwingli so sehr die Souveränität und die Kopfzahl der Gemeinde, daß das reine Majoritätsprinzip zur Geltung kommt und jedem einzelnen Kirchglied gleiches Recht und gleicher Anteil am Kirchenregiment zugesprochen wird. Gleichwohl legt er thatsächlich die ganze Kirchengewalt der weltlichen Obrigkeit bei, die im stillschweigenden Auftrag der Gesamtzahl die Kirche regiert, sodaß sich hier die Kirchenzucht in bürgerliche Polizei auflöst. Das geistliche Amt aber soll in keiner Weise eine leitende Kirchengewalt haben, sondern auf die Verkündigung des Wortes beschränkt sein. — Etwas anders steht Calvin. Wohl schreibt auch er der weltlichen Obrigkeit einen Beruf für die Kirchenregierung zu, aber doch nicht in dem Maße wie Zwingli, denn auch dem Predigtamt räumt er eine gewisse Mitbeteiligung bei Besetzung der kirchlichen Ämter u. a. ein. Die kirchenregimentliche Stellung der Obrigkeit leitet er nicht sowohl aus einer Übertragung seitens der Gemeinde ab, sondern führt sie auf den der Obrigkeit gegebenen göttlichen Auftrag zurück, über die beiden Tafeln zu wachen. Nach Calvin steht die Kirchenzucht

(Bann) nicht der Polizei zu, sondern der Kirche. Die Kirchenzucht ist ihm eine göttlich gebotene Einrichtung von centraler Bedeutung; und es ist ja bekannt, wie sehr er auf strenge Sittenzucht hielt; auch hatte er kein Bedenken, hierbei die weltliche Obrigkeit zu Hülfe zu nehmen. Aber trotz dieser Abweichungen im einzelnen ist auch für Calvin die Gemeinde der Träger der Kirchengewalt, wobei die von der Gemeinde gewählten Ältesten oder Presbyter als das eigentliche Organ der Kirchenregierung fungieren (vergl. Inst. IV, 3, §8), und diese stehen über dem Lehramt. Da nämlich nach reform. Anschauung Wort und Sakrament nicht in sich selber bekehrungskräftige Gnadenmittel sind, so ist auch die Gemeinde der Gläubigen nicht die aus Wort und Sakrament gezeugte Gemeinde, sondern sie besteht schon vor, außer und über dem Gnadenmittelamt; beruht sie doch lediglich auf göttlicher Gnadenwahl.

Dieses Prinzip der Gemeindesouveränität wurde dann von Calvins Nachfolgern noch schärfer ausgebildet, indem man die anordnende Gewalt der Obrigkeit beseitigte und die entscheidende Macht den Ältesten und der Gesamtgemeinde zuwies. Auf diesen Grundsätzen bildete sich die reformierte Presbyterial- und Synodalverfassung aus. In den Presbyterien bilden nach fast allen reformierten Verfassungen die Laienältesten die Mehrzahl. Die Presbyter sind die Ordner und Gebieter in den Ortsgemeinden und üben die Kirchendisziplin. Die Pastoren sind die von der Gemeinde bestellten und sie beratenden, aber doch unter ihrer Entscheidung stehenden Lehrer. Lehramt und Presbyteramt wird durch Gemeindewahlen besetzt, sodaß der eigentliche Schwerpunkt des Kirchenregiments nicht sowohl bei dem Presbyteramt liegt, als vielmehr bei der Gemeinde-Majorität.

III. Kirchenordnung.

Schon Christus und seine Apostel haben der Kirche bestimmte Normen gesetzt. Anordnungen, von deren Erfüllung der Fortbestand der Kirche und der reinen Gnadenmittel abhängt, haben selbstverständlich eine bleibende Geltung: so besonders der Befehl zur Ausbreitung des Evangeliums in alle Welt, die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls, die Stiftung des Schlüsselamtes, die Anweisung über das Kirchenzuchtsverfahren, ferner die apostolischen Bestimmungen über die Qualifikation der Amtsträger, über die Selbstprüfung der Abendmahlsgäste u. a. Daneben finden sich aber auch Anordnungen, welche nur einen temporär-pädagogischen Zweck für die Anfangszeit hatten und deshalb von vorübergehender Geltung waren*): so die Instruktion der Zwölfe und der Siebenzig bei ihrer Aussendung in die Städte Judäas (Matth. 10), so teilweise die Beschlüsse des Apostelkonzils (Ap. 15, 20) u. a. —

Was sodann die in der nachapostolischen Zeit von der Kirche gesetzten Ordnungen betrifft — und nur um diese handelt es sich hier —, so steht es außer Zweifel, daß auch die Kirche als Inhaberin der Schlüsselgewalt ebenso berechtigt wie verpflichtet ist, zur Aufrechterhaltung einer gottgefälligen Ordnung (1. Kor. 14, 40; 14, 33) Normen aufzustellen, welche sowohl die Lehrthätigkeit als auch die Lebensthätigkeit in der Gemeinde in eine geregelte Form fassen. Denn obschon die neutestamentliche Gemeinde nicht mehr unter der Knechtschaft des Gesetzes steht, sollen doch ihre Glieder zu einander in geordnete Wechselbeziehung treten und mit einander zur Erbauung des Leibes Christi verbunden sein (Eph. 4, 16; Kol. 2, 19; Röm. 12, 4—6; 1. Kor. 12, 12 f.). Nun sind aber die Glieder des Leibes Christi allesamt sündige Menschen und bedürfen deshalb bei der Bethätigung ihres Glaubens immer der Regelung durch bestimmte Ordnungen; „denn solange dies Leben währet,

*) Apol. 289, 16.

läßt Gott uns nichts desto weniger brauchen der Gesetze, der Ordnung und der Stände, so in der Welt gehen" (Apol.).

Bestimmungen über die Lehre hat die Kirche bekanntlich in ihren Bekenntnissen oder Symbolen niedergelegt. Dieselben sind nicht bloße Lehrschriften, sondern auch Lehrvorschriften, auf die vor allem die betreffenden Amtsträger verpflichtet werden. Die kirchlichen Bekenntnisse sind aber nicht der Schrift gleich zu achten, sondern wollen nur Wegweiser sein zum rechten Verständnis der Schrift, Zeugnisse und Erklärungen des Glaubens, aus denen man erfährt, wie die Kirche in streitigen Artikeln die Schrift aufgefaßt und ausgelegt hat, zugleich mit Verwerfung der Gegenlehre. Von unsern lutherischen Bekenntnissen dürfen wir behaupten, daß sie das rechte Verständnis der Schrift treffen und mit der heiligen Schrift übereinstimmen (quia, non quatenus); darum haben wir sie denn auch als eine für alle Zeit geltende Lehrnorm anzusehen. Vergl. § 10.

Was nun ferner die Kirchenordnungen betrifft, welche sich auf Kultus und Verfassung beziehen (Verhältnis der Gemeindeglieder zum Amt, der Einzelgemeinde zur Gesamtgemeinde, Geschäftskreis und Besetzung des Amtes, Pflichten und Rechte der Gemeindeglieder, Einrichtung der Gottesdienste, Regelung socialer und ökonomischer Gemeindeangelegenheiten u. a.), so ist es selbstverständlich, daß sie in all ihren Bestimmungen nichts Schriftwidriges enthalten dürfen. Und auch im Rahmen dessen, was nicht gegen die Schrift ist, hat die Kirche nicht nach Willkür Gesetze zu machen (1. Kor. 7, 23; 11, 20; Kol. 2, 11 ff.), wie das Papsttum thut, sondern sie darf nur solche Ordnungen setzen, durch welche das Evangelium zur praktischen Anwendung kommt und der Heilsordnung der Weg gebahnt wird*). Alle Kirchenordnungen sind ihrem ganzen Wesen nach nicht Glaubensvorschriften, sondern Dienstordnungen; sie wollen nicht herrschen, sondern dienen (1. Kor. 7, 35), und zwar zum Frieden und zur Erbauung der Kirche (Röm. 14, 19), damit diese ihren Heilsberuf erfüllen kann. Darum ist denn auch das Befolgen solcher kirchlichen Ordnungen durchaus nicht als etwas Verdienstliches anzusehen, als werde dadurch Gottes Gnade erworben; das hieße den Artikel von der Rechtfertigung völlig verdunkeln und die Kirchenordnung zur Heilsordnung erheben. Ständen die Kirchenordnungen auf einer Linie mit den von Christo gegebenen Anordnungen, so müßten sie allerdings bei Verlust der Seligkeit gehalten werden, und ihre Übertretung wäre schon an sich Sünde, auch selbst dann, wenn dadurch kein Ärgernis gegeben würde. Dem aber ist nicht so; vielmehr sind sie, wie die Augustana S. 67, 55 f. hervorhebt, nur um der Liebe und des Friedens willen zu halten, damit nicht durch Verletzung derselben „einer den andern ärgere, und in der Kirche keine Unordnung oder wüstes Wesen sei". Kirchenordnungen können je nach Zeit und Gelegenheit geändert, gebessert, vermehrt oder vermindert werden; ja unter Umständen dürfen und müssen sie auch gebrochen werden, nur soll hierbei alle Leichtfertigkeit und alles Ärgernis vermieden werden. Mit andern Worten: Kirchenordnungen zu übertreten ist zwar nicht an sich, wohl aber unter Umständen Sünde, nämlich wenn es aus Leichtfertigkeit und

*) Augsb. Konf. XV; XXVIII; Apol. 206 ff.; 289, 20.

zum Ärgernis anderer geschieht, sodaß dadurch der Friede gestört und Unordnung angerichtet wird. Wer ohne in Gottes Wort gegründete Ursachen die Kirchenordnungen mutwillig verletzt, versündigt sich zwar nicht gegen ein ausdrückliches Gebot des Herrn oder seiner Apostel, wohl aber gegen die von Christo gebotene brüderliche Liebe, welche auch Schwache in Geduld tragen soll. Der Ausdruck „um der Liebe und des Friedens willen" kann also unmöglich so verstanden werden, als ob es ganz im freien Belieben des einzelnen liege, ob und wie weit er sich den gemeinsamen Ordnungen unterwerfen wolle oder nicht, — das wäre ein Mißbrauch der christlichen Freiheit —, sondern alle Kirchenordnungen, welche ordnungsmäßig zu stande gekommen sind und ohne Sünde gehalten werden mögen, müssen nun auch, weil sie dem Frieden und der guten Ordnung dienen, um Gottes willen gehalten werden (quod servandi sint, A. Konf. XV). Ist doch Gott ein Gott der Ordnung und des Friedens (1. Kor. 14, 33) und will, daß sein Reich durch ein harmonisches Zusammenwirken der der Kirche geschenkten Gaben und Kräfte gebaut werde; darum soll denn dort auch alles ehrlich (*εὐσχημόνως*) und ordentlich (*κατὰ τάξιν*) zugehen (1. Kor. 14, 40). Dafür Sorge zu tragen, hat die Kirche Pflicht und Befehl vom Herrn; sie hat aber auch als Inhaberin der Schlüsselgewalt das Recht, für die von ihr getroffenen Ordnungen Gehorsam zu fordern; denn ohne dieses Recht hätte sie ja nicht die Macht, ihrer Pflicht nachzukommen, und sie wäre gegen Ordnungsstörungen wehrlos. Mag auch die Weise der Ordnungen nicht überall die gleiche sein — nach A. Konf. VII ist es ja auch nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von Menschen eingesetzt, gehalten werden —, mag es auch der Einzelgemeinde gestattet sein, den lokalen 2c. Bedürfnissen entsprechend besondere gottesdienstliche u. a. Einrichtungen für sich zu treffen*), so ist und bleibt es doch jedenfalls Gottes Wille, daß in der Gemeinde gute Ordnung sei und nicht jeder nach subjektiver Willkür handele. Nennt man einen solchen Gehorsam unevangelische Gesetzesknechtschaft, wodurch ein neues Joch aufgelegt werde, oder eine Beeinträchtigung der evangelischen Freiheit, die nur einen Gehorsam der freien Liebe kenne: so sehe man sich wohl vor, daß man nicht in falsche Fleischesfreiheit falle. Wohl sind alle Christen auf dem Gebiet der Heilsordnung, des Glaubens und der Gnade vollkommen gleich; aber anders steht es auf dem Gebiet der Kirchenordnungen. Derselbe Apostel, welcher Gal. 3, 28 sagt: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal Einer in Christo," — der befiehlt 1. Kor. 14, 34: „Eure Weiber lasset schweigen unter der Gemeinde" (vergl. 1. Tim. 2, 12). Gewiß darf und soll das Weib nach der Heilsordnung zu Gott reden, zu Gott beten, und steht hier dem Manne vollkommen gleich. Dagegen auf dem Gebiete der Kirchenordnung, im öffentlichen Gottesdienst, hat das Weib nicht zu reden, sondern zu schweigen; nur der Mann hat die Berechtigung zu reden, oder kann sie doch erlangen. Auf dem Gebiet der Heilsordnung giebt es kein Oben und Unten, wohl aber auf dem Gebiet der Kirchenordnung, — jedoch nicht ein herrschendes Oben, sondern ein dienendes, was der Herr so

*) Konk.-Form. 552, 4, 10, 12; 698, 9, 30.

schön mit den Worten ausspricht: „Der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener“ (Luk. 22, 26). Und das bestätigt er selbst durch sein eignes Vorbild; er, der doch der Alleroberste ist, läßt sich herab, seinen Jüngern die Füße zu waschen und spricht Vers 27: „Ich aber bin bei euch wie ein Diener.“ Und doch bleibt er der Herr aller Herren. —

Die Augsb. Konf. spricht sich über die Kirchenordnungen ausführlich aus in Art. 15 und 28; handelt jener mehr vom Halten, so dieser vom Setzen derselben. Hier in Art. 28 zieht sie denn auch die Amtsträger mit hinein und sagt S. 65, 30 ff.: daß die Bischöfe nicht Macht haben, etwas wider das Evangelium (z. B. Fasten, Speisegebote, Anordnung neuer Feiertage, Klostergelübde 2c., vergl. Art. 26 und 27) zu setzen und aufzurichten und für dergleichen menschliche Satzungen Gehorsam zu erzwingen. [Die römische Kirche stellt neben die 10 Gebote Gottes auch noch 5 Kirchengebote, deren Erfüllung strengstens geboten wird, nämlich die kirchlichen Feiertage zu halten, die Messe an allen Sonn- und Feiertagen zu hören, die Fasttage und Speisegebote zu halten, wenigstens einmal im Jahr zu beichten und zu kommunizieren (zur Osterzeit).] Dagegen aber sollen die Bischöfe und Pfarrherren (S. 67, 53 ff.) die Befugnis haben (licet), gottgefällige Ordnungen und Ceremonien aufzurichten, „damit es ordentlich in der Kirche zugehe, nicht damit Gottes Gnade zu erlangen, auch nicht damit für die Sünden genug zu thun, oder die Gewissen damit zu verbinden solches für nötigen Gottesdienst zu halten und es dafür zu achten, daß sie Sünde thäten, wenn sie ohne Ärgernis dieselben brechen“. Eine solche Ordnung hat auch Paulus 1. Kor. 11, 5—6 gegeben. Und „solche Ordnung gebührt der christlichen Versammlung um der Liebe und Friedens willen zu halten und den Bischöfen und Pfarrherren in diesen Fällen gehorsam zu sein, und dieselben sofern zu halten, daß einer den andern nicht ärgere, damit in der Kirche keine Unordnung oder wüstes Wesen sei. Doch also, daß die Gewissen nicht beschweret werden, daß mans für solche Ding halte, die not sein sollten zur Seligkeit, und es dafür achten, daß sie Sünde thäten, wenn sie dieselben ohn der andern Ärgernis brechen, wie denn niemands sagt, daß das Weib Sünde thue, die mit bloßem Haupt ohn Ärgernis der Leute ausgeht“. Hier wird also die Verpflichtung zur Befolgung solcher Ordnungen an die Bedingung geknüpft, daß sie nicht gegen Gottes Wort sind und daß sie zur Aufrechterhaltung guter Ordnung dienen. Ist dies der Fall, so soll man sich über solche Ordnungen nicht leichtfertig und hochmütig hinwegsetzen, sondern sie um der Liebe und des Friedens willen und um Ärgernis zu vermeiden, halten (servandi sunt: vergl. Apol. 212, 41: coguntur pastores). — Noch ausführlicher spricht sich die Apologie aus, und zwar in den Abschnitten von der Kirche S. 159—162, von den Klostergelübden 270—285 und von der Kirchengewalt 287—289. Sie hat es dort vorzugsweise mit der Bekämpfung der römischen Menschensatzungen und Ceremonien zu thun. Über rechte und schriftgemäße Kirchenordnungen und deren Verbindlichkeit spricht sie sich nur kurz und beiläufig aus, so z. B.: „Es gefällt uns auch wohl, daß die Universalceremonien um Einigkeit und guter Ordnung willen gleichförmig gehalten werden . . . und wir lassen uns gefallen alle gute, nützliche Menschensatzungen, sonderlich die da zu einer feinen äußerlichen Zucht dienen der Jugend und des Volkes. Aber hier ist die Frage darüber nicht, ob Menschensatzungen um äußerlicher Zucht willen, um Friedens willen zu halten seinen . . ., sondern ob solche Menschensatzungen sollten ein Gottesdienst sein, dadurch man Gott versühne“ (S. 159, 34). Kirchenordnungen müssen sein, „nam εὐταξία illa valde decet in ecclesia, eamque ob causam necessaria est“ (209, 22). Die Apologie will „christliche rechte Ceremonien nicht abthun, sondern mit Fleiß aufs treulichste erhalten“ (213, 44). Darum hält sie denn auch fest an den alten Satzungen, „welche um guter Ordnung, Einigkeit und Friedens willen erfunden sind, die halten wir gerne“ (212, 38), denn durch sie lernen die Leute die Schrift und Gottes Wort, dadurch kommen sie zur Gottesfurcht und erlangen Trost (282, 55 f.). Zum Schluß sagt sie: Die Bischöfe mögen Satzungen machen, damit es „stille und ordentlich in der Kirchen zugehe. Aber damit sollen die Gewissen nicht gefangen sein, als seiens nötige Gottesdienst. Denn Paulus sagt zu den Gal. am 5. Kap.: So steht nun in der Freiheit 2c. So muß man nun frei lassen, solche äußerliche Satzungen zu brauchen oder nicht zu brauchen, nur daß sie nicht für solche Gottesdienst geacht und gehalten werden, welche nötig sollten sein zur Seligkeit. Doch ist man schüldig, Ärgernis zu meiden. Also haben die Apostel viel Dings um guter Zucht willen in der Kirche geordnet, das mit der Zeit geändert ist, und haben nicht Satzungen also gemacht, daß sie sollten nötig sein und ewig bleiben . . . Das ist ein einfältiger, klarer Unterricht von Menschensatzungen, nämlich daß wir wissen, daß es nicht nötige Gottesdienst sind und daß man sie dennoch nach Gelegenheit, Ärgernis zu

meiden, halten soll" (observemus; S. 288, 15 ff.). — Auch die Schmalk. Art. III, 15, S. 325, verwerfen den Grundsatz der Päpstlichen, daß man durch Befolgung von Menschensatzungen sich Gnade und Seligkeit verdienen könne. — Die Konk.-Form. behandelt in ihrem 10. Art. (S. 551 u. 697) die Kirchengebräuche als Adiaphora und sagt: daß die Ceremonien oder Kirchengebräuche, welche in Gottes Wort weder geboten noch verboten, sondern allein um guter Ordnung und Wohlstandes willen (ordinis et decoris gratia) angestellt, an ihnen und für sich selbst kein Gottesdienst, auch kein Teil desselben seien; darum seien sie auch nicht der Gemeinde Gottes aufzuzwingen. Im Gegenteil habe die Gemeinde Gottes jedes Orts und jeder Zeit, derselben Gelegenheit nach, Gewalt und Macht, sie ohne Leichtfertigkeit und Ärgernis ordentlicher und gebührlicherweise zu ändern, zu mindern und zu mehren, wie es zu guter Ordnung, christlicher Disziplin und Zucht, evangelischem Wohlstand und zur Erbauung der Kirchen am nützlichsten, förderlichsten und besten angesehen werde. Um der Ungleichheit der Ceremonien willen solle aber keine Kirche die andere verdammen, wenn sie nur sonst in der Lehre und im Gebrauch der Sakramente einig seien. — Also nicht bloß eine Gesamtkirche, sondern auch eine Einzelgemeinde ist befugt, den besondern Bedürfnissen entsprechend, an der bestehenden Kirchenordnung Änderungen vorzunehmen, aber unter der Bedingung, daß dies „ohne Leichtfertigkeit und Ärgernis ordentlicher und gebührenderweise" geschehe, d. h. ohne Verletzung der reinen Lehre, sowie auch ohne prinzipielle Abweichung von den Ordnungen der Gesamtgemeinde, der die Einzelgemeinde durch Gottes Fügen angegliedert ist, und endlich durch die dazu berufenen Organe, also nicht einseitig durch die Amtsträger, sondern unter Zusammenwirken des Amtes und der Gemeinde. Solchen Ordnungen, die „gebührenderweise" auf kirchenordnungsmäßigem Wege zustande gekommen sind, hat sich die Gemeinde und jedes Glied derselben willig zu fügen. „Wo aber etliche sich mutwillig dawider setzen würden, sagt Luther (Erl. A. 23, S. 9), und ohne guten Grund ein Sonderliches machen wollten, wie man denn wilde Köpfe findet, die aus lauter Bosheit nicht können Gemeines und Gleiches tragen, sondern ungleich und eigensinnig sein ist ihr Herz und Leben: müssen wir dieselbigen sich lassen von uns wie die Spreu von der Tennen sondern und um ihretwillen unser Gleiches nicht lassen". Vergl. auch Luthers Rat an den Landgrafen Philipp, betreffend die Einführung einer Kirchenordnung für Hessen (Erl. A. 56, S. 170 f.). —

„Geht man davon aus, daß die Kirche wesentlich nur in dem unsichtbaren Glaubensreiche bestehe, welches sich in dem dasselbe erzeugenden und erhaltenden Gnadenmittelamt versichtbart, so kann von verbindlichen Kirchenordnungen der heiligen Satzungen über das äußere Leben der Kirche, die von dieser selbst ausgehn und um ihrer Auktorität willen Geltung haben, nicht die Rede sein. Denn der Glaube hat nur eine Beziehung auf Gott und dessen Verheißungen; und ist er auch seiner Natur nach in der Liebe gegen den Nächsten thätig, namentlich auch in der Verwaltung der Gnadenmittel, so hat dieses Thun doch nur die Bedeutung, einen schuldigen Dank gegen Gott für dessen Wohlthat abzustatten; dem Nächsten kann er keinerlei Auflage machen, weder materiell als Glaube, der sich eben nur empfangend verhält, noch formell als gläubiges Individuum oder als Summe von gläubigen Individuen, die als solche keine irgendwie zu begründende rechtliche Macht über andere gläubige oder ungläubige Individuen in Anspruch nehmen können. Nur ein Interesse haben die gläubigen Individuen daran, daß es bei der Verwaltung der Gnadenmittel und bei Beweisung sonstiger Liebe in einer Gemeinschaft, zu der sie sich zusammengefunden haben, auch ordentlich zugehe, weil dadurch beides viel bequemer von statten geht. Die Herstellung einer Ordnung wird aber damit nur Produkt des vom subjektiven Glauben getragenen freien Willens, d. h. Beliebens der Individuen, keine für sie verbindliche Norm oder Satzung; und ein solches Produkt belegen unsere Gegner mit dem Namen Kirchenordnung, die sie sich gefallen lassen, im Gegensatz zu einer verbindlichen Norm oder einem Kirchengesetz, das sie als päpstisch verwerfen" (Huschke, 327). —

Kapitel VII.

Die Lehre von den letzten Dingen.

(Eschatologia. De novissimis.)

§ 48.

Allgemeines.

So lange wir noch im Fleische eines sterblichen Leibes wallen und hier auf Erden im Reich der Gnade leben, ist für uns noch nicht erschienen, was wir sein sollen (1. Johs. 3, 2). Wohl sind die gläubigen Gotteskinder schon hier selig, doch erst in Hoffnung (Röm. 8, 24). Sie sind noch nicht am Ziel ihrer Vollendung, denn die Macht der Erbsünde ist in ihnen noch nicht völlig vernichtet, und es steht ihnen noch der schwere Kampf mit dem letzten Feind, dem Tode, bevor, ehe sie in das Reich der Herrlichkeit eingehen können. Bis dahin sind sie noch nicht daheim, sondern noch in der Fremde; sie wandeln im Glauben und nicht im Schauen; sie genießen hienieden nur erst die unsichtbare Gnadengegenwart des Herrn, den sie aber einst von Angesicht zu Angesicht sehen sollen. Die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, ist auf Erden eine streitende und leidende (ecclesia militans) und trägt die Magdsgestalt. In aller Welt zerstreut, in Parteien zerspalten, mit Bösen gemischt, von allerlei Übel geplagt, ist die gläubige Gemeinde nicht frei von Mängeln und Sünden. Aber so soll es nicht bleiben; einst soll sie zu ihrer Vollendung kommen, soll eine triumphierende werden. Da werden denn alle wahrhaft Gläubigen sichtbar mit Christo vereinigt und von den Gottlosen geschieden sein; von allem Übel erlöst, werden sie zur Ruhe des Volkes Gottes gelangen, zum ewigen Frieden der Seligen. Als eine heilige Gemeinde ohne Flecken und Runzel werden sie eine einzige Herde sein unter Einem Hirten.

Dahin geht das Sehnen der Kirche und aller Gotteskinder, und mit ihnen sehnt sich nach Erlösung die ganze vernunftlose Kreatur, welche Jahrtausende unter den Folgen der menschlichen Sünde geseufzt hat. Und dies Sehnen soll gestillt werden; der Herr wird einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, in welchen Gerechtigkeit wohnt, und wird das Verheißungswort erfüllen: Siehe, ich mache alles neu (Off. 21, 5).

Alles nun, was diese letzte Vollendung vermitteln und herbeiführen wird, ist Gegenstand der sog. Eschatologie (τὰ ἔσχατα, vergl. Sir. 7, 10 = novissima, ultima). Wir haben es hier also mit Ereignissen zu thun, welche noch in der Zukunft liegen, mit einem prophetischen Lehrstück, das

selbstverständlich nur aus der Schrift geschöpft werden kann. Alle Versuche, das Dunkel der zukünftigen Welt (des *αἰὼν μέλλων*) auf dem Wege der Philosophie, der Naturwissenschaft oder gar der Mantik (Spiritismus) aufzuhellen, müssen auf thörichte Irrwege führen. Nur soweit uns Gottes Offenbarungen einen Blick in dieses Gebiet thun lassen, werden wir es erkennen. Darum sind denn auch die Aussagen der heiligen Schrift über die letzten Dinge mit großer Sorgfalt zu nehmen und stets im Zusammenhang mit der übrigen Schriftlehre, also ex analogia scripturae et fidei, zu verstehen. Es gilt hier, das Bildliche vom Sachlichen sorgsam zu unterscheiden, und sowohl einen falschen Spiritualismus als auch einen falschen Realismus zu vermeiden.

Die Lehre von den letzten Dingen umfaßt folgende Stücke:

1. Tod und Zustand nach dem Tode.
2. Wiederkunft Christi samt deren Vorzeichen und Wirkungen — Auferweckung, Gericht, Weltende, Neuschöpfung von Himmel und Erde.
3. Die Vollendung in der Ewigkeit — des Menschen Seligkeit oder Verdammnis, Gott alles in allem.

Demgemäß werden wir im Nachfolgenden zu behandeln haben: 1. Tod und Unsterblichkeit der Seele, — 2. Zwischenzustand nach dem Tode, — 3. Christi Wiederkunft (samt deren Vorzeichen, Antichrist, Millennium), — 4. Auferweckung und Verwandlung, — 5. Gericht und Weltende, Neuschaffung von Himmel und Erde, — 6. Ewige Seligkeit (triumphierende Gemeinde) und Verdammnis, — 7. Vollendung, Wiederbringung aller Dinge, Gott alles in allem.

§ 49.

Tod und Unsterblichkeit der Seele.

So lange der Mensch noch das göttliche Ebenbild trug, stand er mit Gott, dem Urquell alles Lebens, in der innigsten Gemeinschaft. Durch Adams Fall ist aber diese Gemeinschaft zerstört; durch die Sünde wurde der Mensch von Gott getrennt, und er verfiel nun, wie es ihm Gott angedroht hatte, dem Tode. Und wie durch einen Menschen die Sünde gekommen ist in die Welt und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, dieweil sie alle gesündigt haben (Röm. 5, 12). Seitdem seufzt die ganze Menschheit und mit ihr zugleich die ganze Schöpfung unter dem Fluch der Sünde, denn um des Menschen Sünde willen ist die Tierwelt und alle Kreatur, die doch nicht gesündigt hat, der Eitelkeit unterworfen (Röm. 8, 20 ff.; Gen. 3, 17—19) und sehnt sich nach Befreiung vom Dienst des vergänglichen Wesens. Der Tod ist also nicht ursprünglich von Gott gewollt und geordnet, ist eigentlich keine Naturnotwendigkeit, sondern *etwas Naturwidriges*, ist *der Sünden Sold*. Nach Gottes Willen sollte der Mensch nicht sterben, sondern nach vollendeter Entwicklung auf Erden ohne Tod in eine noch größere Gottesnähe kommen, worauf schon der Lebensabschluß eines Henoch und Elias (Gen. 5, 24; 2. Kg. 2, 11) hinzudeuten scheint. Der Tod ist die *Folge der Sünde*; sie hat zunächst das geistliche Band zerrissen, welches einst die Seele des Menschen mit Gott verband, und hat so den *geistlichen Tod* verursacht (Jes. 59, 2;

Johs. 5, 24), = die Scheidung der Seele (bezw. des Geistes) von Gott durch die Sünde. Der geistliche Tod muß aber jeden zum ewigen oder andern Tod führen, welcher im geistlichen Tode beharrt, statt zum Leben zurückzukehren (1. Johs. 3, 14). Der ewige Tod ist ein Sterben ohne Ende, da der Sünder als ein Verdammter mit Leib und Seele für immer von Gott geschieden bleibt (Johs. 5, 51; Off. 21, 8). Im ewigen Tode finden beide, der geistliche und leibliche Tod, ihren Abschluß. Der leibliche Tod, den um der Sünde willen alle Menschen schmecken müssen (nur die letzte Generation ausgenommen), ist eine mehr oder weniger gewaltsame und schmerzliche Trennung des Leibes von der Seele, womit das irdische Leben abschließt, das natürliche Band zwischen Leib und Seele gelöst wird und das belebende Prinzip, die Seele, den Leib verläßt.

Mit dem Tode fällt der Leib der Verwesung anheim, er wird nun wieder zu Staub, davon er genommen war (Gen. 3, 19). Ja im Grunde genommen ist schon jetzt des Menschen irdisches Leben, soweit es den Leib angeht, eine fortgesetzte Verwesung (2. Kor. 4, 16). Dagegen wird die Seele durch den leiblichen Tod nicht vernichtet, vielmehr geht sie mit ihrem Austritt aus dem zeitlichen Leben in die Ewigkeit ein, wo sie fortlebt, sie tritt nur in eine andere Daseinsweise ein. Freilich auch die Seele wird vom leiblichen Tode mitaffiziert, sie leidet ihn nämlich insofern mit, als sie entleibt und ihrer Hütte beraubt wird, in der sie bisher wohnte (2. Kor. 5, 3—4; dort ist von einer gewissen Nacktheit die Rede); sie tritt fortan in ein Provisorium des Wartens auf ihre einstige Vollendung ein.

Sofern der Tod Leib und Seele scheidet, das Leben unterbricht und den Menschen von der sichtbaren Welt trennt, mit der er bisher zusammengehörte, ist und bleibt der Tod eine Strafe, ein Verlust; er ist nun einmal der Sünden Sold (Röm. 6, 23; Ps. 90, 7). Der Leib des Menschen würde unversehrt und ungemartert auf dem sanften Wege einer Verwandlung zum Friedensziele seiner himmlischen Verklärung ziehen, wenn nicht die Sünde wäre, dieser Giftstachel des Todes (1. Kor. 15, 55—57). Seitdem aber Christus den Tod verschlungen hat in den Sieg, kann uns der Stachel des Todes nicht mehr verderben. Und so ist denn für die Gläubigen der leibliche Tod als Übergang zur geistlichen Vollendung und als Thür zum wahren Leben zugleich Gewinn und Gnade (Phil. 1, 21; Röm. 14, 8). Haben doch für ihn nun alle Leiden, Kämpfe und Versuchungen dieser Welt ein Ende (2. Tim. 4, 18), ist doch der Leib der Sünde fortan außer Wirksamkeit gesetzt (Röm. 6, 6—7) und der hemmende Einfluß des alten Menschen auf den neuen für immer beseitigt (vergl. Apol. 196, 56); kurz, er ist nun daheim beim Herrn (Phil. 1, 23; 2. Kor. 5, 8) und selig an seinem Ziel (Jes. 57, 2; Off. 14, 13; Luk. 2, 29). Darum haben denn auch die Frommen Lust und Sehnsucht abzuscheiden (Röm. 8, 23; Phil. 1, 23) und fürchten den Tod nicht. Mit Luther (These 13) sind wir der Überzeugung, daß in dem so ernsten Moment des Sterbens für den Gläubigen noch ein letztes Purgatorium stattfindet, ein besonderer Gnadenakt zur Reinigung und Befreiung von der ihm anhaftenden Erbsünde (1. Kor. 3, 11 ff., vergl. Gerhard: In ipsa morte peccatum originis tollitur). Wie bei der geistlichen Wiedergeburt geschieht auch hier ein schöpferisches Gotteswunder, das die volle Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes bewirkt und den Menschen mit einem Schlage völlig von der Erbsünde reinigt und ihn in die ungeahnte Seligkeit des himmlischen Lebens

versetzt. In der Todesstunde übt der heilige Geist an der scheidenden Seele seine reinigende Kraft aus, um alles, was vor Gott nicht bestehen kann, von uns abzuschmelzen. Wir sind überzeugt, daß in der Sterbestunde bei vielen noch eine letzte entscheidende Krisis stattfindet; und daß noch in der 12. Stunde eine Bekehrung möglich ist, beweist uns die Begnadigung des Schächers (Luk. 23, 43). —

Wie tief das Bewußtsein von der Unsterblichkeit der Seele dem Menschen eingepflanzt ist, bezeugen uns die zahlreichen Versuche aus alter und neuer Zeit, ein Fortleben nach dem Tode auf dem Wege philosophischer Reflexionen zu begründen. Diese philosophischen Unsterblichkeitsbeweise, welche zum Teil bis in das antike Heidentum zurückreichen und auf dem Boden der natürlichen Religion erwachsen sind, haben viele Ähnlichkeit mit den Beweisen für das Dasein Gottes. Für bibelgläubige Christen haben sie einen sehr untergeordneten Wert. Der Christ bedarf ihrer überhaupt nicht, er erkennt nur einen Unsterblichkeitsbeweis an, den biblischen, und der ist ihm genug. Nicht einmal für den Materialismus und Atheismus, welcher nur ein Diesseits kennt und die Seele für eine bloße Funktion des Leibes (Thätigkeit des Gehirns) hält, sind solche philosophischen Beweise zwingend; sie können höchstens beweisen, daß der menschliche Geist im Tode nicht vernichtet wird, aber für eine Fortdauer des persönlichen menschlichen Bewußtseins beweisen sie nichts. Auch der Pantheist lehrt eine Unsterblichkeit der Seele, nämlich in der Weise, daß der unzerstörbare ewige Menschengeist einst zum allgemeinen Weltgeist zurückkehren und dort ohne persönliches Bewußtsein forteristieren wird (Schleiermacher, Hegel). Wer wie der Pantheismus nicht an einen persönlichen Gott glaubt und sich selbst nicht für eine geistliche Persönlichkeit hält, kann für sich auch keine persönliche Fortdauer nach dem Tode hoffen. — Alle jene Unsterblichkeitsbeweise gehen von der Voraussetzung aus, daß der Mensch als sittliche Persönlichkeit der materiellen Natur überlegen sei, daß er seine Überordnung auch dem Gesetz der Endlichkeit gegenüber zu bewahren und in einer Welt der Freiheit höheren Gesetzen des Daseins zu folgen habe, als denen eines alles zermalmenden Naturmechanismus.

Die wichtigsten Beweise dieser Art sind folgende:

1. Der metaphysische (ontologische, pneumatologische): Aller Tod ist die Auflösung des Gegenstandes in seine einfachen Bestandteile. Die menschliche Seele aber ist immateriell, also einfach und unauflöslich, folglich auch unzerstörbar und ewig. (So schon Plato, Cicero, ferner M. Mendelssohn, Teichmüller u. a.)

2. Der teleologische: Die unendlichen Anlagen des menschlichen Geistes werden im irdischen Leben niemals befriedigend entwickelt; es muß mithin seine Bestimmung über das Diesseits hinausreichen, seiner Fortbildung darf durch den Tod keine Schranke gesetzt werden (Cicero, Leibnitz, Reimarus — argumentum perfectibilitatis — Lotze, Teichmüller 2c.).

3. Der analogische: In der Natur, besonders in der Pflanzenwelt, giebt es keine absolute Vernichtung, sondern überall entwickelt sich aus dem Tode neues Leben (so auch z. B. beim Schmetterling). Ähnlich wird es mit dem Menschen sein. (So schon viele der alten Kirchenväter, aber auch neuere Theologen).

4. Der moralische: Im Menschen wohnt das gleiche Streben nach Tugend und Glück, nach Sittlichkeit und Wohlsein. Da aber im irdischen Leben dies Verlangen niemals vollkommen befriedigt wird, da ferner die Sittlichkeit oft die Aufopferung des zeitlichen Wohlseins fordert, so muß es ein künftiges Leben geben, wo eine Ausgleichung zwischen Tugend und Wohlsein stattfindet und das Gute seine Vergeltung empfängt (Kant). Ohne diese Aussicht auf ein ewiges Leben könnte z. B. eine Aufopferung des Lebens zur Rettung anderer niemals zur Pflicht gemacht werden (argumentum juridicum, Fichte 2c.). Das

Sittengesetz würde ja vom Menschen dessen eigene Vernichtung fordern, wenn der Tod in das Nichts führte.

5. Der theologische: Es wäre mit Gottes Weisheit, Güte und Gerechtigkeit unvereinbar, wenn Gott den Menschen, den er mit so hohen Anlagen und mit einer so tiefen Sehnsucht nach Fortdauer ausgestattet hat, nicht auch Unsterblichkeit sollte verliehen haben. Sonst würden ja Gottes Absichten, mit welchen er persönliche Geschöpfe ins Dasein gerufen, nicht zur vollen Realisierung kommen.

6. Der kosmische (Pluralitätsbeweis): Wie die Gestirne mit einander in physischer Verbindung stehn, so läßt sich auch eine moralische Verbindung ihrer Bewohner erwarten, die sich aber erst in einem jenseitigen Leben vollziehen kann (Cartesianer, auch Jean Paul, J. P. Lange 2c.).

7. Der historische: Abgesehen davon, daß Geistererscheinungen, somnambüle Visionen und mancherlei Erfahrungen auf dem Gebiet der Nekromantie, des Spiritismus 2c. ein Fortleben nach dem Tode bezeugen (Swedenborg, Oberlin, Jung Stilling 2c.), haben fast alle Völker aller Zeiten diese Hoffnung, oder doch eine Ahnung von einem Fortleben (consensus gentium — schon Homer, Vergil, Cicero 2c.), — ein Beweis, daß der Unsterblichkeitsglaube in der Natur des menschlichen Geistes begründet ist. Auch wird diese Hoffnung durch das Zeugnis der Weisen aller Zeiten (consensus sapientium) unterstützt. „Was aber ein Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero in der klassischen Welt gelehrt, was die Kirchenväter der alten Zeit, die Scholastiker des Mittelalters, die Reformatoren einstimmig bezeugt, was Leibnitz, Moses Mendelssohn, Kant in einem Zeitalter des Zweifels und der Auflösung festgehalten, was Fichte, Weiße, Ritter, Huber, Wilmersdorf, Teichmüller u. a. in unsern Tagen gefordert und bewiesen haben, das darf — meint Kahnis — auf Vernunft Anspruch machen."

Der bibelgläubige Christ gründet aber seinen Glauben an ein Fortleben nach dem Tode nicht auf die trügliche Menschenvernunft, sondern auf das untrügliche Gotteswort Alten und Neuen Testamentes. Was zunächst das Alte Testament betrifft, so wird von den meisten neueren Dogmatikern behauptet, daß es zwar den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele voraussetze, aber über das Fortleben nach dem Tode noch recht unklare und düstere Vorstellungen habe, daß es die Seelen aller Verstorbenen in ein dunkles Totenreich (שְׁאוֹל) versetze, wo diese als Schatten (רְפָאִים) ein trauriges Dasein fristen, und daß man sich in alttestamentlicher Zeit erst nach und nach zu froheren Hoffnungen durchgerungen habe. Diese Auffassung beruht auf dem Irrtum, daß man solche Stellen, welche wie Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11—13; 115, 17—18 u. a. nur von den unselig Verstorbenen handeln, auf alle Abgeschiedene bezieht. Allerdings können die Verdammten in der Hölle Gott nicht loben und keine Hoffnung haben; aber anders verhält es sich mit den selig Entschlafenen (Jes. 38, 18—19). Das Fortleben der letzteren nach dem Tode ist von dem der Unseligen weit verschieden. Dies wird uns in vielen Aussprüchen bezeugt; so u. a. Ps. 16, 8—11 (auch ihr Leib wird sicher liegen, und samt Seele und Geist über den Tod hinaus bewahrt bleiben); Ps. 17, 15 (der Psalmist wird schauen Gottes Angesicht in Gerechtigkeit und wird satt werden, wenn er nach Gottes Bilde wieder erwacht); Ps. 73, 24; 68, 21; 49, 16; ferner Ps. 116, 15 (der Tod seiner Heiligen und Getreuen ist wert gehalten vor dem Herrn, ist in Gottes Augen kostbar); Spr. 12, 28; 15, 24 (der Weg des Lebens geht überwärts klug zu machen, auf daß man meide die Hölle unterwärts); Pred. 11, 9 (der Jüngling mag sich seiner Jugend freuen, aber soll nicht vergessen, daß er einst vor Gottes Gericht stehen wird); Pred. 12, 7 (der Staub muß wieder zur Erde kommen, davon er genommen ist, der Geist aber zu Gott, der ihn gegeben hat; vergl. Ps. 104, 29—30);

Jes. 25, 8 (der Herr wird den Tod verschlingen ewiglich und die Thränen trocknen; vergl. Hos. 13, 14; 1. Kor. 15, 55; 2. Tim. 1, 10; Off. 7, 17); Jes. 26, 29 (die Toten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen); Hesek. 37, 3 ff.; Dan. 12, 2—3 u. 13 (viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen) u. a. m. — Schon den Patriarchen hatte Gott selbst die Hoffnung mitgegeben, daß sie bei ihrem Tode zu ihren Vätern versammelt werden sollen (Gen. 15, 15; 28, 8; 35, 29; 49, 33; Num. 20, 24; 27, 13; Deut. 32, 50). Da sie aber an verschiedenen Orten begraben wurden, so kann mit dem Versammeltwerden zu den Vätern nicht ein gemeinsamer Begräbnisort gemeint sein, sondern ein jenseitiger Sammelort, wo ihre Seelen fortleben sollen. Dies bestätigt denn auch Christus selbst Matth. 22, 23—33, worauf wir noch zurückkommen werden. Und daß die Erzväter an eine Auferstehung glaubten, bezeugt uns überdies Hebr. 11, 17—19. Ebenso kommt bei Hiob nicht bloß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele zum Ausdruck, sondern auch die gewisse Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches (Hiob 19, 25—27: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt 2c.). Daß ein Elias nicht bloß wie Henoch hinweggenommen (Gen. 5, 24; Hebr. 11, 5), sondern sichtbar gen Himmel gefahren war (2. Kg. 2, 11), mußte bei dem Volk die Hoffnung auf das Wiederkommen dieses Propheten mächtig stärken. Und so war denn der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an die Auferstehung ein Gemeingut des jüdischen Volkes; für die nachexilische Zeit wird dies durch 2. Makk. 7, 9 f.; 12, 43 f.; 14, 37 f.; Judith 16, 17; Weish. 1—5; besonders 3, 1 (der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rührt sie an); 6, 19; 17, 31 f. reichlich bezeugt. Nur von den Sadduzäern wurde eine Auferstehung geleugnet (Matth. 22, 23 ff.).

Das **Neue Testament** stellt die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ein noch helleres Licht. Hier ist es vor allem der Sohn Gottes selbst, welcher, aus des Vaters Schoß kommend (Johs. 1, 18), über das Jenseits sichere Kunde geben kann und auch, soviel uns davon zu wissen not ist, gebracht hat. Den Sadduzäern gegenüber, welche nur an ein Diesseits glaubten (Ap. 23, 7), hebt der Herr ausdrücklich hervor, daß schon im Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs die Bürgschaft des Fortlebens und der Auferstehung liege, denn Gott sei doch nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 23 ff.; Mark. 12, 18 ff.; Luk. 20, 27 ff.). Und zu Martha, welche durchaus nicht zweifelt, daß ihr Bruder in der allgemeinen Auferstehung wieder zum Leben erwachen werde, sagt er Johs. 11, 25—26: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben." Christus spricht also allen, die an ihn glauben und in denen sein Geist wohnt (Röm. 8, 11), Unsterblichkeit und schon jetzt den Besitz des ewigen Lebens zu, sowie auch die einstige Auferstehung des Leibes. Wie er schon in den Tagen seines Fleisches geistig und leiblich Tote auferweckt hat, so wird er zukünftig alle, die in den Gräbern ruhen, auferwecken (Johs. 5, 25; 6, 40). Seit er auferstanden ist und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen (1. Kor. 15, 20), hat er die Schlüssel der Hölle und des Todes (Off. 1, 18); seine Auferstehung verbürgt uns, daß auch wir einst auferstehen werden

(1. Kor. 15, 17 ff.), mithin kann unser Leben im Tode nicht verlöschen. Wohl kann der Leib, aber nicht die Seele getötet werden (Matth. 10, 28), sie lebt auch nach dem Tode und außerhalb ihres Leibes fort (2. Kor. 5, 6—8). Ein Beweis hierfür ist der Schächer, welcher sterbend mit Christo ins Paradies einging (Luk. 23, 43); ist der arme Lazarus, dessen Seele *von den Engeln getragen wurde in Abrahams Schoß* (Luk. 16, 22); ebenso der reiche Mann in der Hölle (Luk. 16, 23) samt den Verdammten im Gefängnis (1. Petr. 3, 19); sind ferner die Seelen der Märtyrer, welche unter dem Altar harren und beten (Off. 6, 9—16); auch Moses und Elias, welche bei Christi Verklärung erscheinen (Matth. 17, 3—4) u. a. m. Ja, das ganze Neue Testament ist durchzogen von dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode (vergl. Ap. 23, 6; 24, 14—15; 26, 6 ff.), und von der Hoffnung, daß die Frommen nach ihrem Abscheiden selig bei dem Herrn und bei der obern Gemeinde der vollkommnen Gerechten sein werden (Hebr. 12, 23).

§ 50.

Der Zwischenzustand nach dem Tode.

Bis zum leiblichen Tode steht die Gnadenthür (Joh. 14, 6; Off. 3, 7) allen Menschen offen, — nur diejenigen *ausgenommen, welche durch die* Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12, 31 f.; Hebr. 6 u. 10) sich selbst der Bekehrungsfähigkeit beraubt haben. Mit dem Tode aber hat die Gnadenzeit definitiv ein Ende (terminus peremtorius gratiae, Matth. 25, 10; Luk. 13, 25; Spr. 11, 7), und ist nun das Schicksal des Menschen für immer entschieden. Nach einem vorläufigen Gericht (judicium particulare in agone mortis), das jeder einzelne bei seinem Scheiden aus diesem Leben erfährt, gehen die Gläubigen, welche in dem Herrn gestorben sind (1. Kor. 15, 18; Off. 14, 13), sogleich in das himmlische Leben ein (vergl. Luk. 16, 22: Engel tragen Lazarus in Abrahams Schoß; Luk. 23, 43: der Schächer geht in das Paradies mit Christo, welcher Luk. 23, 46 sterbend seinen Geist in des Vaters Hände befiehlt; Ap. 7, 58 f. bittet Stephanus, daß seinen Geist der Herr in den Himmel aufnehme; Phil. 1, 23: Paulus hat Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, denn er ist gewiß — 2. Tim. 4, 18 — daß ihm der Herr zu seinem himmlischen Reiche aushelfen wird; Off. 14, 13: die Toten, die im Herrn sterben, sind selig ἀπάρτι = gleich jetzt; 2. Kor. 5, 1 ff. das vergängliche Zelthaus des irdischen Leibes — Hiob 4, 19; 2. Petri 1, 13 — wird durch die unzerstörbare Himmelshütte ersetzt, vergl. Luk. 16, 9; Joh. 14, 2; Hebr. 8, 2; 12, 22 f.). Die selig Verstorbenen kommen sogleich nach dem Tode zum unmittelbaren Gottschauen und sind nun daheim beim Herrn (2. Kor. 5, 7—8; 1. Kor. 13, 12). Dagegen versinken die Ungläubigen, die in ihren Sünden gestorben sind (Joh. 8, 24) in das Gefängnis der Unseligen, in die Hölle (Luk. 16, 23; 1. Petri 3, 19; Ap. 1, 25). Da die Seligkeit dem rechtfertigenden Glauben folgt, die Rechtfertigung aber keine Stufen noch Grade hat, so muß auch die Seligkeit ihrem Wesen nach bei allen Seligen gleich sein (vergl. Off. 14, 13). Anders verhält es sich mit der Herrlichkeit beim Endgericht. Dan. 12, 3; 1. Kor. 15, 41; Luk. 19, 17 und andere Stellen weisen darauf hin, daß sie nach dem Maße der auf Erden vollbrachten

Glaubenswerke im einzelnen verschiedene Stufen hat. Ähnlich verhält es sich mit den Verdammten, denn nach Matth. 11, 22—24; Luk. 12, 47 giebt es verschiedene Grade der Höllenpein.

So scheiden sich denn alle Toten in diese zwei Klassen: Gläubige und Ungläubige, Selige und Verdammte; eine Mittelklasse zwischen beiden kennt die heilige Schrift nicht (Matth. 7, 13—14). Wie der Mensch aus diesem Leben weggeht, so tritt er in das Jenseits über. Er bleibt dieselbe geistig-sittliche Persönlichkeit, die er hier war, und seine Werke folgen ihm als der ethische Ertrag seines Erdenlebens nach (Off. 14, 13). Wie er sich in der Gnadenzeit, bezw. in seiner letzten Todesstunde entschieden hat, so wird sein künftiges Los sein (Hebr. 9, 27), und zwar unabänderlich. Eine Umkehr und Errettung der Unseligen nach dem Tode, eine jenseitige Entscheidung und Bekehrung derselben bleibt ebenso ausgeschlossen, wie ein Rückfall der Seligen, oder auch ein Fortschreiten, Wachsen und Ausreifen in Vollkommenheit. Von einer Fortentwickelung nach dem Tode in melius oder in deterius kann keine Rede sein. Darum erwähnt denn auch die Schrift mit keinem Worte der Fürbitte für die Toten, sei es um Wachstum in der Seligkeit, oder um Aufhebung der Unseligkeit; sie wehrt derselben vielmehr, indem sie das Erdenleben als die allein entscheidende Gnadenfrist hinstellt.

Trotzdem *hält die katholische Kirche an* der Fürbitte für die Verstorbenen auf Grund der Lehre von einem Fegfeuer fest und behauptet, daß man nicht bloß seiner Mitchristen in der streitenden Kirche, sondern auch derer in der „leidenden", d. h. im Fegfeuer zu gedenken habe, damit Gott deren Läuterungspein abkürze. Dagegen verwirft die lutherische Kirche beides, die Lehre vom Fegfeuer, wie auch die Fürbitte für die Toten. Luther wollte allerdings eine solche Fürbitte nicht ganz verworfen wissen, er sagt (Kirchenpost., Ev. am 1. Trin.): „Wir haben kein Gebot von Gott, für die Toten zu bitten, darum niemand daran sündigen kann, der nicht für sie bittet; denn was Gott nicht geboten oder verboten hat, daran kann sich niemand versündigen. Doch wiederum, weil Gott uns nicht hat besser wissen lassen, wie es um die Seelen stehet und wir ungewiß sein müssen, . . . so ist's nicht Sünde, daß du für sie bittest; aber auf die Weise, daß du es ungewiß lassest bleiben und sprechest also: Lieber Gott, ist die Seele in dem Stande, daß ihr noch zu helfen ist, so bitte ich dich, wollest ihr gnädig sein. Und wenn du das einmal oder zwei gethan hast, so laß es gut sein und befiehl sie Gott." Ähnlich spricht sich auch Melanchthon in der Apologie (269, 94) über die oratio pro mortuis aus und sagt: quam nos non prohibemus. Aber gleichzeitig bekämpfen beide auf das schärfste die römische Weise dieser Fürbitten und Seelenmessen und heben ausdrücklich hervor, daß solche Fürbitte keinen Schriftgrund für sich habe und sehr vorsichtig zu üben sei. Die lutherische Kirche kennt nur ein Dankgebet für das, was Gott an den Verstorbenen während ihres Erdenlebens gethan hat. Dagegen dürfen wir wohl annehmen, daß die triumphierende Gemeinde im Himmel für die streitende Kirche auf Erden vor dem Thron Gottes Fürbitte thut und wie die Engel (Luk. 15, 10) ihrer teilnehmend gedenkt. Auch ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie über den Fortgang des Reiches Gottes auf Erden Kunde hat (vergl. Joh. 8, 56).

Die Lehre vom Fegfeuer will die römisch-katholische Kirche durch 1. Kor. 3, 11—15; Matth. 5, 26; 12, 32; Luk. 12, 10; 16, 9; 1. Joh. 5, 16—17; Mal. 3, 2 und 2. Makk. 12, 39—46 begründen. Nach dieser Lehre sollen die abgeschiedenen Seelen der Frommen, welche zwar im Glauben der Kirche gestorben sind, aber für ihre Erlaßsünden (peccata venialia) noch keine Kirchenbuße auf Erden geleistet haben, zunächst in einen Zwischenort gelangen — der nach der gewöhnlichen Vorstellung im Innern der Erde sein soll, — um dort durch ein Reinigungsfeuer (ignis corporalis) zu gehen, und eine schmerzliche Läuterungspein zu bestehen zur Tilgung der ihnen noch anhaftenden Sünden. Erst wenn so das auf Erden Versäumte nachgeholt ist, können die Seelen zum Himmel aufsteigen. Je nach der Größe der Verschuldung dauert dieser Reinigungsprozeß längere oder kürzere Zeit, er kann aber durch Seelenmessen, Fürbitten (suffragia) und Ablässe (indulgentiae) aus dem Schatz der überflüssigen Werke seitens der streitenden Kirche verkürzt werden. — Diese mit der parsischen und neuplatonischen Lehre von einem Reinigungsfeuer zusammenhängende Lehre, zu der sich die ersten Ansätze bereits bei Origenes (c. Cels. V, 15) und in anderer Weise auch bei Augustin (De civ. Dei XXI, 17) finden, wurde von Gregor d. Gr. nicht ohne erheblichen Widerspruch, namentlich der griechischen Kirche, eingeführt, von den Scholastikern (Thomas Aquin 2c.) weiter ausgebildet, auf dem Konzil zu Lyon 1274 und Florenz 1439 abgeschlossen und auf dem Konzil zu Trident (Sess. XXV) bestätigt. Mit ihr ist die schon von den Scholastikern vertretene Annahme mehrerer anderer jenseitiger Aufenthaltsörter verbunden, der fünf sog. receptacula, nämlich: infernus = die Hölle, der unterirdische Ort der Verdammten; purgatorium, das ebenfalls im Innern der Erde, oberhalb der Hölle gedachte Fegfeuer; daneben zwei Seitenräume, der limbus infantum = die Stätte der ungetauft verstorbenen Kinder; limbus patrum = die Stätte der alttestamentlichen Frommen; endlich paradisus s. coelum, der Schoß Abrahams, das Paradies, der Seligkeitshimmel. — Gegen diese schriftwidrige Lehre erklärten sich die Reformatoren schon wegen des Zusammenhanges derselben mit der Lehre vom Meßopfer, vom Ablaß und von der Verdienstlichkeit der guten Werke. Luther nennt sie (Schmalk. Art. 303, 11 ff., vergl. Apol., de conf. et satisf.) ein „lauter Teufelsgespenst“ und bezeichnet die Messe als einen „Drachenschwanz, der viel Ungeziefers und Geschmeiß mancherlei Abgötterei gezeuget“ habe. Es ist unleugbar, daß die Lehre vom Fegfeuer im direkten Widerspruch steht zu allem, was die Schrift von der Rechtfertigung, von Christi stellvertretender Genugthuung 2c. lehrt; man vergl. Röm. 8, 1; 6, 7; 3, 24 u. 28; Off. 14, 13; Luk. 16, 9 u. 22 u. 25; 23, 43; Joh. 15, 2; 3, 18 u. 20; Matth. 7, 13—20; 8, 11; 13, 24 ff.; Mark. 16, 16; Ap. 4, 12; 1. Joh. 1, 7; Jes. 53, 5 u. a. Wenn sich aber die Römischen auf Matth. 5, 26 berufen, so irren sie; denn dort ist mit keinem Worte gesagt, daß die Bezahlung der Schuld bis auf den letzten Heller jemals möglich ist; ja es kann nach dem ganzen Schriftzusammenhange (vergl. Röm. 3, 28; Gal. 2, 16) diese Stelle nur den Sinn haben, daß die Verdammnis eine endlose sein wird; denn wie soll es einem Eingekerkerten überhaupt möglich sein, in dieser Lage die Mittel zur Bezahlung seiner Schuld sich zu erwerben? Ebensowenig

will Matth. 12, 32 eine Möglichkeit der Sündenvergebung nach dem Tode aussprechen, vielmehr wird sie dort verneint. In 1. Kor. 3, 14—15 aber ist so wenig von einem wirklichen Feuer die Rede, wie von wirklichem Gold, Silber &c. Dort wird nur gleichnisweise (ὡς διὰ πυρός) von einem Feuer geredet, nämlich von einem Prüfungsfeuer der Kämpfe und Anfechtungen in dieser Zeitlichkeit, in welchem es offenbar werden wird, ob man als ein weiser Baumeister auf dem rechten Lebensgrunde Christus mit dem dauerhaften und edlen Material des lautern Glaubensgoldes, der rechten Lehre &c. fortgebaut hat, oder mit eitler Menschenlehre &c. Vollends aber wird es der jüngste Tag offenbar machen, ob unser Glaube, unser ganzes Christenleben die Feuerprobe des Gerichts bestehen wird, oder ob man vergeblich gearbeitet hat. Was endlich 2. Makk. 12, 42 ff. betrifft, so kann diese apokryphische Stelle für uns keine Beweiskraft haben. Nach der Schrift ist der Tod das definitive Ende der Gnadenzeit (Hebr. 9, 37), sodaß die abgeschiedenen Seelen der Frommen alsbald in die selige Gemeinschaft mit Gott gelangen, die Seelen der Gottlosen aber an den Ort der Qual gehen; daran kann keine Messe, keine Fürbitte der Hinterbliebenen etwas ändern. —

Die griechisch-katholische Kirche verwirft zwar die römische Fegfeuerlehre, aber auch sie nimmt einen Mittelzustand an, in welchem die abgeschiedenen Seelen eine geistige Läuterung durchmachen sollen, wobei ihnen die Meßopfer und Fürbitten der diesseitigen Kirchen zu gute kommen*).

Ebenso wenig wie vom Fegfeuer weiß die Schrift etwas von einer Seelenwanderung (metempsychosis). Diese heidnische Lehre bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß die menschliche Seele, nachdem sie sterbend ihren Leib verlassen hat, einen Kreislauf von Wiederverkörperungen durchmache und in einen andern Leib übergehe, — sei es in einen niedrigern zum Verbüßen und Nachholen des im Erdenleben Versäumten, sei es in einen höheren zu ihrer Belohnung und Vollendung, bis sie zur Gottheit (Weltseele) zurückkehre. Es ist dies die brahmanisch-buddhistische und altägyptische Vorstellung, welche modifiziert sich auch hier und da bei den alten Griechen und Römern findet (Pythagoras, Plato, Pindar &c.), sowie auch bei Origenes, und in der Neuzeit von der spiritistischen Schule Kardecs als Reïnkarnation aufgefrischt ist. Auch bei etlichen christlichen Sekten (Manichäer, Katharer) fand dieser heidnische Irrwahn Anklang.

Vom Eintritt des Todes an bis zur Wiederkunft des Herrn befinden sich die Seelen der Verstorbenen in einem Zwischenzustande (status intermedius), in welchem die Gläubigen behalten werden zur Seligkeit, die Ungläubigen aber zum Gericht (2. Petr. 2, 4 u. 9; 4, 7). Vom Herrn geschieden, leiden die Gottlosen schon jetzt ihre verdiente Strafe und sehen mit

*) Auch die Inspirierten, die Schäker u. a. Sekten, sowie viele der neueren Theologen wie Frank &c., nehmen einen reinigenden und bessernden Mittelzustand an. Nach der Lehre der Swedenborgianer sollen die Seelen, welche weder für den Himmel noch für die Hölle reif waren, nach dem Tode erst noch für einen dieser Orte vorbereitet werden; sie schreiten nämlich im Jenseits entweder in melius oder in deterius fort. Dagegen behaupten die Socinianer, daß die abgeschiedenen Seelen ohne Empfindung sind, weder vom Gefühl der Seligkeit noch der Unseligkeit affiziert werden und sich in einem Seelenschlaf befinden. Über Seelenschlaf vergl. später.

Bangen dem bevorstehenden Zorngericht entgegen, dem sie nicht entrinnen können (Hebr. 10, 27). Dagegen warten die Frommen auf eine weitere Vollendung ihrer Himmelsseligkeit bei der Wiederkunft des Herrn, der ihnen in der Auferstehung ihren Leib in verklärter Gestalt wiedergeben wird. Kann doch der Leib, welcher im irdischen Leben das die Seele umhüllende Gewand war, ihr Wohnzelt und das notwendige Organ ihrer Wirksamkeit, welcher auch schon in der Taufe zu einem Tempel des heiligen Geistes geweiht war (1. Kor. 3, 19) und im heiligen Abendmahl Jesu Leib und Blut empfangen hatte, nicht für immer von der Seele getrennt bleiben, sondern muß mit ihr einst wiederverbunden werden. So gewiß Gott den Menschen ursprünglich als eine geist-leibliche Persönlichkeit geschaffen hat, muß auch diese Einheit von Leib und Seele wiederhergestellt werden und das interimistische Leben der Seele nach dem Tode *aufhören, um in die höchste und vollkommenste* Seligkeitsfreude (plena beatitudo) auszumünden. Ein „Behaltenwerden" zur Seligkeit oder zum Gericht weist doch wohl darauf hin, daß es sich im Zwischenzustande zunächst *um eine vorläufige Seligkeit* bezw. Verdammnis handelt, denn ohne Zweifel wird die Seligkeit, welche die Gläubigen hernach in ihrem verklärten Leibe haben werden, eine noch vollkommnere sein; ebenso wird sich auch mit dem Endgericht die Qual der Verdammten steigern.

Indes existieren die Seelen ohne Leib; jedenfalls erwähnt die Schrift von einer Zwischenleiblichkeit der Abgeschiedenen nichts, sie bezeichnet dieselben konstant als *ψυχαί* und *πνεύματα* (Off. 6, 9; 1. Petr. 3, 19; Hebr. 12, 23), also als körperlose Wesen. Jede jenseitige Seelenleiblichkeit, mag sie nun als feinere, ätherische Stofflichkeit gedacht werden, die schon im jetzigen Leibe sein soll (Splittberger, Rinck), oder als immaterielle Leiblichkeit (Nervenäther) zur Selbstdarstellung und Bethätigung der Seele, ist zu leugnen*). Ein solcher Zwischenleib wäre von dem künftigen Auferstehungsleibe nicht wesentlich verschieden. Auch die Off. 3, 5; 6, 16; 7, 9 erwähnten weißen Kleider der Überwinder bieten keinen Beweis; sie gehören dem Gesichte an und versinnbildlichen nur, wie das Waschen der Kleider (7, 14) die Gerechtigkeit Christi, bezw. die innere Reinheit (19, 8). Als körperlose Wesen sind die abgeschiedenen Seelen auch nicht mehr an Raum gebunden, wie denn überhaupt die Begriffe von Raum und Zeit für das Jenseits wegfallen. Der Zwischenzustand ist als ein zeitloses Interim zu denken, was Luther mit den Worten ausdrückt: „Wir fahren dahin und kommen am jüngsten Tage wieder, ehe wirs gewahr werden, wissen auch nicht, wie lange wir außen gewesen sind"; es ist alles „ein ewiger Augenblick" (vergl. 2. Petr. 3, 8).

Trotz dieser veränderten Daseinsweise bleiben die abgeschiedenen Seelen das nämliche Subjekt dort wie hier; wie schon gesagt, sie leben in

---

*) Nach der Meinung der Spiritisten soll der Mensch außer dem grob-irdischen Körper auch noch einen ätherischen, *innern Seelenleib (Perisprit) haben,* welcher wegen seiner fluidalen Freiheit nicht sinnlich wahrnehmbar ist; letzterer soll durch den Tod nicht zerstört, sondern nur von seinem Kerker befreit werden. Ähnlich redet auch Mühe von einer „feinern, unsichtbaren, geistigen Leiblichkeit, in und unter der gröbern Körperlichkeit verborgen"; und dieser „*wahre Leib des Menschen* wird — nach seiner Meinung — im Tode nicht völlig zerstört, nur die grobsinnlichen Bestandteile werden durch den Tod ausgeschieden". — Auch schon Origenes war der Meinung, daß die Seele nach dem Tode mit einem Leibe überkleidet werde, welcher ihrem vorherigen irdischen Leibe ähnlich sei und ihr bis zur Auferstehung bleibe. Von dem allen sagt uns die Schrift nichts.

derjenigen sittlichen Beschaffenheit weiter, welche das Ergebnis ihrer ethischen Entwicklung auf Erden gewesen ist. Ihr Verhältnis zu Gott ist dasselbe, wie es sich in diesem Leben durch Annahme oder Verwerfung der Erlösung bestimmt hat, sodaß sie entweder selig bei dem Herrn sind, oder als Unselige von ihm geschieden. Während der Leib im Grabe ruht, lebt die Seele mit vollem Bewußtsein fort. Sie befindet sich nicht in einem bewußtlosen, traumähnlichen Zustande, nicht in einem Seelenschlaf (Psychopannychie der Wiedertäufer ꝛc.), sondern sie hat auch jetzt noch ein persönliches, selbstbewußtes Dasein, hat Erinnerung, Wahrnehmung, Gemeinschaft mit andern Seelen, auch mit den Engeln, und auch eine gewisse Thätigkeit. Zwar ist dies kein werkthätiges Thun (Johs. 9, 4), sondern ein solches, welches sich z. B. als Anbeten und Lobpreisen des Höchsten, als sabbatlicher Gottesdienst (Off. 7, 15), als Anschauen Gottes, als liebende Fürbitte für die in der streitenden Kirche noch Lebenden kund giebt. Obwohl die Seele nach dem Tode außer dem Leibe ist, bewegt sie sich noch jetzt nach Weise ihrer Gliedmaßen, in welche sie einst ihre Kräfte hineingewirkt hat, sodaß sie mit andern Seelen verkehrt, daß sie sieht, hört, spricht, fühlt ꝛc. Es ist dies wohl aus dem seelischen Seh-, Hör- und Sprachvermögen zu erklären, wie denn im Leibesleben eigentlich nicht das Auge des Leibes sieht, sondern die Seele durch das Auge, und nicht die körperliche Zunge spricht, sondern die Seele durch die Zunge. Demgemäß werden wir denn auch z. B. in der Parabel vom reichen Mann das Aufheben der Augen, das Eintauchen des Fingers in Wasser, das Kühlen der Zunge nicht als Äußerungen eines materiellen Zwischenleibes aufzufassen haben, sondern als bildliche Darstellung seelischer Empfindungen und Thätigkeiten.

Daß die abgeschiedenen Seelen mit vollem Selbstbewußtsein fortleben, bezeugen uns u. a. 2. Sam. 28, 12 ff. (Samuel wiederholt dort seine frühere Gerichtsverkündigung an Saul und fügt neue hinzu); Luk. 16, 27 f. (der reiche Mann in der Hölle gedenkt seiner ungläubigen Brüder und bittet für sie); Off. 6, 9 ff. (die Märtyrer erinnern sich ihrer einstigen Leiden und bitten, daß sie Gott räche); Matth. 27, 52 f. (die bei Christi Tode auferstandenen Heiligen erscheinen vielen in der Stadt); Off. 4, 10; 5, 8 ff. (die 24 Ältesten fallen vor dem Herrn anbetend nieder und lobpreisen ihn); Hebr. 12, 22—23 (die Geister der vollendeten Gerechten bilden mit den Engeln die himmlische Gemeinde); vergl. Off. 14, 10—11; Jes. 14, 9; Hes. 32, 21 (auch die Unseligen befinden sich nicht in einem bewußtlosen Zustande). — Wohl bezeichnet die Schrift den Tod sehr oft als einen Schlaf, als ein Ruhen (שָׁכַב, κοιμᾶσθαι, vergl. 2. Sam. 7, 12; Hiob 3, 13; Jes. 57, 2; Dan. 12, 2; Matth. 27, 52; 1. Kor. 15, 20; 1. Thess. 4, 15; Off. 14, 13); aber damit will sie nicht sagen, daß die Seele, sondern der Leib schläft (dormire est corporum, non animarum, Tertullian, De an. 58), daß mit dem Tode das wechselvolle, unruhige Treiben des irdischen Lebens für den Entschlafenen ein Ende hat, und der Fromme jetzt von außen und innen ungestört ist, frei von aller Sünde und Anfechtung, selig beim Herrn und in ihm ruht.

Da die Seele nach dem Tode in Leiblosigkeit fortlebt, so ist denn auch ihr voriger Zusammenhang mit dem Leibe wie mit der sinnfälligen Welt gelöst, mithin kann weder sie auf die diesseitige Welt, noch die Welt auf sie einwirken. Ein Verkehr, eine Wechselwirkung zwischen den

Lebenden und den Verstorbenen bleibt ausgeschlossen. Ausdrücklich wird Luk. 16, 27 ff. dem reichen Mann die Bitte versagt: Abraham möge Lazarum zu seinen Brüdern senden, um diese zu warnen. Stellen wie Ap. 23, 8; 12, 15; Matth. 14, 26; Luk. 24, 37; Mark. 6, 14 u. a. bekunden nur, daß man schon zu Jesu Zeiten an die Möglichkeit der Erscheinung von Geistern und Gespenstern glaubte. Die Schrift aber berichtet nichts davon, daß eine Wiedererscheinung von Toten und ein Verkehr zwischen dem Diesseits und Jenseits wirklich stattfindet. Auch der sog. Himmelsbrief Eliä an Joram 2. Chron. 21, 12—15 beweist dies nicht. Allerdings war Elias nicht mehr auf Erden, als dieser Brief in Jorams Hände kam. Aber daß ihn Elias im Himmel geschrieben und von dort an den König gesandt habe, ist eine unglaubwürdige Behauptung derer, welche an einen fortgehenden Verkehr zwischen den Lebenden und der Geisterwelt glauben. Uns ist es außer Zweifel, daß Elias diese Gerichtsverkündigung noch vor seiner Himmelfahrt niedergeschrieben und Elisa oder einem andern Prophetenschüler hinterlassen hat, um sie zur rechten Zeit dem gottlosen König einzuhändigen. Und wir dürfen es wohl dem prophetischen Geiste Eliä zutrauen, daß er im stande war, Jahre zuvor Jorams Zukunft vorauszusehen. — Was aber die Spiritisten über ein Wiedererscheinen und Befragen der Toten, über Manifestationen und Wirkungen der Geisterwelt erfahren haben wollen, ist eitel Täuschung oder dämonischer Betrug. Die von ihnen citierten Geister sind nicht solche, welche Gott, sondern Satan, der große Lügner von Anfang (Eph. 5, 12), gesandt hat. Der versteht es meisterhaft, sich und seine bösen Geister in Engel des Lichts zu verkleiden (2. Kor. 11, 14), und weiß zumal in dieser letzten betrübten Zeit mit allerlei lügenhaften Kräften, Zeichen und Wundern (2. Theß. 2, 9) diejenigen zu täuschen, welche es wagen, im Ungehorsam gegen Gottes ausdrückliches Verbot (Deut. 13, 1–6; vergl. Jes. 8, 19; 29, 4) die Toten zu fragen. Nimmermehr kann der Spiritismus die Macht haben, eine beim Herrn selig weilende Seele aus ihrem Frieden zu stören, sie mittelst Geisterzwanges in das Diesseits zurückzurufen und neugierig über allerlei Dinge auszuforschen.

Dennoch wird von vielen ein Verkehr zwischen den Lebenden und den Verstorbenen in der Weise von Geistererscheinungen angenommen und behauptet: so gut wie nach der Schrift Samuel, Moses und Elias, sowie die Heiligen bei Christi Tode in das Diesseits auf kurze Zeit zurückgekehrt seien, können und werden auch heute noch Tote wiedererscheinen. Wir müssen dem widersprechen. Was zunächst das Erscheinen Samuels*) betrifft (1. Sam. 28), so sind wir der festen Überzeugung, daß die Zauberin von Endor keineswegs Macht hatte, Samuel zu rufen. Nur auf Gottes besondere Zulassung ist Samuel erschienen; von Gott gesandt, sollte derselbe Prophet, welcher schon früher dem Könige Saul seine Verwerfung verkündigt hatte, ihm auch seinen

---

*) Seit den ältesten Zeiten gehen über 1. Sam. 28 die Meinungen der Schriftforscher weit auseinander (vergl. Starkes Synopsis). Die einen halten nämlich das Erscheinen Samuels für eine rein menschliche Täuschung von seiten des Weibes, die andern dagegen für ein dämonisches Gaukelspiel, wobei sich Satan in einen Engel des Lichtes verstellt und so gethan habe, als sei er Samuel. So fassen es viele der alten Kirchenväter und auch Luther, welcher Samuels Erscheinen als ein „Spücknis" und „des Teufels Gespenste" ansieht (vergl. Erl. A. 28, 103; 60, 43). Andere wie Origenes sind der Meinung, daß Samuel durch zauberische Beschwörung des Weibes heraufgenötigt worden

nahe bevorstehenden Untergang ankündigen. Daß der Herr selbst bei Samuels Wiedererscheinen im Spiele war, ergiebt sich schon aus V. 13, wo die Zauberin zu ihrem größten Schrecken sieht, wie Elohim, also etwas Übermenschliches, aus der Erde emporsteigt. Es handelt sich hier, wie auch beim Erscheinen des Moses und Elias bei Christi Verklärung (Matth. 17) und beim Hervorgehen der Heiligen aus ihren Gräbern nach Christi Auferstehung (Matth. 27, 52 f.) um einen besondern Ausnahmefall. Gewiß kann Gott nach seiner Allmacht und Weisheit solche Ausnahmefälle eintreten lassen und sich den Menschen durch das Wiedererscheinen abgeschiedener Seelen offenbaren; aber Ausnahmen machen noch keine Regel. —

Nach der heiligen Schrift giebt es zwei Aufenthaltsorte (receptacula) für die Seelen nach dem Tode, einen Seligkeitsort der Frommen und einen Strafort für die Gottlosen. Den Aufenthaltsort der Seligen bezeichnet sie zumeist als Himmel, Schoß Abrahams, Paradies, ferner als das Haus, das nicht mit Händen gemacht ist, als Berg Zion, Stadt des lebendigen Gottes, himmlisches Jerusalem 2c.

Himmel (*οὐρανός*, coelum) ist der Inbegriff aller überirdischen Erhabenheit, Unveränderlichkeit, Reinheit und Glückseligkeit. Das Wort bezeichnet aber nicht bloß einen Zustand, sondern auch einen Ort, nämlich die überweltliche Stätte der göttlichen Gnadengegenwart, den Thron Gottes und des Lammes im Allerheiligsten, Gottes Stuhl und Wohnung (vergl. Jes. 66, 1; 63, 15; Deut. 26, 15; 1. Kg. 8, 48; Matth. 3, 16 f.; Mark. 16, 19; Ap. 7, 55 u. a. m.), und zugleich den Wohn- und Sammelplatz aller im Glauben entschlafenen Frommen, die mit und in Gott in seliger Gemeinschaft vereinigt sind.

Wo dieser Ort ist, wird uns nicht gesagt. Jedenfalls haben wir darunter nicht eine Räumlichkeit im Sinne der diesseitigen Welt zu verstehen, sondern eine solche für Seelen und Geister, — ein Begriff, wobei Ort und Zustand untrennbar durch einander gehen. Aber unwillkürlich suchen wir — wie alle Gläubigen auf Erden, auch unsere Antipoden — die Bleibestätte der Seligen über uns, potentiell weit über den Luft- und Sternenhimmel erhaben (vergl. Hebr. 7, 26; 2. Kor. 12, 2, wo von einem 3. Himmel die Rede ist; auch Jes. 14, 13 f., wo der stolze König von Babel in den Himmel steigen will und über die hohen Wolken fahren und gleich sein dem Allerhöchsten). Überwärts weist uns die Schrift, wenn sie von Gott sagt, daß er vom Himmel herabschaut auf die Menschenkinder (Ps. 14, 2; 53, 3; 102, 20; Hiob 28, 24; Deut. 26, 15; Jes. 63, 15; Klag. 3, 50), daß er vom Himmel herniederfährt, um die Sünder zu strafen (Gen. 11, 7; vergl. 2. Sam. 22, 10), um sich den Menschen zu offenbaren (Gen. 28, 17; Ex. 19, 20; 34, 5; Num. 11, 17 u. 25; Jes. 64, 1; Luk. 3, 22); ferner daß alles Gute, alle Weisheit 2c. von oben kommt (Jak. 1, 17; 3, 15), daß auch die heiligen Engel von dort ausgehen (Dan. 4, 10 u. 20), daß

---

sei. Dagegen hat schon Theodoret die Überzeugung, die auch ein Zusatz der LXX zu 1. Chron. 11, 13 ausspricht („ihm antwortete der Prophet Samuel"; vergl. Sirach 46, 23) und von den meisten neueren bibelgläubigen Exegeten vertreten wird, daß Samuels Geist wirklich auf Gottes Geheiß oder Zulassung erschienen sei, weil Gott selbst dem Saul die Antwort geben wollte (vergl. Hes. 14, 4 ff.). Zur Versichtbarung der Seele Samuels aber umhüllte sie Gott vorübergehend mit einer menschlichen Gestalt und mit Kleidung, wie sie der Prophet im Leben getragen hatte; es geschah hier also etwas Ähnliches wie bei den Engeln, welche Abraham, Gideon, Manoah u. a. erschienen sind.

das neue Jerusalem bei Christi Parusie von Gott aus dem Himmel herab auf die neue Erde kommen werde (Off. 21, 2) u. a. Ebenso weist uns die Schrift überwärts, wenn sie berichtet, daß Gott auffuhr von Abraham, von Jakob, nachdem er sich ihnen offenbart hatte (Gen. 17, 22; 35, 13); desgleichen Christus, nachdem er sein Erlösungswerk vollbracht hatte (Mark. 16, 19; Luk. 24, 51; Johs. 3, 13; Eph. 4, 10; vergl. Röm. 10, 6); ferner daß Elias (2. Kg. 2, 11), daß der Engel Gabriel (Luk. 2, 15) auffuhr gen Himmel, daß Paulus entzückt ward bis in den 3. Himmel (2. Kor. 12, 2), daß Stephanus sterbend gen Himmel aufblickt (Ap. 7, 55), daß die Gläubigen betend ihre Augen aufheben zu Gott im Himmel (Ps. 123, 1) u. a.

Abrahams Schoß oder Busen (*κόλπος Ἀβρ.*). Mit diesem in der Parabel vom reichen Mann gebrauchten alttestamentlichen Bilde soll die vertraute Liebesgemeinschaft der vollendeten Frommen mit Gott, die große Gottesfamilie der Seligen im Himmel bezeichnet werden. Unter Busen verstand man nämlich den bauschigen Teil des Gewandes, welcher durch Umschlagen desselben auf der Brust entsteht. Wie das Kind an der Mutter Brust und Busen, so hat auch Abraham als Gottes besonderer Liebling um seines Glaubens willen seinen Platz am Herzen Gottes, er lebt in seliger Gemeinschaft mit ihm ewig fort. Abraham ist aber der Vater der Gläubigen (Röm. 4; Gal. 3), und diese sollen mit ihm derselben Seligkeit teilhaftig werden; sie sollen gleichsam an seinem Busen ruhen, und somit auch am Herzen Gottes, sollen Anteil haben an dem himmlischen Abendmahl, das allen Seligen bereitet ist (Luk. 13, 28—29; Matth. 8, 11; 26, 29; vergl. Johs. 13, 23; 1, 13).

Das Paradies (*παράδεισος* — altpersisch pairidaêza = umwallter Ort oder Garten) tritt im Neuen Testament als Gegenbild des Schöpfungsparadieses auf (Garten Eden). Letzteres verschwand mit der Sünde bezw. mit der Sündflut von dieser Erde und wurde gleichsam in den Himmel entrückt, wo es sich in verklärter Gestalt als Ort der seligen Gottesnähe und himmlischen Wonne befindet. Dort im Himmel werden die Gläubigen das im irdischen Paradies verlorne Ebenbild wieder voll und ganz besitzen und in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott verbunden sein. Noch bei seinen Lebzeiten ward Paulus bis in den 3. Himmel, in das Paradies entzückt und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann (2. Kor. 12, 2—4). Dorthin ging mit Christo auch der Schächer sogleich nach seinem Tode (Luk. 23, 43). —

Weil aber in den Himmel nichts Gemeines und Unreines eingehen kann (1. Kor. 6, 9 ff.), vielmehr alle Gottlosen von der Seligkeit ausgeschlossen bleiben, so kann der Himmel nicht gedacht werden ohne die Hölle. Mit dem Worte „Hölle" (eigentlich Helle, nach der Todesgöttin Hel, — von helan, hehlen = die Verborgene, oder nach andern von halja = die Verbergende) bezeichnet man insgemein den Strafort der Gottlosen; in Luthers Bibelübersetzung aber wird — analog dem hebräischen Scheol und dem griechischen Hades — mit demselben Worte auch das allgemeine Totenreich bezeichnet, wodurch das Verständnis mancher Schriftstellen erschwert wird. Unter Scheol (שְׁאוֹל von schaal = hinabsinken in die Tiefe, in den Abgrund, *ἄβυσσος*; oder = hohl sein, Höhle) versteht das Alte Testament nicht bloß den Strafort der Verdammten, den infernus, sondern vielfach auch den Aufenthaltsort aller Ver-

storbenen ohne Unterschied. In demselben Doppelsinne wird auch im Neuen Testament das Wort Hades (ἀΐδης, — α privativum und ἰδεῖν, = das unsichtbare Land) gebraucht, ein Unterschied, welcher in Luthers Übersetzung (mit „Hölle“, an einigen Stellen mit „Grube“, „Grab“) nicht hervortritt.

Nach Christi Zeugnis ist dieser provisorische Strafort der Gottlosen vom Ort der Seligen durch eine große Kluft (χάσμα) getrennt, sodaß die Scheidung beider eine unwiderrufliche ist, wiewohl man sich gegenseitig sieht, kennt und mit einander spricht (Luk. 16). Die Verdammten leiden Pein in den Flammen (ἐν βασάνοις, V. 23), sie werden im Gefängnis gehalten (φυλακή, 1. Petr. 3, 19; Matth. 5, 25; Luk. 12, 58) und befinden sich im Abgrund der Gottes- und Himmelsferne (ἄβυσσος, Luk. 8, 31). Mit der Auferstehung und dem Weltgericht wird sich dann diese interimistische Höllenpein zu einer definitiven gestalten (Off. 20, 14—15). Da werden die Verdammten in der Gehenna*), im Feuerpfuhl, im höllischen Feuer, das nicht verlischt (γέεννα τοῦ πυρός, πῦρ ἄσβεστον, πῦρ αἰώνιον, λίμνη τοῦ πυρός, Matth. 5, 22 u. 29 u. 30; 18, 8; 8, 12; Mark. 9, 43; Off. 19, 20 rc.) — und dies ist die eigentliche Hölle — ewig Pein leiden. Doch wir kommen hierauf noch später zurück.

Ohne Zweifel soll mit Hölle, Scheol, Hades nicht bloß der Zustand, sondern auch ein Ort der Unseligen bezeichnet werden. Wo wir diesen Ort, in welchem die Unseligen nach dem Tode behalten werden, zu suchen haben, ist uns nicht offenbart. Die heilige Schrift weist unterwärts, als Gegensatz zum Himmel (überwärts), sodaß es nicht unberechtigt ist, an einen im Innern der Erde befindlichen Raum zu denken. Jedenfalls kann nicht geleugnet werden, daß die Rotte Korah von der Erde verschlungen wurde, also in die Tiefe versank (Num. 16), und daß Christi Höllenfahrt niederwärts ging (1. Petr. 3, 18 ff.). —

Daß sich die Verhältnisse im Jenseits, die Bleibestätte, bezw. der Zwischenzustand der Verstorbenen mit Christi Hadesfahrt wesentlich geändert haben, ist eine von vielen der neueren Theologen aufgestellte Behauptung, die sich aber aus der Schrift nicht erweisen läßt. Sie lehren nämlich, daß in der Zeit des alten Bundes alle Verstorbenen, auch die Gerechten, im Scheol ihren einstweiligen Aufenthalt gefunden hätten; daß aber seit Christi Höllenfahrt und Auferstehung die Pforten des Hades die alttestamentlichen Gläubigen nicht mehr hätten zurückhalten können, vielmehr seien diese mit Christo in den Himmel zum

*) Gehenna, hebr. Ge Hinnom, Ge ben Hinnom, Ge bne Hinnom = das Thal Hinnoms, bezw. der Söhne Hinnoms, trug seinen Namen von seinem früheren Besitzer und dessen Erben (2. Kg. 23, 10). Es war dies eine Thalschlucht an der Südseite Jerusalems, die sich östlich an das Thal Kidron anschloß und sich dort in ein liebliches Gefilde erweiterte, das von der Quelle Siloah bewässert wurde. Dort befand sich der verrufene Ort Thopheth, wo greuliche Götzenbilder standen, und dem Moloch Kinder geopfert wurden (2. Kg. 16, 3—4). Infolge dessen verband man später mit dem Namen eine andere Bedeutung: man veränderte das Wort Gehinnom in Gehenna = Thal des Wimmerns (hanan = wimmern), offenbar mit Anspielung an das Wimmern der dort geopferten Kinder. Nach Rückkehr aus dem Exil diente dieser verrufene Ort als Anger für die Leichname von Verbrechern und totes Vieh, zu deren Verbrennung Feuer unterhalten wurde. Man verabscheute ihn aber so sehr, daß man den Namen Gehenna geradezu auf die Hölle übertrug (Matth. 5, 22 u. 29—30; γέεννα τοῦ πυρός, Luther höllisches Feuer).

ewigen Leben eingegangen, während die Unseligen im Totenreich zurückgeblieben seien. Der Himmel sei also jetzt der Zwischenort der Gläubigen, wo sie auf ihre einstige Vollendung warten. Ferner wird von ihnen die Meinung vertreten, daß seit Christi Höllenfahrt eine gewisse Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits eingetreten sei, wenigstens für die Nichtberufenen, denen die Gelegenheit zu einer Entscheidung für oder wider Christus im Diesseits gefehlt habe (so u. a. Martensen, Althaus, Kliefoth, Kahnis, Mühe rc.), eine Behauptung, der wir schon um deswillen nicht beipflichten können, weil nach Gottes Wort mit dem Tode die Gnadenzeit für alle Menschen ihr definitives Ende erreicht hat.

Was aber aus den Heiden und aus den ungetauft verstorbenen Christenkindern nach ihrem Tode werden wird, ob Gott für solche, die ohne ihr direktes Verschulden hier auf Erden der Gnadenmittel entbehrt haben, einen anderweitigen Ersatz bereit hat, — wir wissen es nicht.

§ 51.

Die Wiederkunft Christi samt deren Vorzeichen. Antichrist, Millennium etc.

Ist mit der gegenwärtigen Weltperiode (αἰὼν οὗτος) die Gnadenzeit abgelaufen, so wird der zur Rechten erhöhte Gottessohn noch einmal wiederkommen, um das Werk unserer Erlösung zu seiner letzten, ewig gültigen Vollendung zu bringen und das Reich Gottes definitiv zum Siege zu führen.

Nun erwartete bekanntlich die apostolische Kirche des Herrn Wiederkunft als nahe bevorstehend. Ein Petrus sagt: Es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge (1. Petr. 4, 7); ein Jakobus: Die Zukunft des Herrn ist nahe (Jak. 5, 8); ein Johannes: Kindlein, es ist eine letzte Stunde (1. Johs. 2, 18; vergl. Off. 1, 3; 22, 12 u. 20); ein Petrus: Der Herr ist nahe (Phil. 4, 5; 1. Kor. 16, 22: Unser Herr kommt, maran atha; vergl. 1. Thess. 1, 10; 4, 13 ff.; Röm. 13, 11; Hebr. 10, 25). Seit der Apostel Zeiten sind aber fast 1900 Jahre verflossen, und noch immer hat sich diese Erwartung nicht erfüllt. Das hat wohl manchen auf den Gedanken bringen können: hier hätten sich die Apostel — von ihren alten Messiashoffnungen (Ap. 1, 6 ff.) verleitet — geirrt und Christi eschatologische Reden (Matth. 24 u. 25; Mark. 13; Luk. 21) mißverstanden, bis sie zuletzt, durch thatsächliche Erfahrungen belehrt, von ihrem Irrtum abgekommen seien. Auch die Irvingianer deuten diese Verzögerung zu Ungunsten der lieben Apostel, die es leider versäumt hätten, den Apostolat fortzusetzen; deshalb sei denn auch die Kirche immer mehr vom rechten Wege abgekommen, und sei Christus genötigt gewesen, wegen des in der apostellosen Kirche immer mehr um sich greifenden Verderbens seine Wiederkunft zu vertagen; aber nachdem im 19. Jahrhundert der Apostolat wiederhergestellt worden sei, stehe Christi Parusie täglich bevor. Beide Anschauungen sind gleich verkehrt.

Wenn die Apostel des Herrn Wiederkunft und das Ende aller Dinge als nahe bevorstehend erwarteten, so ruhte ihre Hoffnung auf der ganz richtigen Auffassung, daß die Zeit zwischen Christi Erlösungswerk

(bezw. Himmelfahrt) und seiner zweiten Zukunft insgesamt als die letzte Weltzeit, als die Schlußperiode der neutestamentlichen Heilszeit zu betrachten sei (1. Petr. 1, 20; 1. Kor. 10, 11; vergl. Hebr. 9, 26), — wie denn auch im Credo auf das Sitzen des Herrn zur Rechten Gottes gleich sein Wiederkommen zum Gericht folgt. Auch Joels Weissagung Ap. 2, 16 ff. faßt den Anfang des Endes und die Vollendung des Endes in eins zusammen; ebenso ist in Christi eschatologischen Reden die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt so eng mit einander verbunden, daß es schwer ist, beides zu scheiden. Während der ganzen neutestamentlichen Heilszeit ist der Herr eigentlich schon im Kommen begriffen (Matth. 26, 64; 16, 28). Also der Anfang des Endes liegt längst hinter uns, und kann die letzte Durchführung desselben jederzeit kommen. Dieses Kommen des Herrn wird aber erst abgeschlossen und vollendet sein mit seinem sichtbaren Erscheinen zum Weltgericht (Ap. 2, 20); ein Vorspiel desselben war die Zerstörung Jerusalems.

Wenn nun schon vor fast 1900 Jahren Petrus (1. Pet. 4, 7) sagen konnte, daß das Ende aller Dinge herbeigekommen sei (*τέλος ἤγγικε*): wievielmehr wird dies für unsre späten Tage gelten, wo die Vorzeichen des Endes deutlicher als je wahrzunehmen sind? Daß aber der Herr mit seiner Parusie (*παρουσία*, Matth. 24, 3; *ἐπιφάνεια*, 2. Theß. 2, 8; *ἡμέρα τοῦ υἱοῦ*, Luk. 17, 24 = adventus, reditus Christi) noch verzieht, hat seinen Grund nicht in einer irrtümlichen Auffassung der Apostel, auch nicht in einem vermeintlichen Sündenfalle der Kirche am Ende des apostolischen Zeitalters, sondern lediglich in Gottes großer Geduld mit der armen Sünderwelt, der er noch immer eine Gnadenfrist zur Buße gönnt (2. Petr. 3, 8—9). Wenn jedoch seine Langmut erschöpft ist, wird er urplötzlich hereinbrechen, und dies kann jeden Augenblick geschehen. Er wird kommen wie ein Blitz (Matth. 24, 27), wie ein Dieb in der Nacht (2. Petr. 3, 10; Off. 16, 15; 1. Theß. 5, 2—3) und wie ein Fallstrick (Luk. 21, 35). Freilich wann dies geschehen wird, das weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, ja selbst der Herr hat es nach seiner menschlichen Natur in den Tagen seines Fleisches nicht gewußt (Matth. 24, 36; Mark. 13, 32; Luk. 12, 40 u. 46; 2. Theß. 2, 2 f.; Off. 3, 3); wie viel weniger darf sich ein Mensch erkühnen, mit Zahlen berechnen zu wollen, wann der Herr wiederkommen wird! Nur die dem jüngsten Tage vorangehenden Vorzeichen (signa) sind uns geoffenbart. Es sind ihrer fünf:

1. Die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker (Matth. 24, 14; Mark. 13, 10; Ap. 1, 8), bis daß die Fülle der Heiden wird eingegangen sein (Röm. 11, 25). — Die alten Dogmatiker waren der Überzeugung, daß Gott dreimal, nämlich zu Adams, Noahs und der Apostel Zeit (Mark. 16, 20; Röm. 10, 18; Kol. 1, 6 u. 23) der gesamten Menschheit seine Gnade habe anbieten lassen, aber ohne den beabsichtigen Erfolg zu erzielen. Gehört doch noch zwei Drittel aller Menschen auf Erden dem Heidentum zu. Da aber Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1. Tim. 2, 4), so läßt er noch immer sein Wort ausgehen in alle Lande; und er wird das Evangelium predigen lassen bis an der Welt Ende (Matth. 13, 39), bis es allen Völkern gebracht ist zu einem Zeugnis über sie. Nicht daß das Evangelium jedem einzelnen Heiden müßte verkündigt werden, wohl aber soll es in das Bereich jedes Volkes (Mark. 13, 10,

εἰς πάντα τὰ ἔθνη) so treten, daß das einzelne Glied desselben davon Kenntnis nehmen und sich bekehren kann. Denn nicht die ganze Heidenwelt, sondern nur ihre „Fülle“ (πλήρωμα = die Vollzahl derselben zur Füllung des Hauses Gottes und zum Ersatz der zurückgebliebenen Juden), eine Auswahl (ἐκλογή) von Heiden, wird in das Reich Gottes eingehen. — Ist aber diese Heidenära vollendet, so wird bei den aus den Heiden gekommenen Gläubigen ein großer Abfall beginnen, und es wird nun wieder Israel in den Vordergrund treten (Röm. 11, 17—32).

2. Die Bekehrung Israels. Daß sich das Judenvolk noch einmal vor dem Ende der Welt Christo zuwenden und ihn als seinen Herrn erkennen wird, bezeugt uns Röm. 9—11 ausdrücklich; vergl. Röm. 11, 25 - 28; Matth. 23, 39; Sach. 12, 9—14; 2. Kor. 3, 15—16; es ist nur die Frage, ob es das ganze Judenvolk sein wird, oder nur ein Rest desselben. Das erstere behaupten u. a. Flacius, Hunnius, Hafenreffer, Mentzer, Calixt &c., sowie auch mit Modifikationen die meisten der neueren Theologen. Dagegen sind Luther (allerdings mit Schwankungen), Gerhard, Calov, Quenstedt u. a., sowie von den neueren Theologen Besser (zu Röm. 11), Kliefoth &c. der entgegengesetzten Meinung. Ohne Zweifel werden schon Lev. 26; Deut. 4, 23—31; Hos. 3, 4—5 &c. dem Judenvolk nicht bloß schwere Gerichte für ihren künftigen Abfall in Aussicht gestellt, sondern auch bei bußfertiger Rückkehr Gnade und Wiederannahme; und eben diese ihre bußfertige Umkehr und Wiederannahme wird mit Bestimmtheit dort geweissagt. Es steht also für die letzte Zeit noch eine Bekehrung des Judenvolkes zu erwarten, die wir uns etwa so zu denken haben, wie weiland die Christianisierung Deutschlands. Daß hierneben nicht wenige Juden trotzdem in der Verstockung verharren und so sich selbst von der göttlichen Gnade ausschließen werden (vergl. 2. Tim. 3, 13), ändert hieran nichts; auch so bleibt die Verheißung bestehen: das Judenvolk wird sich im großen und ganzen noch einmal zu Christo bekehren. Und schon heute weisen die vielen Einzelbekehrungen unter den Juden, sowie auch das dort immer stärker hervortretende Verlangen (der Zionisten) nach dem Wiederbesitz von Palästina u. a. darauf hin, daß für Israel noch Größeres in Aussicht steht (vergl. Off. 3, 9; Sach. 13, 9 ff.). — Besser (zum Römerbrief) u. a. erwarten dagegen keine Bekehrung des Judenvolkes als solches, sondern nur zahlreiche Einzelbekehrungen, und sehen in diesem gläubigen Teil Israels das Röm. 11, 26 erwähnte „ganze Israel“, welches nach der Fülle der Heiden als Fülle der Juden in das Reich Christi eingehen werde. Sie wollen dies mit Röm. 9, 6—8; 2, 28—29; 1. Kor. 12, 13 begründen: daß nicht alle, die Abrahams Samen sind, auch Kinder sind, und nicht alle, die von Israel sind, auch Israel nach der Verheißung sind; sowie mit Röm. 9, 24: daß zu dem rechten Israel eigentlich alle Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden gehören. Aber das alles kann doch die dem Judenvolk nun einmal gegebene Verheißung nicht aufheben und steht damit in keinerlei Widerspruch. Jedenfalls steht vor Eintritt der Parusie die Christianisierung des Judenvolkes und dessen Rückkehr nach Kanaan zu erwarten, und dieses ist ein weiteres Vorzeichen des nahenden Endes. — Wenn aber die Chiliasten eine solche Hoffnung dahin ausschmücken, daß dies alles im „tausendjährigen Reiche“ geschehen werde, daß dann das Judenvolk als der Adel der ganzen Christenheit an der Spitze aller Nationen stehen, Jerusalem der eigentliche Mittelpunkt des Milleniums und die Metropole der ganzen Erde sein werde

und von hier aus in Scharen Evangelisten ausziehen werden zur Bekehrung der noch übrigen Heiden: so sind dies *unerwiesene Behauptungen, aufgebaut auf mißverstandene Weissagungen,* welche sich nicht auf das Weltende, sondern zumeist auf den geschichtlichen Gang des Judenvolkes und seiner Errettung aus schweren irdischen Drangsalen beziehen. Wir werden auf das Millennium noch näher zu sprechen kommen.

3. Niedergang der Kirche unter großem Abfall und schweren Trübsalen. Da Christi Wiederkunft so lange verzieht, werden viele Christen über dem Warten ermüden und in fleischliche Sicherheit geraten. Da werden sich viele einreden: Es ist Friede, es hat keine Gefahr, der Herr kommt noch lange nicht (1. Thess. 5, 3; Matth. 24, 37 ff. u. 48). Ja es werden auch Spötter aufstehen, welche eine Wiederkunft Christi überhaupt in Zweifel ziehen und sagen: Es bleibt alles, wie es vorhin gewesen ist (2. Petr. 3, 3 ff.). Und so werden denn viele immer mehr über dem Irdischen des Himmlischen vergessen und den vergänglichen Dingen alle Zeit und Kraft opfern und nach ihren eignen Lüsten wandeln. Wo aber solch ein weltlicher Sinn zur Herrschaft kommt, muß mit dem Glauben auch die Liebe erkalten und die Ungerechtigkeit überhand nehmen (Matth. 24, 12). Die Selbstsucht, die Gewinnsucht, der Mammonsdienst, die Gier nach Reichwerden und Schätzesammeln wird immer mächtiger hervortreten, und damit wird die kalte Lieblosigkeit Hand in Hand gehen, bis sich die Christenheit in zwei feindliche Heerlager gespalten hat, sodaß sich selbst die nächsten Blutsverwandte und Freunde entfremden und verfeinden werden (Matth. 10, 21; 24, 9). So wird denn der Abfall von Gott immer mehr anwachsen und der Unglaube, die Gottentfremdung, die Sittenlosigkeit um sich greifen und die großen Volksmassen vergiften, daß viele Seelen Schaden nehmen (Luk. 18, 8; 2. Thess. 2, 3).

Dieser allgemeine Abfall, der schon heute einen erschreckenden Umfang angenommen hat und in immer weitere Lebenskreise eindringt, wird aber sonderlich veranlaßt und befördert werden durch die falschen Propheten, welche in der Endzeit besonders zahlreich hervortreten werden (Matth. 24, 11; 1. Johs. 4, 1). Ausgerüstet mit der Macht gleißnerischer Rede und blendender Lüge, ja auch mit satanischen Wunderkräften, werden diese Wölfe in Schafskleidern (Matth. 7, 15) verderbliche Sekten neben der rechten Lehre einführen und schließlich den Herrn selbst verleugnen, der sie erkauft hat (2. Petr. 2, 1 ff.). Öffentlich werden sie gegen Gottes Wort streiten und über der Schrift zu Gericht sitzen, werden das Heiligtum des christlichen Glaubens entweihen, die Fundamente der christlichen Lehre — Christi Gottheit, sein Versöhnungswerk, Rechtfertigung und Heiligung, Kirche und Gnadenmittel ꝛc. — verwerfen, verdrehen und verlästern, was schon heute genugsam geschieht, und werden nicht ruhen, bis die letzten Fäden, die den Menschen an Gott und die Ewigkeit binden, durchschnitten sind (1. Tim. 4, 1—2). Hinter den falschen Propheten aber steht Satan selbst, von dem aller Abfall ausgeht. Sein Werk ist es, daß diesmal der Angriff auf das Reich Gottes und die Verwüstung desselben aus dem Schoß der Kirche kommt, und nicht durch äußere Feinde geschieht, wie in der Zeit der ersten Christenverfolgungen. Und da er weiß, daß er nur noch wenig Zeit hat und daß die Zukunft des Herrn nahe ist, wird er diesen letzten Entscheidungskampf mit besonderem Nachdruck führen, um noch vor Thoresschluß möglichst viele Seelen dem Herrn zu entreißen.

Mit diesem allgemeinen Abfall wird für die Christenheit zugleich eine schwere Trübsals- und Versuchungszeit verbunden sein (Dan. 12, 1; Matth. 24, 21 ff. u. 38; 2. Tim. 3, 1). Die Drangsale der Endzeit werden sich nicht auf einzelne Länder beschränken, sondern über alle Christen auf dem ganzen Erdenrund gehen und sich besonders gegen die lebendigen Glieder der Kirche richten; da werden dann viele abfallen. Gott aber hat solche Macht dem Teufel zugelassen, damit die Gemeinde Christi gesichtet und der rechte Glaube bewährt werde. Alles falsche Christentum, das sich in diesem Trübsalsfeuer nicht will läutern lassen, wird zu Schanden werden.

So wird es denn mit der Verwüstung der Kirche immer weiter fortgehen. Waren schon zu der Apostel Zeiten viele Widerchristen geworden (ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασι, 1. Johs. 2, 18), so wird ihre Zahl und Bosheit bei dem Herannahen der Endzeit in erschreckender Weise wachsen, bis zuletzt der große Antichrist erscheint, welcher an die Spitze der ganzen kirchenzerstörenden Bewegung treten wird (2. Thess. 2, 1—11; Dan. 11, 36; 8, 25; 7, 35). Es wird dies eine vollendet gottlose Persönlichkeit sein, welche die Schrift als Mensch der Sünde, Kind des Verderbens, als den Boshaftigen und Widerwärtigen bezeichnet, der sich über alles erhebt, das Gott oder Gottesdienst heißt, sodaß er sich in den Tempel Gottes setzt als ein Gott, und giebt sich vor, er sei Gott (2. Thess. 2, 3—4; vergl. Dan. 11, 21—25, wo zunächst wohl der syrische König Antiochus Epiphanes gemeint ist; aber ohne Zweifel sieht der Prophet über diesen Vorläufer des Antichrist hinweg zugleich den Antichrist selbst; vergl. auch Dan. 7, 17, sowie Off. 11, 7; 13, 1; 19, 19, wo der Antichrist das Tier aus dem Abgrund genannt wird). Sein Erscheinen wird offenbar eine Wirkung des Satans sein, darum werden sich denn auch in ihm alle satanischen Kräfte der Lüge und Verführung conzentrieren, und wird seine Zukunft geschehen mit allerlei lügenhaften Kräften, Zeichen und Wundern, kurz mit dämonischen Machtäußerungen (2. Thess. 2, 9). An der Spitze der abgefallenen Welt stehend, wird er eine solche Machtstellung einnehmen, daß er alles, was sich ihm widersetzt, niederwerfen und vernichten wird (Dan. 7, 24 ff.; Off. 17). So wird er denn die Völker zu einer antichristlichen Weltmacht (Tier, Off. 11—17; 17, 13) versammeln, zu streiten wider das Lamm und die Kirche des Herrn. Da wird in Strömen Christenblut fließen, und es wird der Greuel der Verwüstung stehen an der heiligen Stätte, sodaß für die Christen eine Trübsal kommen wird, wie nie zuvor (Matth. 24, 21); und wo diese Tage nicht verkürzt würden, würde kein Mensch selig (Matth. 24, 22 u. 24). Aber nur eine kurze Zeit (Off. 13, 5) wird der Antichrist über das Reich Gottes triumphieren und es unter seine Füße treten; denn bald wird seiner ein Ende machen der Herr durch das Erscheinen seiner Zukunft, und er wird ihn umbringen mit dem Geiste seines Mundes (2. Thess. 2, 8).

Daß wir unter dem großen Antichrist eine für die Endzeit noch zu erwartende Erscheinung zu verstehen haben, und diese nur eine Einzelperson sein kann, und daß der eigentliche Antichrist nicht schon im Papsttum vorhanden sein kann, wie Philippi, Walther und Missouri behaupten, dazu nötigen uns folgende Gründe:

1. In den Weissagungen des Alten wie des Neuen Testaments wird der Antichrist als eine geschichtliche Einzelperson beschrieben (Dan. 11, 36; 8, 25; 7, 25; 2. Thess. 2, 3 u. 8), welche einst durch Christus überwunden und mitsamt dem falschen Propheten lebendig wird

in den Feuerofen geworfen werden (Off. 9, 20; 20, 10), — nicht aber als eine Institution oder Kollektivperson, wie das Papsttum ist.

2. Paulus hält es nach 1. Thess. 4, 15—17 für möglich, daß er Christi Wiederkunft noch erleben werde. Nun soll aber doch nach 2. Thess. 2, 3 der Parusie des Herrn das Erscheinen des Antichrist vorangehen, — mithin hätte, wenn das Papsttum der große Antichrist wäre, dieses auch schon zu der Apostel Zeiten existieren müssen, was doch nicht der Fall war.

3. Nach Dan. 7, 25; Off. 13, 5 wird die Herrschaft des Antichrist nur eine kleine Zeit dauern, nämlich 3½ Zeiten (oder Jahre), — während das Papsttum schon nach vielen Jahrhunderten zählt. Auch sind die Off. 11, 3 *verheißenen zwei Zeugen*, welche 1260 Tage = 3½ Jahre weissagen sollen, noch nicht erschienen.

4. Nach Off. 13 und Dan. 7 wird der Antichrist ein weltlicher Herrscher sein, das Haupt einer Weltmacht (= Tier), in welchem die geschichtliche Entwicklungsreihe der großen Weltreiche ihren Abschluß finden werden. Diese Weltmacht wird aber als eine solche beschrieben, welche aus den nach dem Untergang des römischen Reiches entstandenen 10 Königreichen (10 Hörner) hervorgehen soll. Auch dies *trifft auf das* Papsttum nicht zu, wenigstens bis jetzt nicht.

5. Nach Off. 13, 11 ff. wird der Antichrist die höchste weltliche und geistliche Gewalt in sich vereinigen (Cäsareopapie); denn er hat an seiner Hand das „andere Tier“, den falschen Propheten, welcher die Menschen mit satanischen Wunderthaten verführen (V. 13 ff., Feuer vom Himmel) und eine neue, teuflische Religion, ein gesteigertes Heidentum einführen wird, voll von tödlichem Haß und boshafter Lästerung wider den Herrn und seine Heiligen (V. 6 ff.), sodaß *niemand wird* kaufen und verkaufen können, der nicht des Tieres Bild anbetet und sein Malzeichen trägt (V. 17). Einen solch absoluten Abfall zum Heidentum kann man aber dem heutigen Papsttum nicht nachweisen, auch hat es noch kein Feuer vom Himmel fallen lassen. — Wir leugnen nicht, daß das Papsttum vieles Antichristliche an sich trägt, und daß auf dasselbe mancherlei Zeichen zutreffen, an denen nach der Schrift der Antichrist zu erkennen ist. Man bedenke nur, wie das Papsttum seit Jahrhunderten nach der Weltherrschaft strebt und die höchste geistliche und weltliche *Macht in sich zu vereinigen sucht*, wie der Papst sich als das unfehlbare Oberhaupt der ganzen Christenheit ausgiebt und als Christi Stellvertreter *auf* Erden göttliche Ehre beansprucht, mannigfach in Gottes und Christi Majestätsrechte eingreift (Ablaß, Fegfeuer, Schatz der guten Werke, Seligsprechung ꝛc.), Christi Verdienst schmälert, die Lehre der heiligen Schrift fälscht, neue Gottesdienste einrichtet (Meßopfer, Heiligenverehrung, Marienkultus, vergl. Apol. 227, 28: Maria ist an Christus Statt gekommen), nach Willkür Gesetze giebt (Verbot der Priesterehe, Fastengesetze, vergl. Dan. 11, 37), die Gläubigen, welche sich seiner Tyrannei nicht unterwerfen, verdammt und verfolgt u. a. m. Aber wenn auch im Papsttum der Antichrist sichtlich heranreift und es zur Zeit wohl die schlimmste und mächtigste antichristliche Erscheinung ist, so kann man doch nicht sagen, daß in ihm schon alles erfüllt sei, was die Schrift vom großen Antichrist geweissagt hat. Noch leugnet die Papstkirche nicht, daß Jesus der Christ sei, — und dieses Leugnen

ist doch nach 1. Joh. 2, 22; 4, 3; 2. Joh. 7 das Hauptmerkmal des Widerchrist; noch hält sie am Apostolikum fest und bekennt sich damit zu den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens. Auch hat es noch kein Papst gewagt, sich für wesensgleich mit Gott zu erklären, wie es der große Antichrist thun wird. Jedenfalls schildert uns die Schrift das Auftreten und Verhalten des Endechrist so, daß die, welche sich ihm unterwerfen, unmöglich noch als Christen gelten können. Unsere lutherischen Bekenntnisse behandeln aber die katholische Kirche nicht als vollendetes Antichristentum, sondern als eine falsch lehrende Kirche (Vorrede zum K. B. S. 16 f.; A. Konf. 47, Schluß; Konk.-Form. 715, 50), in der sich Gott noch manche Heilige behalten habe (Apol. 270, 98). Und wer will es leugnen, daß trotz aller Verderbnis von der römischen Kirche christliche Lehren und Wirkungen ausgegangen sind und noch heute ausgehen! Aus all diesen Gründen sind wir außer stande, im heutigen Papsttum schon die letzte und vollendetste Form des Antichristentums zu erkennen; dies haben auch Luther und die lutherischen Bekenntnisse nicht gethan.

Was zunächst Luther betrifft, so ist es ja allbekannt, wie scharf und unerschrocken er das Papsttum wegen seiner „Abgötterei", seiner „Gewissenstyrannei", seiner „giftigen Greuel und teuflischen Lügen" 2c. 2c. gegeißelt hat. Wiederholt nennt er den Papst einen Endechrist und Abgott, ja den rechten Antichrist (vergl. Erl. A. Registerband 66, S. 86 ff.). Schon 1518 schreibt er an Sylvester Prierias — welcher Luthern der Ketzerei beschuldigt und behauptet hatte, der Papst sei der oberste Regent in der Kirche und stehe über den Concilien —: „Hält und lehrt man frei öffentlich dermaßen zu Rom, mit Wissen und Verhängnis des Papstes und der Kardinäle (als ich nicht hoffe), so sage und bekenne ich öffentlich, daß der wahrhaftige Antichrist sitze im Tempel Gottes und regiere in Rom, in der rechten Babylon, bekleidet mit Scharlachen und Rosinfarbe 2c., und daß der römische Hof sei des Satans Synagoge und Schule. Was soll ich wohl sagen? Dieser Sylvester macht aus einem jeden Papst, der auch gottlos ist, Gott, und schleußt, daß die heilige Schrift, d. i. das heilige göttlich Wort, so Gott selbst ist, seine Kraft und Würde nehme und hab von dies Menschen (des Papstes), ob er gleich gottlos ist, Autorität . . . Was und wer ist der Antichrist, so ein solcher Papst nicht der Antichrist ist? . . . Ist das der römischen Kirche Glaube, daß der Papst über die heilige Schrift ist, o selig . . . sind alle, die sich von ihr abgesondert haben und aus dieser Babel gegangen". In seiner „treuen Warnung" von 1542 (Erl. A. 65, 202) sagt er: „Und ich halt den Mahmet nicht für den Endechrist, er machts zu grob und hat einen kenntlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann, und ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolget . . . Aber der Papst bei uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen, subtilen, schönen, gleißenden Teufel, der sitzt inwendig in der Christenheit, läßt die heilige Schrift, Taufe, Sakrament 2c. bleiben, wie S. Paulus sagt: er sitze im Tempel Gottes." Sehr ausführlich und scharf spricht er sich über das päpstliche Antichristentum in seiner Kirchenpostille, Evangelium am Dreikönigstage, aus, und bekennt hier wie auch sonst sehr oft, daß der jüngste Tag ganz nahe bevorstehe. — Aber nach andern Aussprüchen ist Luther doch noch in Zweifel und im Schwanken, ob die ganze Schriftweissagung vom Antichrist im bisherigen Papsttum schon völlig erfüllt sei, oder ob noch eine persönliche antichristliche Haupterscheinung zu erwarten sei. So schreibt er 1519 an Spalatin, nachdem er für die Leipziger Disputation die päpstlichen Dekretalen studiert hat: „Es sei dir ins Ohr gesagt, ich weiß nicht, ob der Papst selbst der Antichrist oder sein Apostel ist, so elend wird von demselben Christus, d. h. die Wahrheit, in seinen Dekreten verfälscht und gekreuzigt." Und an den Papst Leo schreibt er 1520 (Erl. A. 53, 44 u. 50): „Die römische Kirche, die vor Zeiten die allerheiligste war, ist nun worden eine Mördergrube 2c., daß nicht wohl zu denken ist, was mehr Bosheit hier möge zunehmen, wenn gleich der Endechrist selbst käme . . . Was mag aber auch ein solcher Papst sein, denn ein (!) Endchrist und Abgott?" In seiner Auslegung von Ps. 10, 7—10 (Erl. A. 38, 99) vom Jahr 1530 meint Luther: daß alles, was jetzt in der Kirche vorgehe, den Antichrist vollkommen vor Augen stelle; denn die heutige Papisten-Tyrannei sei so groß, daß sie entweder kurz vor dem Antichrist hergehe, oder dem bevorstehenden Regiment des Antichrists gleichkomme. — Auch darf nicht übersehen werden, daß Luther wiederholt das Papsttum mit dem Islam

in Parallele stellt und in beiden nicht bloß gleichzeitig entstandene, sondern auch gleichartige Erscheinungen antichristlicher Art erkennt (vergl. Erl. A. 38, 104). So sagt er in seinen Tischreden (E. A. 60, 176): „Des Antichrists Kopf ist zugleich der Papst und Türk, denn ein lebendig Tier muß Leib und Seele haben. Des Antichrists Geist oder Seele ist der Papst, sein Fleisch aber oder Leib ist der Türk. Denn dieser verwüstet, vertilget und verfolget die Kirche Gottes leiblich, jener, der Papst, geistlich, wiewohl auch leiblich rc." Ebenso bezieht er die Weissagungen Dan. 8, 25; Hes. 38 u. 39 vom Gog und Magog*) und die der Offenbarung auf den Papst und den Türken zugleich (Erl. A. 22, 46 f.; 31, 80 ff.; Kirchenpostille Ep. zu Neujahr und Epiph.). Er sagt dort: der rechte Antichrist sei der Papst und der Türke; vergl. auch seine Schrift: Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet von 1545, (Erl. A. 45, 137 ff.): „Im Papsttum und in der Türkei da ist eitel falsche Lehre und ärgerlich Leben"; Kirchenpostille Ev. vom 8. Trin.; Hauspostille Ev. am 24. Trin.: „Diese zwei Regiment, Papsts und Türken, sind ohne Zweifel der rechte Widerchrist, da Daniel, Christus, Paulus, Johannes u. a. Apostel uns für gewarnet haben", — aber er sagt uns nicht, welchen von beiden er für den letzten und Hauptantichrist hält In seiner Vorrede zu Daniel Kap. 7 erklärt Luther den Türken geradezu für das kleine Horn, also für den eigentlichen Antichrist (vergl. E. A. 41, 244; 31, 80 ff.), während er, wie schon erwähnt wurde, in seiner Warnung von 1542 nicht den Mahmet, sondern den Papst für den rechten Endechrist hält. Und in seiner Erklärung der Genesis von 1545 — also kurz vor seinem Tode — sagt er zu Kap. 17: „Bleib du bei dem geoffenbarten Gott, über welchen sich erhoben haben der Papst zu Rom und der Türke auch, wiewohl der Türke vielmehr ist das Tier der Lästerung (Off. 13), denn er ist außer der Kirche und verfolgt Christum öffentlich, der Antichrist aber sitzet im Tempel Gottes . . . Der Antichrist, das ist der Papst und (!) Türke, erheben sich nicht über Gott, wie er ist in seinem göttlichen Wesen, ein unbekannter und verborgener Gott, sondern über den Gott, der durch's Wort verkündet und durch Gottesdienst geoffenbaret ist. Denn zugleich der Papst und Türke des Wortes und Gottesdienstes nicht allein nicht achtet, sondern ist ihm feind und verfolgt es." — Aus dem allen geht deutlich hervor, daß Luther den rechten Hauptantichristen auf den Papst nicht beschränken wollte und auch nicht konnte. In der Papstkirche der Reformationszeit ist das den Weltabend ankündigende Antichristentum nur relativ, aber noch nicht abschließend aufgetreten; das mußte auch Luther, nachdem er seine Meinung mehrfach gewechselt hatte, schließlich erkennen.

Was ferner die lutherischen Bekenntnisse betrifft, so sind hier folgende Aussprüche hervorzuheben. In der Apologie sagt Melanchthon bei Feststellung des Kirchenbegriffs, daß die römische Definition von der Kirche an Daniels Abmalung des Antichrists erinnere. Nach S. 162, 48 sollen falsche Propheten gemieden werden, da sie nicht an Christi Statt stehen, sondern Widerchristi sind. Bei Besprechung der Kirchenordnungen S. 209, 18 f. wird die Behauptung bekämpft, daß man sich durch Erfüllung von menschlichen Kirchengebräuchen Vergebung und Gnade verdiene; das sei eine antichristliche Lehre (vergl. S. 260, 51), wie denn auch Mahomets Reich selbsterwählte Gottesdienste habe. „Also wird das Papsttum auch ein Stück vom Reich Antichristi (ita et papatus erit pars regni antichristi, si etc.), so es lehret, durch Menschengebot Vergebung zu erlangen und Gott zu versühnen." Ist aber das Papsttum nur ein Stück des Reiches Antichristi, so kann es nicht ausschließlich dieses sein. Ebenso sei (S. 240, 25; vergl. 324, 1) das päpstliche Verbot der Priesterehe nach Dan. 11, das Anrufen der Heiligen (305, 25), die Fälschung des Abendmahls (270, 98) gottlose Lehre und falscher Gottesdienst, mithin etwas Antichristliches. Vergl. S. 152, 4, wo es heißt: „Die Sakramente sind darum nicht ohne Kraft, daß sie von Gottlosen gereicht werden, wie denn schon Paulus prophezeit hat 2. Thess. 2, 4, daß antichristus soll sitzen im Tempel Gottes und in der Kirche herrschen." Nach den Schmalk. Art. 336, 39 wird im Papsttum gottlose Lehre und falscher Gottesdienst geführt und gesagt: „So reimet sich auch alle Untugend, so in der heiligen Schrift vom Antichrist geweissagt, mit des Papstes Reich und seinen Gliedern. Denn Paulus, da er den Antichrist malet, nennt er ihn einen Widersacher Christi, der sich über alles erhebe, was Gott oder Gottesdienst heißet, also, daß er sich setzet in den Tempel Gottes als ein

---

*) Vergl. Off. 20, 8. Offenbar sind dies symbolische Namen zur Bezeichnung roher, grausamer Feinde des Volkes Gottes. Nach Ezech. 38, 2; 39, 1 ist Gog der Fürst im Lande Magog (Gen. 10, 2); ob dieses Land im orientalischen Scythien oder in Syrien oder wo sonst in Ostasien zu suchen ist, bleibt ungewiß. Luther verstand unter Gog und Magog die Türken, die er und andere als den orientalischen Antichrist ansahen, während der Papst als der occidentalische Antichrist galt. Jedenfalls soll mit Gog und Magog die letzte und verstärkte Form des heidnisch-christusfeindlichen Geistes bezeichnet werden

Gott und giebt für, er sei ein Gott 2c. Hie redet Paulus von einem, der in der Kirchen regieret, und nicht von weltlichen Königen, und nennet ihn einen Widerwärtigen Christi, weil er ein andere Lehre werde erdenken, und daß er sich solchs werde anmaßen, als thät ers aus göttlichen Rechten." Mithin könne das Papsttum nicht Christentum sein, sondern Antichristentum, und — so lesen wir Apol. S. 270, 98 — dieses päpstliche Antichristentum wird bleiben (videtur duraturus esse), bis Christus wiederkommt. Darum soll man (S. 336, 41) „vom Papsttum und seinen Gliedern oder Anhang als von des Antichrists Reich weichen und es verfluchen, wie Christus befohlen hat: Hütet euch vor den falschen Propheten". Daß der Papst das Haupt der ganzen Christenheit sein will (vergl. S. 152, 4), „dies Stück zeigt gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, (esse ipsum verum antichristum), der sich über und wider Christum gesetzt hat, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt" (S. 308, 10; vergl. 309, 14; Konk.-Form. 702, 20, wo der Papst als des Teufels Apostel bezeichnet wird). — Diese Aussprüche zusammen genommen können wir nur so verstehen, daß die Bekenntnisschriften der festen Überzeugung sind: das die Reformation bekämpfende Papsttum mit seinen vielen Irrlehren und Mißbräuchen ist nicht mehr Christentum, sondern Antichristentum, ist ein Stück vom Reich Antichristi. Offenbar gebrauchen sie das Wort Antichrist im weitern Sinne und schließen auch den Islam mit ein; aber sie sagen nicht, daß der vollendete letzte Antichrist schon im Papsttum vorhanden sei, sie lassen mithin die Möglichkeit offen, daß sich das Antichristentum schließlich in einer einzelnen Persönlichkeit zuspitzen werde und es diesem Hauptantichrist vorbehalten sei, die letzten Reste der noch nicht erfüllten Weissagungen vom Antichrist zu erfüllen. Wir unsererseits halten es für wahrscheinlich, daß sich das Papsttum in der Endzeit mit einer christfeindlichen Weltmacht vereinigen wird und im Bunde mit dieser unter einem mächtigen Oberhaupte, dem wahren Antichrist, seine letzten Siege feiern wird. Jedenfalls steht es fest, daß in der alten Kirche viele der hervorragendsten Väter wie Irenäus, Augustin, Johs. Damaszen u. a. unter dem Antichrist eine Einzelperson, und zwar einen gottlosen König erwarteten, als persönliche Spitze der verweltlichten Kirche. Ebenso erwartete auch die Kirche des Mittelalters zumeist einen aus der Christenheit hervorgehenden ketzerischen Fürsten; in Mahomet sah sie eine dämonische, widerchristliche Macht. Im 9. Jahrhundert trat aber auch die Meinung hervor, daß der Antichrist schon da sei, und im 12. wagten sogar einzelne zu behaupten, er habe in der Kirche seinen Sitz. Andere erwarteten im Antichrist einen König, der sich mit einem falschen Propheten verbinden werde. Während der Kämpfe zwischen Kaiser und Papst wurde oftmals der Papst als Antichrist bezeichnet; Ludwig der Baier (1328) nannte ihn den mystischen Antichrist oder den unmittelbaren Vorläufer desselben. Noch weiter gingen die schwärmerischen Sekten des Mittelalters, und die Vorreformatoren Wiclif, Hus 2c., welche, wie schon Matthias von Jannow († 1394) den Papst als den Antichrist und Rom als seinen Sitz bezeichneten.

4. Außerordentliche Ereignisse und Nöte im Völkerleben. Wie dem Gewitter das Wetterleuchten vorangeht, so werden die großen Trübsale der Endzeit durch blutige Umwälzungen im Volksleben und durch außerordentliche Plagen eingeleitet werden. Man wird da hören von Krieg und Kriegsgeschrei, denn es wird sich empören ein Volk über das andere und ein Königreich über das andere, und wird sein Pestilenz und teure Zeit (Matth. 24, 6—7; Mark. 13, 8; Luk. 21, 9). — Wohl sind im Laufe der Jahrhunderte die 3 Reiter auf rotem, schwarzem und fahlem Pferde (Off. 6, 4 ff.) schon oft genug ausgezogen, um die sündige Menschheit mit Krieg, Hunger und Pestilenz zu züchtigen und sie an die bevorstehende Wiederkunft des Herrn zu erinnern. Wohl hat es zu keiner Zeit an Völkerplagen dieser Art gefehlt — man gedenke an Jerusalems Zerstörung, an die Schreckenszeit der Völkerwanderung, der Türken, des 30jährigen Krieges, der französischen Revolution, der napoleonischen Kriege, des Revolutionsjahres 1848, der Pariser Kommune von 1871 u. a. Aber ungleich größer werden die dem Weltende vorangehenden Gottesgerichte sein, welche über die Völker kommen werden. Da wird die Kriegsgeißel nicht bloß einzelne Länder, sondern die ganze Welt durchziehen; ein Volk wird über das andere herfallen und sie werden sich einander in blutigem Ringen zer-

fleischen. Denn es wird sich gleichzeitig auch die soziale Revolution erheben und wird alle bisherigen Ordnungen im Staatsleben zerbrechen, sodaß eine allgemeine Unsicherheit und eine Schreckensherrschaft der rohen Gewalt Platz greifen wird. Auf dieses Ziel steuern schon heute die abgefallenen Massen der Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten in satanischer Kühnheit los, und sind eifrig dabei, ihren Anhang zu organisieren und zu sammeln. Die Völker aber starren zur Zeit in Waffen und überbieten sich in Kriegsrüstungen zu Wasser und Land, um andern in Vervollkommnung der Mordwaffen und Zerstörungsmaschinen zuvorzukommen; denn sie ahnen es, daß die Welt am Vorabend eines allgemeinen Völkerkrieges steht. Daß ein solcher Weltkrieg ein Heer von Elend im Gefolge haben wird, nämlich Teurung und Hungersnot, Krankheit und Seuchen, liegt auf der Hand. Die Kirche aber wird unter diesen Schrecknissen besonders zu leiden haben, denn die Bosheit der Revolutionsmächte wird nicht bloß gegen die Thronen, sondern auch gegen die Altäre gerichtet sein.

5. Erschreckende Naturerscheinungen in der ganzen sichtbaren Welt. Nach des Herrn Verkündigung Matth. 24, 29—30; Mark. 13, 24; Luk. 21, 25 ff. werden unmittelbar vor seiner Wiederkunft Sonne und Mond ihren Schein verlieren, und es werden sich bewegen die Kräfte der Himmel (δυνάμεις, d. h. die bisher geltenden kosmischen Gesetze und Verhältnisse werden außer Kraft treten). Auf Erden aber wird das Meer samt den Wasserwogen brausen; gewaltige Erdbeben werden die Erde schütteln, sodaß Berge und Inseln aus ihrer bisherigen Lage gerückt werden. Wie ein eingewickeltes Buch wird der Sternenhimmel entweichen; die Sonne wird schwarz werden wie ein härener Sack, und der Mond wird wie Blut werden; die Sterne werden aus ihren Bahnen gehen und herabfallen, wie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, wenn er vom Sturm bewegt wird (Off. 6, 12—16; vergl. 2. Petr. 3, 12; Joel 3, 3 ff.; Jes. 34, 4). Wurde dies alles bei Jerusalems Untergang nur erst bildlich erfüllt, so wird es am jüngsten Tage thatsächlich geschehen, denn da wird das alte Weltgebäude völlig aus den Fugen gehen. Diese erschütternden Naturerscheinungen werden ganz plötzlich hereinbrechen und nur von kurzer Dauer sein. Sie haben aber einen doppelten Zweck: der Herr will durch sie die alte, von menschlicher Sünde befleckte Welt zunächst vernichten, dann aber sie zu einer Friedensheimat der Seligen erneuern und umschaffen. — Wenn nun dies alles am Himmel und an der Erde geschieht, werden die Gottlosen zittern, heulen und verschmachten vor Furcht und Warten der Dinge, die da kommen sollen; in ihrer Verzweifelung werden sie sich in die Felsenklüfte flüchten und zu den Bergen sagen: Fallet auf uns und verberget uns vor dem Angesicht dessen, der über uns zur Rache kommt! Aber die Gläubigen werden beim Krachen der Elemente und unter dem Zusammensturz alles Irdischen und Vergänglichen jauchzen vor dem Herrn, und werden in freudiger Hoffnung ihre Häupter erheben und erkennen, daß der Tag ihrer Erlösung naht. Denn sie wissen, daß sie in all diesen erschütternden Ereignissen behalten bleiben zum seligen Schauen des wiederkehrenden Menschensohnes, dessen Zeichen (σημεῖον, d. h. die Erscheinung des Menschensohnes in seiner Gottesherrlichkeit; andere denken an ein besonderes Zeichen, etwa des Kreuzes ꝛc.) in hellem Glanz am Himmel erscheinen wird.

So wird denn der Herr kommen in den Wolken des Himmels (Dan. 7, 13; Matth. 26, 64; Off. 1, 7) mit großer Kraft und Herrlichkeit, (Luk. 21, 27),

kommen als der Reiter auf weißem Pferd (Off. 19, 11 ff.), begleitet von seinen Heiligen und allen Engeln (2. Thess. 1, 10; Matth. 25, 31). Wiederkommen wird er, wie er aufgefahren ist (Ap. 1, 11), sichtbar und erkennbar als des Menschen Sohn, in der Gestalt seiner menschlichen Natur (Matth. 16, 27; 25, 31), aber zugleich in der Majestät des Eingebornen vom Vater, umstrahlt von einem wunderbaren Lichtglanz. Dies wird das Zeichen des Menschensohnes sein; als das Licht der Welt wird er vom Himmel herab in die dichte Finsternis der zusammenbrechenden Erde so helle hineinleuchten, daß alle ihn erkennen müssen und wissen: jetzt kommt der Herr. Überdies wird sein Erscheinen geschehen mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes (1. Thess. 4, 16), wird stattfinden unter einem lauten Posaunenschall, welcher auf der ganzen Erde wird vernommen werden als Gottes Stimme; und diese Gottesstimme wird für die Gläubigen der selige Himmelsruf zu ihrer Erlösung sein, für die Ungläubigen aber der Donner des nahenden Gerichtes. So wird der Herr in Kraft und Majestät erscheinen, und wird nun die alte Welt mit Feuer vernichten (2. Petr. 3, 10; 2. Thess. 1, 8), den Antichrist und sein Reich niederwerfen, die Toten auferwecken, die noch Lebenden in einem Augenblick verwandeln, über alle Gericht halten und sein Gottesreich endlich vollenden. — Dies wird seine erste und letzte Wiederkunft sein; von einer andern Wiederkunft Christi als der zum jüngsten Gericht, von einer vorangehenden Wiederkunft zur Aufrichtung eines 1000jährigen Friedensreiches weiß die Schrift nichts.

Millennium.*) Bekanntlich erwarten die sog. Chiliasten unter Berufung auf Off. 20 und andere Schriftstellen, besonders prophetische, noch vor dem jüngsten Tage ein sichtbares Reich der Herrlichkeit auf Erden, ein sabbatliches Friedensreich von 1000 Jahren (*χίλια ἔτη*, Off. 20, 3; lat. mille, daher die Bezeichnung Millennium), oder doch eine besondere längere Blütezeit, ein goldenes Zeitalter sozusagen, wo die Gläubigen mit Christo ein Sabbat-Jahrtausend von paradiesischer Herrlichkeit auf Erden feiern werden.

Unleugbar ist der Chiliasmus jüdischer Herkunft; denn wie wir aus dem Talmud wissen — und viele Schriftstellen bestätigen es —, war bei dem Judenvolke schon längst die Hoffnung verbreitet: der Messias werde ein irdisches Reich aufrichten, an dessen Spitze das Judenvolk stehen werde, um über alle Königreiche der Heiden zu herrschen; er werde die Patriarchen, Propheten und andere verstorbene Gläubige Israels von den Toten erwecken, sie mit den noch lebenden Juden ins Land Kanaan führen, den Tempel zu Jerusalem samt dem levitischen Gottesdienst wieder vollständig aufrichten und so das Reich Gottes mit äußerlichen Geberden kommen lassen. Und wie nach dem sechstägigen Schöpfungswerke Gott am 7. Tage geruht habe, werde dann nach einer 6000jährigen Kampfeszeit unter dem Jammer der Sünde für die Erde ein Sabbat-Jahrtausend anbrechen mit paradiesischem Frieden, eine Erneuerung der alttestamentlichen Theokratie in vollendetster Form. — Noch die lieben Jünger trugen sich vor Ausgießung des heiligen Geistes mit derartigen Hoffnungen (Luk. 24, 21; Ap. 1, 6).

An diese jüdischen Erwartungen knüpfte offenbar der Chiliasmus an; derselbe fand aber in den schweren Verfolgungszeiten bei den

*) Vergl. des Verf. „Kirche, Kirchen und Sekten".

Heidenchristen um so leichtern Eingang, als auch diese eine ähnliche Hoffnung mitbrachten, nämlich die auf ein bevorstehendes goldenes Zeitalter. Vornehmlich war es Cerinth, der bekannte ebionitische Gnostiker, ein jüngerer Zeitgenosse des Apostels Johannes, welcher diese jüdischen Zukunftshoffnungen in die christliche Kirche hineintrug und verschiedene apostolische Väter dafür gewann, so besonders Papias († um 162), durch den diese Irrlehre dann auch auf Justinus († 166), Irenäus († 202), Tertullian (Montanist, † 220), Laktanz († 330) u. a. vorkonstantinische Lehrväter übertragen wurde. Dagegen fand der Chiliasmus an dem römischen Presbyter Cajus, an den Alexandrinern Origenes, Clemens, Eusebius, sowie an Hieronymus und besonders an Augustin (De civ. Dei, 20) entschiedene Gegner. Und da sich überdies seit Kaiser Konstantin d. Gr. die äußere Lage der Kirche wesentlich verändert hatte, traten fortan die chiliastischen Hoffnungen ganz zurück; nur die mit dem Papsttum unzufriedenen Sekten des Mittelalters neigten sich ihnen zu. Noch mehr geschah dies zur Zeit der Reformation von den wiedertäuferischen Schwarmgeistern wie Denk, Hetzer, Münzer und besonders von der Münsterschen Rotte (1534), welche geradezu den praktischen Versuch machten (wie früher schon einmal die Montanisten in Pepuza und in der Neuzeit die Mormonen und andere Sekten), das erträumte 1000jährige Reich aufzurichten. Die Reformatoren bekämpften diese chiliastische Verirrung auf das entschiedenste und erklärten im 17. Art. der Augsb. Konf.: „Hie werden verworfen etliche jüdische Lehren, die sich jetzund ereignen, daß vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige und Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden" (ubique oppressis impiis). Trotzdem hat der Chiliasmus besonders in den mystisch theosophischen (Weigel, † 1588; Jak. Böhme, † 1624; Petersen, † 1727; Inspirierte, bezw. Berleburger Bibel 2c.), pietistischen (Spener, Joachim Lange, Bengel, Öttinger, Crusius, Stilling) und sektiererischen Kreisen (Swedenborgianer, Methodisten bezw. Weinbrennerianer, Michelianer, Pregizerianer, Irvingianer, Plymouthbrüder, Mormonen, Neuisraeliten, Adventisten, Clöterianer 2c.) viele Anhänger gefunden. Seit Bengel († 1752) wird die Lehre von einem 1000jährigen Reiche von der Mehrzahl der neueren Theologen vertreten, so u. a. von Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Auberlen, Beck, J. P. Lange, Ebrard, Rothe, Dorner, Löhe, Vilmar, Frank, Luthardt, Zöckler, Martensen, Dächsel, Mühe 2c. Dagegen wird sie von den alten Dogmatikern, sowie auch von Thomasius, Philippi, Kahnis, Kliefoth, von Missouri u. a. als mit der Schrift unvereinbar abgelehnt, und zwar mit vollem Recht.

Schon die Uneinigkeit der Chiliasten untereinander muß uns gegen die ganze chiliastische Lehre mißtrauisch machen; bietet sie doch im einzelnen eine wahre Musterkarte der verschiedensten Auffassungen und Schriftauslegungen dar. Von dem grobsinnlichen, materialistischen Chiliasmus (chiliasmus crassus) — wie ihn, von sozial-politischen Bestrebungen geleitet, die Ebioniten, die Montanisten, die Münstersche Rotte, die Mormonen 2c. vertreten, zur Aufrichtung eines sichtbaren Gottesreiches auf Erden — sehen wir hier ab, ebenso von dem sog. chiliasmus subtilissimus, der sich in das entgegengesetzte Extrem verirrt. So begnügt sich Spener mit der abgeblaßten Hoffnung auf

zukünftige bessere Zeiten für die Kirche; Martensen erwartet eine Art von geistiger Wiederkunft Christi vor dessen Kommen zum Gericht zur Neubelebung der Kirche ꝛc. Beide Richtungen haben für uns zunächst kein Interesse, ebensowenig die Meinung derer, welche das 1000jährige Reich in der Vergangenheit*) suchen (Postmillennarismus). Wir haben es hier nur mit dem Chiliasmus zu thun, welcher ein 1000jähriges Friedensreich noch in der Zukunft erwartet (Prämillennarismus), und zwar mit dem sog. feinern Chiliasmus (chiliasmus subtilior), wie er seit Bengel von den meisten der heutigen Theologen und Sekten vertreten wird.

Derselbe behauptet: Christus werde vor seiner letzten Wiederkunft wiederkommen, um den Antichrist und dessen Reich zu vernichten, das gläubig gewordene Judenvolk samt den in einer ersten Auferstehung erweckten Blutzeugen aller Jahrhunderte nach Kanaan und Jerusalem zu führen, ein sichtbares Friedens- und Herrlichkeitsreich aufzurichten und von dort aus die ganze Erde zu beherrschen, sowie eine großartige Heidenbekehrung ins Werk zu setzen. Da werde Satan und seine ganze Macht auf 1000 Jahre gebunden und in den Abgrund verstoßen sein; der bisherige böse Einfluß des Teufels werde aufhören und die Frommen würden mit Christo leben und regieren 1000 Jahre. So werde denn das Christentum endlich zum vollsten Siege gelangen und alle Verhältnisse heiligend durchdringen. Überall werde auf Erden Friede und Glückseligkeit sein, insbesondere werde dies 1000jährige Friedensreich nach den Weissagungen der Propheten folgende fünf Eigenschaften**) haben: 1. Es werde kein Krieg mehr sein (Jes. 9, 5; 2, 4; Mich. 4, 3—4); 2. die Wildnis und das Morden der Tiere unter einander und ihre Feindschaft gegen die Menschen werde aufhören (Jes. 11, 6—8); 3. die Erde werde bei weitem schöner und fruchtbarer sein als jetzt (Jes. 35, 1 ff.; 41, 18—19); 4. Sonne und Mond werden 7 mal heller leuchten (Jes. 30, 26; 65, 17); 5. Der Mensch werde wie zu Anfang ein sehr hohes Alter erreichen, und die Macht des Todes abgeschwächt sein (Jes. 65, 20—22). — Aber wenn die 1000 Jahre vollendet seien, werde Satan wieder auf kurze Zeit aus seinem Gefängnis los werden, um gegen das Reich Christi den letzten Kampf zu unternehmen, der über die Gläubigen ein großes Elend bringen werde. Dann werde der Herr zum zweiten und letzten mal kommen, um alle Menschen um seinen Thron zu sammeln und das jüngste Gericht zu halten. —

So etwa lehren — abgesehen von mancherlei Abweichungen im einzelnen — fast alle feinern Chiliasten; sie erwarten sämtlich eine Zeit sichtbarer Kirchenherrlichkeit auf Erden zwischen dem Reich der Gnade und der Vollendung, und wäre es auch nur

*) Die einen setzen es in die Zeit vom Jahr 1—1000, die andern von 305—1305 (von Konstantin bis zum Papstschisma), oder von 375—1375 (von der Völkerwanderung bis Wiclif), von 453—1453 (vom Untergang des weströmischen Reiches durch Attila bis zur Eroberung von Konstantinopel), von 517—1517 (von König Dietrich bis Luther), von 800—1800 (das Christentum unter den christlichen Kaisern; so Hengstenberg). — Andere glauben, daß das Millennium bereits angebrochen sei. Bengel erwartete den Anbruch desselben im Jahr 1836; seine Berechnung erwies sich aber, wie die so manches andern Chiliasten, die den Anfang auf 1715, 1766, 1785, 1816, 1847, 1887 ꝛc. setzten, als falsch. Dasselbe Schicksal wird auch die Dächsel'sche Berechnung haben, wonach der Weltsabbat in der Mitte des Jahres 1995 beginnen soll.

**) Vergl. Mühe, sowie Kurtz.

eine zeitweilige geistige Übermacht des Reiches Gottes über das Weltreich, der Gläubigen über die Gottlosen. Die Gründe aber, welche man für eine solche Zukunftshoffnung geltend macht, sind teils dogmatischer, teils exegetischer Art. Vom dogmatischen Gesichtspunkt aus behaupten die Chiliasten: nachdem die Kirche solange die niedere Knechtsgestalt unter vielen Leiden und Kämpfen getragen, müsse sie doch wenigstens einmal auf Erden zu der siegreich vollendeten Gestalt einer sichtbaren Gottesgemeinde gelangen; einmal müsse es rein und ungehemmt zur Erscheinung kommen, was das Christentum in diesem Leben vermöge, und es sich offenkundig zeigen, daß alles Streben und Leiden der Kirche, was scheinbar so lange ohne Frucht geblieben, doch nicht vergeblich gewesen sei (Kurtz). — Gewiß, das Reich Gottes wird noch einmal siegreich über alle Feinde triumphieren und in vollendeter Herrlichkeit dastehen; aber daß dies schon in der diesseitigen Gnadenzeit und auf der alten Erde sein wird, ist uns nirgends verheißen. Erst in der Ewigkeit, im *αἰὼν μέλλων*, wird es geschehen, und zwar auf der neuen Erde. Der Grundfehler der Chiliasten ist eben der, daß sie solche Dinge, welche wesentlich der jenseitigen Herrlichkeitszeit angehören, in die diesseitige Gnadenzeit versetzen und das Beste, was die Ewigkeit hat, das selige Anschauen des Herrn, schon für den gegenwärtigen Zeitlauf in Anspruch nehmen, und so den Unterschied zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Herrlichkeit aufheben. Diese ihre Hoffnung auf ein 1000jähriges Friedensreich vor dem Weltende schöpfen sie vornehmlich aus Off. 20, 1—21, 8, ferner aus 1. Kor. 15, 22 ff.; 1. Theſſ. 4, 13—18 und andern neutestamentlichen Stellen. Zur Ergänzung werden dann noch viele alttestamentliche Weissagungen wie Jeſ. 11, 6—9; 65, 20—25; Hoſ. 2, 18; Sach. 12 u. 14 u. a. herangezogen. Aber die Thatsache, daß der Chiliasmus beinah so viele Gestalten als Vertreter hat, beweist, wie unsicher der Schriftgrund dieser Lehre ist. Die meisten der angeführten Stellen knüpfen dergestalt an die Wiederkunft Christi die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht an, daß für ein 1000jähriges Reich gar kein Raum bleibt; „die alttestamentlichen Stellen aber, welche eine zukünftige Reichsherrlichkeit Israels aussagen, finden zunächst ihre geistliche Erfüllung in dem Geistesreiche Christi, d. h. seiner Kirche; ihre Enderfüllung aber in dem Reiche, das mit Christi Wiederkunft anbrechen wird“ (Kahnis). Jedenfalls reden der Herr und seine Apostel nirgends von solch einem 1000jährigen Reiche; alle neutestamentlichen Stellen, die darauf gedeutet werden, handeln von der absoluten Vollendung im Jenseits und sind mit einem Millennium völlig unvereinbar. Das Neue Testament kennt nur zwei Zeitläufe (Ap. 1, 6), einen *αἰὼν οὗτος* und einen *αἰὼν μέλλων*, aber keinen dazwischenliegenden dritten, wie ihn der Chiliasmus annimmt. Wo derselbe in konsequenter Durchbildung hervortritt, wird er — von Abweichungen im einzelnen abgesehen — folgende fünf Sätze vertreten: 1. Es steht eine Wiederkunft Christi vor seiner Wiederkunft zum jüngsten Gericht zu erwarten; 2. desgleichen eine partielle Auferstehung vor der allgemeinen Auferstehung; 3. mit der ersten Wiederkunft Christi wird ein 1000jähriges Friedensreich anbrechen, in welchem die dann lebenden Gläubigen und die, welche an der 1. Auferstehung Teil haben, mit und bei dem Herrn auf dieser Erde herrschen werden; 4. das Judenvolk,

welches sich im ganzen bekehren wird, wird im Millennium eine hervorragende Stellung einnehmen; 5. die Lehre von einem zukünftigen 1000jährigen Reiche ist durch Off. 20 fest verbürgt. — Alle diese 5 Punkte bestreiten wir als schriftwidrig. Beginnen wir mit dem letzten.

1. Off. 20 sieht Johannes, im Geiste entzückt, 4 Bilder, welche ihm zeigen sollen, was in den letzten Zeiten geschehen wird. Zum ersten sieht er, V. 1—3, wie Satan durch einen Engel vom Himmel auf 1000 Jahre gebunden wird. Wer dieser Engel sei, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber ohne Zweifel ist es der Sohn Gottes (vergl. Mal. 3, 1), von dem wir wissen, daß er die Schlüssel der Hölle und des Todes hat (Off. 1, 18). Dieses Binden des Satans ging aber nicht erst in jenem Augenblick vor sich, als es Johannes in einem Gesicht sah; es lag auch nicht in der Zukunft, sondern es war nach dem Zeugnis der Schrift schon längst geschehen. Sobald der Teufel aus einem guten Engel ein Satan geworden und mit andern guten Geistern von Gott abgefallen war (Johs. 8, 44), hat ihn Gott gebunden mit Ketten, mit ewigen Banden der Finsternis und zur Hölle verstoßen, daß er samt allen bösen Engeln zum Gericht behalten werde (2. Petr. 2, 4; Jud. 6; Matth. 25, 41). Dieses Gericht vollzog sich dann an jenen Höllengeistern vollends mit Christi Kommen im Fleisch (Johs. 12, 31; 16, 11); denn dazu war ja der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre (1. Johs. 3, 8; Gen. 3, 15). Mochte Satan auch noch so große Anstrengungen machen, den Herrn und sein Reich zu verderben (Johs. 14, 30; Matth. 4): er unterlag. Christus hat ihn durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen völlig besiegt, ja er hat die höllischen Fürstentümer und Gewaltigen ausgezogen und sie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht (Kol. 2, 15). Seitdem liegt Satan gleichsam wie ein bissiger Hund an einer Kette und kann nur soweit um sich greifen, als es der Herr ihm zuläßt (2. Kor. 12, 7; Johs. 14, 30) und sich der Mensch seinen Einflüssen hingiebt. Den Gläubigen gegenüber ist Satan gebunden (1. Johs. 5, 18; 2. Theff. 3, 3), er darf und kann sie nicht, wie er will, antasten (Luk. 22, 31—32; Röm. 8, 28 u. 37); nur den Ungläubigen und Sichern gegenüber ist er noch immer in gewisser Weise los (Eph. 2, 2; Johs. 8, 44). Aber wenn der Fürst dieser Welt auch jetzt noch, soweit er darf, umhergeht wie ein brüllender Löwe und suchet, welche er verschlinge (1. Petr. 5, 8), so schleppt er doch überall hin die Ketten der Finsternis mit, die ihn an die Hölle binden. Seine Macht ist also wesentlich beschränkt, doch ist ihm durchaus nicht alle Macht genommen, sondern nur eine bestimmte Macht. Die Bindung des Satans ist keine absolute, sondern nur eine relative, sie hindert ihn nur an der Verführung der Heiden (V. 3). Hatte er vorher die Heiden ganz in seiner Gewalt, sodaß er sie völlig beherrschte und zu allen Sünden und Schanden verführte (Röm. 1, 28; 1. Kor. 10, 20; Ap. 14, 16), so kann er es seit Christi Erscheinen nicht mehr hindern, daß auch die Heiden sich zu Gott bekehren (Ap. 10, 33—34; 17, 30) und dem Auferstandenen als Erbe und Eigentum zufallen (Ps. 2, 8), und daß sich das Reich Christi siegreich über die ganze Erde ausbreitet. — Aus dem allen folgt mit Notwendigkeit, daß das vermeintliche 1000jährige Reich nicht in der Zukunft liegen kann, sondern daß es schon mit Christo be-

gonnen hat und noch immer fortdauert. Es umfaßt eben die ganze neutestamentliche Heilszeit (2. Kor. 6, 2), die mit Christi Ankunft im Fleisch begonnen hat und mit seiner Wiederkunft zum Gericht enden wird. (Andere fassen das Binden des Satans dahin, daß derselbe fortan verhindert sein soll, eine weltreichbildende Macht zur Unterdrückung des unter den Heiden sich ausbreitenden Christentums zu stande zu bringen, wie dies in der ersten Verfolgungszeit der Fall war und vor dem Ende der Welt in noch stärkerem Maße geschehen wird.). — Wenn aber diese Zeit als „tausend Jahre" bezeichnet wird, so darf hierbei nicht übersehen werden, daß wir es hier wie bei fast allen Zahlenangaben der Apokalypse mit einer symbolischen Zahl zu thun haben. Die *χίλια ἔτη* bedeuten offenbar im Gegensatz zu der kleinen Zeit (V. 3) eine unbemessen längere Zeitperiode; jedenfalls ist dieser Ausdruck nicht buchstäblich zu verstehen, als wären es 1000 gewöhnliche Sonnenjahre. Wird doch das Wort „Jahr" nicht immer von der Schrift im buchstäblichen Sinne gebraucht (vergl. Luk. 4, 19; Jes. 63, 4), und ist doch Off. 20 auch sonst so reich an bildlichen Ausdrücken wie Schlüssel, Kette, Siegel, Malzeichen 2c. (Ob es richtig ist, die Zahl 1000, weil potenzierte Zehnzahl, so zu erklären, daß man sagt: 10 ist die Zahl der Einheit und zugleich der Mannigfaltigkeit, darum ist 10 mal 10 mal 10 = 1000 die Zahl, welche in der Einheit eine Mannigfaltigkeit von Einheiten darstellt, sodaß die 1000 Jahre gleichbedeutend sind mit der ganzen Zeit der christlichen Kirche von ihrer Gründung bis zum jüngsten Tage, also das ganze Erlösungszeitalter mit der großen Mannigfaltigkeit vieler einzelner Ereignisse, Entwickelungen und Begebenheiten, — oder ob sie noch anders zu erklären ist, das lassen wir dahin gestellt sein).

Ein zweites Bild wird uns V. 4—10 beschrieben. Hier sieht Johannes Throne, auf die sich die setzen, welchen das Gericht gegeben ward. Es sind dies „die Seelen der Enthaupteten um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen, und die nicht angebetet hatten das Tier" 2c. (V. 4): also die Märtyrer und die während der antichristischen Schreckensherrschaft standhaft gebliebenen Gläubigen, — wie denn auch schon Matth. 19, 28 den Jüngern angekündigt wird, daß sie die 12 Stämme Israels richten werden, und 1. Kor. 6, 2—3 daran erinnert wird, daß die Heiligen die Welt richten werden. Diese Seelen der treuen Glaubenszeugen lebten (*ἔζησαν*) und regierten mit Christo 1000 Jahre, d. h. sie genossen beim Herrn das vollkommene selige Leben und regierten mit ihm vom Himmel her während der ganzen neutestamentlichen Gnadenzeit (= 1000 Jahre) die noch auf Erden streitende Kirche, bezw. trugen sie mit ihrer Fürbitte und reizten sie durch das Vorbild ihrer Glaubenstreue zum Überwinden an. — V. 5. Die andern Toten dagegen, d. h. die im Unglauben Verstorbenen, lebten nicht, sie blieben vom ewigen Leben der Seligen ausgeschlossen (*οὐκ ἔζησαν*; so der Codex Sinat., während spätere Codices lesen: *οὐκ ἀνέζησαν* = sie wurden nicht wieder lebendig, d. h. es blieb für sie eine Bekehrung im Jenseits, eine Rückkehr zum geistlichen Leben ausgeschlossen), bis daß 1000 Jahre um waren. Mit diesem Zusatz soll aber nicht gesagt werden, daß sie nach Ablauf von 1000 Jahren doch noch zum seligen Leben gelangen werden, sondern es ist hier wie in vielen andern Stellen (vergl. 2. Sam. 6, 23;

Matth. 5, 26; Röm. 5, 13) nur der terminus ad quem angegeben und hat den Sinn: sie bleiben für immer vom Himmel ausgeschlossen (Jes. 26, 14) und werden später auch dem 2. Tode, der ewigen Verdammnis übergeben. — Dieser Eintritt der treuen Bekenner in die triumphierende Gemeinde, ihr nach dem leiblichen Tode erfolgter Übergang zum seligen Leben des Himmels, wo sie mit Christo leben und regieren, wird als die erste Auferstehung bezeichnet. Daß darunter nicht eine leibliche Auferstehung gemeint sein kann, liegt auf der Hand. Sind es doch nicht Leiber, sondern Seelen, welche V. 4 Johannes sieht; eine Auferstehung der Seelen aber ist ein Unding. Überdies würde, wenn V. 4 eine leibliche Auferstehung gemeint wäre, V. 6 gar keinen rechten Sinn haben; er würde eigentlich nicht mehr sagen als das: Die, welche zum Leben auferstanden sind, werden nicht zum Gericht des Todes auferstehen, — was doch etwas ganz Selbstverständliches ist. — Will man gegen diese unsere Deutung der 1. Auferstehung einwenden, daß sie allzu spiritualistisch sei, so erinnern wir daran, daß dem Worte „Auferstehung" (ἀνάστασις) auch sonst in der Schrift eine geistliche Bedeutung beigelegt wird, z. B. die des geistlichen Eintrittes in das ewige Leben (Eph. 2, 5—6; Röm. 6, 13; Johs. 5, 24). Dagegen dürfte unter der ersten Auferstehung nicht die Bekehrung (welche Eph. 5, 14; Kol. 2, 12—13; Luk. 2, 34 ebenfalls als eine Auferstehung bezeichnet wird) zu verstehen sein; denn Märtyrer, die ihre Treue schon mit ihrem Leben besiegelt haben, brauchen doch gewiß nicht erst vom geistlichen Tode auferweckt zu werden. — Wohl wird Off. 20 von der ersten Auferstehung (V. 5) und von dem andern Tode (V. 14) geredet, aber nicht von der andern Auferstehung und dem ersten Tode. Es müssen darum wohl die beiden letztgenannten Begriffe zwei völlig bekannte Dinge sein, welche keiner besondern Erwähnung bedurften: nämlich die andere Auferstehung ist die leibliche Auferstehung am jüngsten Tage, und der erste Tod ist der leibliche Tod als Abschluß des irdischen Lebens. Ist dies aber richtig, so darf wohl aus dem Gegensatz gefolgert werden, daß, wie der andere Tod geistlicher Natur ist, so auch die erste Auferstehung eine geistliche sein muß.

V. 6. Wer an dieser ersten Auferstehung teil hat, der ist selig und heilig, ist zum ewigen Leben hindurchgedrungen und gehört dem königlichen Priestertum der Gerechten an, welche mit Christo leben und regieren. Schon hier auf Erden waren sie Priester und Könige (Off. 1, 6; 5, 10); aber als die Seligen im Himmel werden sie es in noch höherem Maße sein.

V. 7—10. Ist nun die neutestamentliche Heilszeit zu Ende, so wird Satan noch einmal auf eine kleine Zeit los werden, um die Heiden aller Orten zu verführen und sie zu sammeln zum letzten grausigen Kampf wider die Heiligen. Aber um der Auserwählten willen wird diese antichristische Schreckenszeit verkürzt werden. Wenn die Not aufs höchste gestiegen ist, wird der Herr zum jüngsten Gericht kommen und Satan samt seinem ganzen Anhang in den Feuerpfuhl werfen. — Wäre nun wirklich eine zweimalige Wiederkunft des Herrn zu erwarten, die eine zur Aufrichtung eines 1000jährigen Reiches, die andere zum Gericht, so hätte V. 9 ff. doch gewiß das 2. Erscheinen Christi erwähnt werden müssen; aber es ist hiervon mit keiner Silbe die Rede.

Ein drittes und viertes Gesicht (V. 11—15) endlich zeigt dem Apostel den Untergang der Welt, die Auferstehung und das jüngste Gericht. —

So können wir denn in Off. 20 nichts von einem 1000jährigen Reich, wie es die Chiliasten erwarten, entdecken. Wir müssen es darum auf das entschiedenste mißbilligen, daß man — statt dieses dunkle prophetische Kapitel durch andere klare Aussprüche der Schrift (ex analogia scripturae et fidei) zu erhellen — ein solches noch niemals erschöpfend erklärtes Prophetenwort zur hauptsächlichsten Grundlage einer Lehre macht, welche der übrigen Schrift fremd und zuwider ist, und an welche man sicherlich nicht gedacht hätte, wenn Off. 20 in der Bibel fehlte.

2. Eine sichtbare Wiederkunft Christi vor seiner letzten Wiederkunft lehrt die heilige Schrift nirgends, vielmehr weiß sie nur von Einer sichtbaren Wiederkunft des Herrn, nämlich der zum jüngsten Gericht. — „Wenn des Menschen Sohn kommen wird in Herrlichkeit und alle heiligen Engel mit ihm“ (Matth. 25, 31), wird er dann ein 1000jähriges Reich auf Erden aufrichten? Mit nichten, sondern „dann wird er sitzen auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit“ und Gericht halten (vergl. Matth. 16, 27; 1. Thess. 4, 16; 2. Tim. 4, 1; 1. Kor. 4, 5). Und Johs. 14, 3 sagt der Herr: „So ich hingehe, euch die Stätte zu bereiten, will ich doch wiederkommen“ — und wozu? etwa um 1000 eitle Erdenjahre mit den Seinen hier unten zuzubringen? Keineswegs, sondern: „Ich will euch zu mir nehmen“, — nicht um da zu sein, wo ihr seid, vielmehr: „auf daß ihr seid, wo ich bin“. — Nun berufen sich die Chiliasten gern auf Stellen wie Matth. 16, 28: „Es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn sehen in seinem Reiche.“ Oder auf Johs. 21, 22: „So ich will, daß Johannes bleibe, bis ich komme, was geht es dich an“? Aber diese u. a. Aussprüche können unmöglich anders verstanden werden, als von einem geistigen Sehen und Kommen des Herrn zum Gericht, welches Kommen schon mit der Zerstörung Jerusalems anfing und bei seiner sichtbaren Wiederkunft zum jüngsten Gericht enden wird (Matth. 26, 64). Überdies ist Johs. 21, 22 konditionell gesprochen. Der Herr und die Apostel reden immer nur von Einem noch bevorstehenden sichtbaren Kommen Christi zum Endgericht, was auch Hebr. 9, 28 ganz deutlich hervorgehoben wird. — Ebensowenig wie Off. 20 lehrt die heilige Schrift auch sonst

3. Eine erste Auferstehung vor der allgemeinen Auferstehung, also eine doppelte Auferstehung der Toten. Johs. 6, 39—40 u. 44 sagt der Herr dreimal hinter einander, er werde die Gläubigen auferwecken am jüngsten Tage, — also doch nicht schon vor dem jüngsten Tage; vergl. 5, 28; Ap. 24, 15; Dan. 12, 2; 1. Thess. 4, 14 ff. Die Vorerweckungen jener Heiligen, welche (Matth. 27, 52) nach Christi Auferstehung aus ihren Gräbern hervorgingen, kommen hier nicht in Betracht; sie gehören nicht zur eigentlichen Entwicklung des Reiches Gottes, sondern sind außerordentlicher Art. Auch ist es wohl zu beachten, daß 1. Kor. 15, welches uns über die Auferstehung die ausführlichste Belehrung giebt, mit keiner Silbe von einer doppelten Auferstehung des Fleisches redet. Wenn aber die Chiliasten dort zwischen V. 23 u. 24 („Der Erstling Christus; darnach die Christo angehören, wenn

er kommen wird; darnach das Ende, wenn" ꝛc.) eine Zeit von 1000 Jahren einschalten, so ist dies reine Willkür. Ebenso wenig läßt sich aus Luk. 14, 14 („Es wird dir vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten") solch eine doppelte Auferstehung beweisen; offenbar soll dort die Auferstehung der Gerechten nicht ihrer Zeitfolge, sondern ihrer Wirkung nach von der der Ungerechten unterschieden werden. Auch Stellen wie Luk. 20, 35; Pil. 3, 11; 1. Theſſ. 4, 16 u. a., auf die sich die Chiliasten berufen, enthalten von einer doppelten Auferstehung nichts. Bleiben wir also bei dem Wortlaut des *lutherischen Katechismus* (3. Art.): daß Christus am jüngsten Tage „mich und alle Toten auferwecken wird". — Ferner lehrt die heilige Schrift nirgends

4. Eine 1000jährige irdische Herrschaft der Gläubigen mit und bei Christo noch vor Ablauf der gegenwärtigen Weltzeit. Von einer irdischen Blütezeit des Reiches Gottes vor der Vollendung schweigen Christus und seine Apostel völlig; vielmehr verkündigen sie das Gegenteil, nämlich daß das Reich Christi bis an den jüngsten Tag ein Gnaden- und Kreuzesreich sein werde, wie auch Christus selbst die Knechtsgestalt getragen hat bis an seinen Tod (1. Johs. 4, 17). Als der Herr Matth. 20, 20 ff. von der Mutter der Kinder Zebedäi gebeten wurde, er möge ihre zwei Söhne sitzen lassen in seinem Reiche, einen zu seiner Rechten und den andern zu seiner Linken, da antwortet er: „Ihr wisset nicht, was ihr bittet", — und dann weist er hin auf einen Kelch und eine Taufe der Leiden, die er den Seinen nicht erlassen kann. Und bei andern Gelegenheiten sagt er ausdrücklich, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei (Johs. 18, 36; 6, 15), daß es nicht mit äußerlichen Geberden komme, sondern ein inwendiges sei (Luk. 17, 20—21). Er spricht die selig, welche um seinetwillen verfolgt werden und verheißt ihnen: „Es soll euch im Himmel — also nicht auf Erden — wohl belohnt werden" (Matth. 5, 11—12). Er fordert von seinen Nachfolgern die größte Selbverleugnung (Matth. 16, 24) und vergleicht das Himmelreich mit einem Acker, auf welchem Unkraut und Weizen zusammen stehen wird bis zur Ernte (Matth. 13, 39). Also Sünde, Kampf und Kreuz wird auf Erden niemals aufhören; ja, es wird der Abfall immer mehr zunehmen, sodaß bei Christi Wiederkunft die Zahl der Gläubigen eine gar geringe sein wird (Luk. 18, 8; 17, 26). — Ebenso reden auch die Apostel vom Reiche Christi stets als von einem Kreuzesreiche, wenn sie u. a. sagen, daß die Kinder Gottes nur durch viel Trübsal können eingehen ins Reich Gottes (Ap. 14, 22), daß alle, die gottselig leben wollen, Verfolgung leiden müssen (2. Tim. 3, 12). Dagegen wissen sie von einem 1000jährigen Reiche äußerer Kirchenherrlichkeit nichts, vielmehr erwarten sie das Ende der Welt als nahe bevorstehend (1. Petr. 4, 7; 1. Johs. 2, 18; Hebr. 10, 37); wie hätten sie aber das gekonnt, wenn sie an ein zukünftiges 1000jähriges Friedensreich geglaubt hätten, gleich den heutigen Chiliasten?

Was die letztern betrifft, so sehen nachweislich nicht wenige derselben recht geringschätzend auf die äußere Gnadenanstalt der Kirche herab, oder legen doch auf die Reinerhaltung der Gnadenmittel kein besonderes Gewicht. Sie übersehen, daß nach Christi Willen Matth. 28, 18—20 die Ausbreitung des Reiches Gottes durch Wort und Sakrament unter der beständigen Gnadengegenwart des Herrn unverändert fortgehen soll bis

an das Ende (Matth. 24, 14; 1. Kor. 11, 26) und betrachten das heutige Kirchentum als etwas Interimistisches (Bengel), als eine kümmerliche Zwischenzeit der Vorbereitung auf die rechte Kirche, welche nach ihren Gedanken erst im künftigen 1000jährigen Reiche zur vollen Erscheinung und Blüte kommen soll, und zwar als ein innerlich und äußerlich geeintes Weltreich. Solche Hoffnungen müssen natürlich das rechte Verständnis für die hinter armer Magdsgestalt verborgene Herrlichkeit der leidenden und streitenden Kirche verdunkeln und die Kraft zum Kampf für deren heiligste Güter lähmen. Und so hängt denn mit diesen chiliastischen Anschauungen der Unionsgeist unsrer Tage auf das engste zusammen, wenn es auch diejenigen unter den Chiliasten, welche sonst dem lutherischen Bekenntnisse zugethan sind, schwerlich zugestehen werden.

Den oben angeführten Aussprüchen des Herrn und seiner Apostel ließen sich noch manche andere hinzufügen; doch es mag damit genug sein. Nur noch an zweierlei möchten wir erinnern. Zu dem bußfertigen Schächer spricht der Herr: Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein (Luk. 23, 43); und aus Off. 14, 13 wissen wir, daß die, welche im Herrn sterben, sogleich von ihrem Abscheiden an selig sind. Da fragen wir: sollte denn der Herr wirklich diese Seligen aus dem schönen Himmel wieder herausnehmen, um sie noch einmal auf diese Erde zurückzuversetzen? Würde dadurch nicht ihre Seligkeit unterbrochen? Denn ganz ohne Sünde soll es ja doch, wie die Chiliasten selbst lehren, im 1000jährigen Reiche nicht abgehen, und soll doch zuletzt noch die Schreckenszeit des Gog und Magog kommen. — Ferner: nach allen Verkündigungen wird Christus wiederkommen wie ein Dieb in der Nacht, darum soll sich die Christenheit stündlich auf seine Zukunft gefaßt halten (Luk. 12, 40; 21, 35; 1. Theff. 5, 3; 2. Petr. 3, 10; Matth. 24, 42). Aber würden nicht diese Mahnungen mit Annahme der chiliastischen Erwartungen bedeutungslos werden? Denn wenn erst noch vor dem Ende eine 1000jährige Blütezeit für die Kirche kommen soll, so ist doch ein solches stündliches Wachen und Warten auf das Kommen des Herrn vorerst wenigstens noch gar nicht so nötig, und kann sich der auf ein Millennium wartende Christ getrost der fleischlichen Sicherheit hingeben und mit dem faulen Knechte sprechen: Mein Herr kommt noch lange nicht (Matth. 24, 48). Die aber, welche die 1000 Jahre buchstäblich fassen, wären sogar beim Anbruch des Millenniums in der Lage, den jüngsten Tag genau zu berechnen, müßten also mehr wissen, als der Sohn in den Tagen seines Fleisches gewußt hat (Mark. 13, 32; Ap. 1, 7).

Über die Zahl 1000, über das Gebundensein des Satans, über Israels Zukunft &c. haben wir uns bereits oben ausgesprochen.

§ 52.

Die Auferweckung der Toten.

Wenn der Herr wiederkommen wird in Kraft und Herrlichkeit, so werden auf sein Allmachtswort in einem Augenblick die Toten auferstehen (resurrectio mortuorum) und die noch Lebenden werden verwandelt werden (immutatio); dann werden sie auf Wolken in die Luft dem Herrn entgegengerückt werden und um seinen Richterstuhl versammelt sein.

Die Trennung der Seele vom Leibe, welche durch den Tod stattgefunden, wird also keine bleibende sein, sondern einst wird dieser unser Leib, der im Grabe lag und zu Staub und Asche geworden ist, wieder zum Leben zurückkehren und mit der abgeschiedenen Seele auf ewig wiedervereinigt werden. So begreift denn die Auferstehung des Fleisches beides in sich: die Wiederherstellung des Leibes und dessen Wiedervereinigung mit der Seele. Resurrectio mortuorum formaliter consistit a) in reproductione s. reparatione ejusdem, quod per mortem cecidit, ex atomis seu particulis illius corporis, hinc inde disjectis atque dissipatis, b) in redunitione ejusdem cum anima (Hollaz).

Wie alle Wunder der göttlichen Allmacht kann auch dieses Wunder nicht mit dem menschlichen Verstande begriffen werden. Aber wer noch ernstlich an einen persönlichen Gott glaubt, wird es nicht bestreiten, daß derselbe Gott, der die Welt aus nichts erschaffen hat, doch auch gewiß im stande ist, den in Staub zerfallenen Menschenleib wieder aufzuwecken und selbst die in seine Elemente aufgelöste, vielleicht schon in andere Organismen übergegangenen Bestandteile wieder zusammenzubringen und zu beleben (Hebr. 11, 19; Röm. 4, 17). Der Unglaube freilich leugnet und bespöttelt eine Auferstehung des Fleisches (Ap. 17, 32; 1. Kor. 15, 12; Weish. 2), oder man will höchstens eine geistige Auferstehung und Belebung zugeben (2. Tim. 2, 18); so schon die alten Sadduzäer und Gnostiker, und in der Neuzeit die Socinianer, Unitarier, Quäker, Schäker, Swedenborgianer u. a. spiritualistische Richtungen. Den Gläubigen aber ist die Auferstehung des Fleisches, die uns die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments auf das bestimmteste bezeugt, eine freudenreiche und trostvolle Hoffnung.

Schon Ex. 3, 6 (Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs) enthält nach Christi ausdrücklicher Erklärung (Matth. 22, 31—32; Mark. 12, 26—27; Luk. 20, 37—38) eine Verheißung auf die Auferstehung der Toten. An diese Hoffnung klammert sich Jakob an, wenn er sterbend spricht: „Herr, ich warte auf dein Heil" (Gen. 49, 18), und wenn er seinen Söhnen gebietet (V. 29): „Ich werde versammelt zu meinem Volk, begrabt mich bei meine Väter" ꝛc. Ebenso Hiob (19, 25—26), wenn er bekennt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken" ꝛc. Auch in vielen Psalmen klingt diese Hoffnung durch (Ps. 16, 9—10: „Mein Fleisch wird sicher liegen"; 17, 15; 34, 21; 39, 13; 49, 16; 73, 16 ff.) und wird von den Propheten wiederholt ausgesprochen. So Jes. 25, 8 („Er wird den Tod verschlingen ewiglich", vergl. 1. Kor. 15, 55); 26, 19 („Deine Toten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen"); Hes. 37 (wo der Prophet ein Feld voll Totengebeine sieht, die wieder lebendig werden); Dan. 12, 2 u. 13 („Viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande . . . Und du, Daniel, gehe hin, bis das Ende komme und ruhe, daß du aufstehest in deinem Teil am Ende der Tage"; vergl. 2. Makk. 7, 14); Hos. 13, 14 („Tod, ich will dir ein Gift sein, Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein"; vergl. 1. Kor. 15, 54 f.). — Dazu fehlte es auch nicht in der alttestamentlichen Zeit an Beispielen von Totenerweckungen; so rief Elias den Sohn der Witwe von Zarpath ins Leben (1. Kg. 17, 22), Elisa den Sohn der Sunamitin (2. Kg. 4, 35); auch wurde ein in Elisas Grab gelegter Toter wieder lebendig (2. Kg. 13, 21). Und daß der Glaube an eine Auferstehung der Toten unter den Juden

allgemein verbreitet war, bezeugt Joh. 11, 23—24, nur die Sadduzäer leugneten sie (Matth. 22, 33 f.; Ap. 4, 2; 23, 6—8).

In ein noch helleres Licht wurde der Glaube an die Totenauferstehung durch das Zeugnis des Herrn und seiner Apostel gesetzt, besonders aber durch die Auferstehung des Herrn selbst. Joh. 5, 28 f. sagt Christus, daß auf seine Stimme einst alle Toten aus ihren Gräbern hervorgehen werden, teils zur Auferstehung des Lebens, teils zur Auferstehung des Gerichts. Joh. 6, 39, 40 u. 54 wiederholt er dreimal, daß er die Gläubigen einst auferwecken werde, und Joh. 11, 25 f. erklärt er feierlich: „Ich bin die Auferstehung und das Leben" ꝛc. Joh. 12, 24 vergleicht der Herr die Auferstehung des Leibes mit einem Weizenkorn, das erst in der Erde ersterben muß, ehe es Früchte bringt. Matth. 22, 23 ff.; Mark. 12, 18 ff. und Luk. 20, 27 ff. wird er durch eine Frage der Sadduzäer veranlaßt, sich über den Zustand der Frommen nach der Auferstehung auszusprechen und sagt, daß sie nicht freien werden, nicht mehr sterben können und den Engeln gleich sein werden. Ausdrücklich hebt er dort hervor, daß die Auferstehung der Toten schon Ex. 3, 6 gelehrt worden sei (vergl. oben). Nach Matth. 13, 43 werden die Gerechten im Himmel leuchten wie die Sonne, und Luk. 14, 14 stellt der Herr den Frommen eine Vergeltung in der Auferstehung der Gerechten in Aussicht. Auch fehlt es im Neuen Testament nicht an Beispielen von Totenerweckungen; so erweckte der Herr selbst des Jairus Töchterlein (Matth. 9, 25), den Jüngling von Nain (Luk. 7, 15) und Lazarus (Joh. 11, 44); desgleichen Petrus die Tabea (Ap. 9, 40) und Paulus den Eutychus (Ap. 20, 10 ff.). Der Heiligen, welche nach Christi Auferstehung aus ihren Gräbern hervorgingen (Matth. 27, 52 f.), wurde bereits früher gedacht. Ebenso wird die Auferstehung der Toten auch von den Aposteln wiederholt bezeugt; so Ap. 4, 2; 17, 18 u. 31; 23, 6 ff.; 24, 15; 26, 8 und 23; ferner Röm. 8, 11 u. 23; 1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14; Phil. 3, 21; 1. Joh. 3, 2 ꝛc. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber sind 1. Kor. 15; 2. Kor. 5, 1—10; 1. Thess. 4, 13 ff. und Off. 20, 11 ff.; wir werden auf diese Stellen noch öfterer zurückgreifen müssen. Aus diesen und anderen Stellen erhalten wir Antwort auf folgende Fragen:

1. Wann wird die allgemeine Auferstehung der Toten stattfinden? Nach Joh. 6, 40; 11, 24; 1. Kor. 15, 23 wird sie am jüngsten Tage geschehen (*τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*), also bei Christi Wiederkunft (*ἐν τῇ παρουσίᾳ*), keinenfalls aber vor seiner Wiederkunft; eine doppelte Totenauferstehung, wie sie die Chiliasten erwarten, giebt es nicht. Hat der wiedererschienene Gottessohn den Antichrist besiegt, so wird er die Toten auferwecken, die noch Lebenden verwandeln und das Endgericht halten. Die Auferstehung der Toten wird aber nicht ein längerer Prozeß sein, sondern wird plötzlich, in einem Augenblick geschehen (*ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*, 1. Kor. 15, 52). Und da Christus wie ein Dieb in der Nacht kommen wird, und niemand Zeit und Stunde seines Erscheinens weiß, so ist uns auch die Zeit der Totenerweckung und des Endgerichts verborgen*).

2. Wer wird die Toten auferwecken? Wie die Schöpfung, Erlösung und Heiligung und jede andere Heilsthat Gottes am Menschen ein

*) Trotzdem versuchen es zumal die Chiliasten immer wieder, die Zeit der Parusie zu berechnen; so auch Dächsel, welcher (zu Matth. 24, 44) sich vergeblich bemüht, ein solches Berechnen durch allerlei Gründe zu rechtfertigen.

Werk der heiligen Dreieinigkeit ist, so wird auch die Auferstehung der Toten durch den dreieinigen Gott geschehen. Der Vater will, der Sohn spricht, der heilige Geist vollzieht. Sofern die Totenauferweckung eine Neuschöpfung ist, muß sie als ein Allmachtswerk des Vaters gelten (2. Kor. 2, 14; 1. Kor. 6, 14; Johs. 5, 21). Der Sohn aber ist hierbei das Werkzeug des Vaters (Johs. 5, 21—28), und er wird es in Kraft seines königlichen Amtes thun durch sein Allmachtswort (Johs. 6, 39—40, 44 u. 54; Off. 1, 17—18; 1. Kor. 15, 21—22; 2. Kor. 4, 14; 1. Theff. 4, 14). Und sofern die Auferweckung eine Lebendigmachung ist, wird auch der heilige Geist teil daran haben. Derselbe Geist, welcher schon bei der Schöpfung das natürliche Leben gewirkt hat und den Seelen der Gläubigen das durch Christi Erlösungswerk erworbene göttliche Leben mitteilt, wird den toten Leibern aller, auch der unselig Verstorbenen (Johs. 5, 28), die Kraft geben, daß sie zum Leben zurückkehren (Röm. 8, 11; Hes. 37, 9; 1. Petr. 5, 18). — Vor allen aber ist es der Sohn Gottes, welcher bei diesem Akt im Vordergrunde stehen wird. Ist doch die Auferstehung der Gläubigen erst durch Christi Tod und Auferstehung ermöglicht, sodaß sie als Christi Gliedmaßen zum Leben auferstehen und ihrem Haupte folgen (1. Kor. 15, 23; Johs. 6, 14 ff.; 11, 25—26). Mit der Auferstehung Christi ist die Auferstehung derer, die in Christo entschlafen sind, gesetzt und verbürgt; denn alles, was er gethan hat, hat er um unsertwillen gethan, sodaß sein Leiden, Sterben und Auferstehen uns zu gute kommt. Dies wird 1. Kor. 15, 12 ff. in großer Ausführlichkeit nachgewiesen und folgerichtig hervorgehoben: „So die Toten nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden; ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, so sind wir noch in unsern Sünden, so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren". Nun aber ist es doch außer Zweifel (V. 4 ff.), daß Christus von den Toten auferstanden ist und der Erstling (ἀπαρχή, V. 20) geworden unter denen, die da schlafen; und damit sind auch wir unserer Auferstehung seliglich versichert. Denn so der Geist des, der Jesum von den Toten auferweckt hat, in uns wohnet, so wird auch derselbe, der Christum von den Toten auferweckt hat, unsere sterblichen Leiber lebendig machen um deswillen, daß sein Geist in uns wohnet (Röm. 8, 11). Der Geist Christi, welcher die Seelen zum Glauben lebendig macht, trägt auch die Kraft in sich, den Leib lebendig zu machen. Mit Recht wird Christus der Erstling von allen Schlafenden, der Erstgeborne von allen Toten genannt (Kol. 1, 18; Ap. 26, 23; Off. 1, 5), denn die vor ihm teils durch die Propheten, teils durch ihn selbst auferweckten Toten wurden nicht zum ewigen Leben, sondern für das irdische Leben erweckt und mußten über kurz oder lang doch wieder sterben; sie können darum hier nicht in Rechnung kommen. Und was Henoch und Elias betrifft, so gilt hier das „mors et resurrectio Christi profuit, antequam fuit", d. h. Christi Tod und Auferstehung hatte für die Frommen des alten Bundes rückwirkende Kraft. „Nicht nach der Weise des Töchterleins Jairi und des Jünglings von Nain und Lazari ist Christus auferweckt, zur Wiederkehr ins sterbliche Leben, sondern er ist auferweckt in dem Leibe, welcher als der erste von allen (Ap. 26, 23) die neue Welt, den ewigen Gottesbau himmlischen Lebens bildet (2. Kor. 5, 1), nämlich in dem geistlichen Leibe (1. Kor. 15, 44), der so unsterblich und unverweslich ist, wie der Geist selbst ist. Von den Toten ist er auferstanden, ein Erstling der Entschlafenen. Nun sind die Toten in Christo (1. Theff. 4, 16) eingesegnet

zu Entschlafenen, die aufwachen werden ihrem Erstling nach. Denn nicht bloß den Ersten der Zeit nach bezeichnet der Name Erstling, sondern den Vorgänger, der den ganzen Haufen mit sich führt . . . Er verhält sich zu den Toten, wie der Erstgeborne zu den Nachgebornen aus demselben Mutterschoße; diese würden nicht leben ohne jenen, der am ersten den Mutterschoß brach; vergl. auch Röm. 8, 29" (Besser). Daß Christus nicht ein einsamer Auferstandener ist, sondern der Auferstehungs-Erstling und Herzog, wird 1. Kor. 15, 21—22 näher begründet. Wie nämlich durch Einen Menschen, durch Adams Fall, das ganze Menschengeschlecht unter den Fluch der Sünde und des Todes gekommen ist, so ist es durch das Erlösungswerk Christi, des zweiten Adams, vom Fluch der Sünde errettet worden. Denn indem dieser Eine stellvertretend für alle starb und den Tod als der Sünden Sold für sie erlitt, sind sie alle gestorben (vergl. V. 14). „Wie der Leib Adams, in dem die Menschheit latent war, gewissermaßen der Leib der ganzen natürlichen Menschheit war, so ist der Leib Christi, des neuen Adams, auch der Leib der erlösten Menschheit." So gewiß aber alle wahrhaft Gläubigen in Christo gestorben sind, sind sie auch in ihm zum geistlichen Leben auferstanden (Eph. 2, 5; 2. Kor. 5, 15), und werden darum auch einst in Christo lebendig gemacht (1. Kor. 15, 22; Röm. 6, 8). War also der 1. Adam der Mittler der Sünde und des Todes, so ist Christus, der 2. Adam, der Mittler der Gerechtigkeit und des Lebens; und so ist denn Christi Auferstehung die sichere Bürgschaft unserer eignen Auferstehung.

3. Wen und was wird Gott auferwecken? Die Auferstehung der Toten wird eine allgemeine sein; sie wird sich über alle erstrecken, die jemals auf Erden gelebt und den leiblichen Tod erfahren haben (Johs. 5, 27—29; Off. 20, 12—15; Dan. 12, 2). Die Gläubigen wie die Ungläubigen, die Gerechten und Ungerechten, die Großen und Kleinen wird einst des Herrn Stimme, die Posaune seines Engels, aus ihren Gräbern rufen (1. Thess. 4, 16), ja auch das Meer, die Wüste und andere Orte, wo unbegraben so mancher Menschenleib vermodert ist, werden die Toten herausgeben (Off. 20, 13). Und zwar werden es die Leiber sein, die sie in diesem Erdenleben getragen haben; selbst die einst in der Glut des Feuers verbrannten, oder von den Zähnen wilder Tiere zermahlenen Leiber werden wiederhergestellt werden. Von einer Auferstehung der Seele kann überhaupt keine Rede sein. Die Vorstellung von einer abstrakten, rein seelischen, wenn auch seligen Unsterblichkeit ist der Schrift völlig fremd und zuwider. Denn da Gott den Menschen ursprünglich als eine geistleibliche Persönlichkeit erschaffen hat, und der leibliche Tod erst mit der Sünde als etwas Naturwidriges eingetreten ist, muß doch auch zur Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung unsre leibliche Auferstehung kommen. Ohne sie würde das Erlösungswerk nur halb vollbracht sein, und der Tod wäre nicht ganz überwunden, mithin wäre dann auch die Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit der Seele ein leerer Traum. Erst mit der leiblichen Auferstehung kann die geistliche Seligkeit zu ihrer endgültigen Vollendung kommen, wie dies schon früher hervorgehoben wurde.

4. Wie werden die Toten auferstehen, und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? — Über diese Frage (1. Kor. 15, 35) war man schon in der alten Kirche verschiedener Meinung. Während die Apologeten und die meisten Kirchenlehrer (Justin, Athenagoras, Theophil, Irenäus, Tertullian, Minucius Felix, Cyprian u. a.) mit der

heiligen Schrift und dem Apostolikum eine Auferstehung des Fleisches lehrten (ἀνάστασις τῆς σαρκός), also eine reale Wiederherstellung des früheren Erdenleibes, wurde die Auferstehung des Körpers von den Gnostikern gänzlich geleugnet, da sie die Materie für den eigentlichen Sitz der Sünde hielten; dagegen wurde sie von den alexandrinischen Theologen, namentlich von Origenes, in spiritualistischer Weise vergeistigt und idealisiert. Origenes faßt nämlich den Auferstehungsleib geistig auf, als ein verklärtes Entwickelungsprodukt innerer Organe. Seine Lehre fand aber nur bei einigen morgenländischen Kirchenlehrern (den beiden Gregoren und zum Teil bei Basilius) Anklang; von der übrigen Kirche wurde sie ausdrücklich verworfen. Und so lehrten denn die späteren Väter, besonders Epiphanius, Hieronymus, Augustin u. a. von der Auferstehung streng realistisch und hielten an der Identität des Auferstehungsleibes mit dem ehemaligen Erdenleibe fest. — Auch die Kirche des Mittelalters vertrat diese Auffassung, die dann von den Scholastikern, besonders von Thomas Aquinas, noch weiter ins Einzelne ausgebildet wurde, während sich Scotus Erigena wieder der origenistischen Vorstellung zuneigte; die Bogomilen, Katharer u. a. Sekten verwarfen nach Weise der alten Gnostiker eine Auferstehung der Körper gänzlich. — Die reformatorische Kirche bekannte sich in völliger Übereinstimmung mit den Römischen (vergl. Schmalk. Art. S. 299, IV) zu dem „Credo carnis resurrectionem"*) des apostolischen Symbols, zu dem „Expecto resurrectionem mortuorum" des nicänischen, und zu dem „Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis" des athanasianischen. Ferner bekannte sie im 17. Art. der Augustana: Christus omnes mortuos resuscitabit, und in der Apologie (196, 56): „Daß wir gar heilig und verneuert von den Toten auferstehen" (ut prorsus novi resurgamus); vergl. Apol. 217, 66. Im Kl. Katech. (3. Art.) bekennt sie: „Daß Christus am jüngsten Tage mich und alle Toten (nos omnes) auferwecken wird"; im Gr. Katech. (3. Art., S. 458, 57 u. 60): „Wir warten, daß unser Fleisch hingerichtet und mit allem Unflat bescharret werde, aber herrlich herfürkomme (iterum prodeat) und auferstehe zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen Leben . . . Daß aber hie stehet Auferstehung des Fleisches, ist auch nicht wohl deutsch geredet. Denn wo wir Deutschen Fleisch hören, denken wir nicht weiter denn in die Scharren (quam de macello = Fleischmarkt). Auf recht Deutsch aber würden wir also reden: Auferstehung des Leibes oder Leichnams (hoc est corporis resurrectionem)." Wichtig ist die Erklärung der Konk.-Form. (S. 583, 46): „Von der Auferstehung zeuget die Schrift, daß eben dieses unsers Fleisches Substanz, aber ohne Sünde, auferstehen und daß wir im ewigen Leben eben diese Seele, aber ohne Sünde haben und behalten werden (quod hujus nostrae carnis, quam circumferimus, substantia, sed tamen a peccato mundata, sit resurrectura)." Endlich S. 645, 24: Der alte Adam bedarf der Zucht, „bis das Fleisch der Sünde ganz und gar ausgezogen und der Mensch vollkömmlich in der Auferstehung

*) Das Apostolikum meint unter „Auferstehung des Fleisches" selbstverständlich nur eine Erneuerung des alten Leibes, nicht aber eine Restituierung des sündlichen Fleisches (σάρξ); es will nur die Identität der Substanz, nicht die Beschaffenheit derselben aussagen.

erneuert ist (perfecte renovetur)". — Auch die alten Dogmatiker vertreten den strengen Realismus. Sie lehren: In der Auferstehung wird der Mensch (subjectum quod) seinem Leibe nach (subjectum quo) neu belebt. Mit der Wiederherstellung des Leibes findet aber zugleich die Wiedervereinigung desselben mit der bis dahin im Zwischenzustand verwahrten Seele statt, doch ist die Seele bei der Auferstehung ihres bisherigen Leibes in keiner Weise mitbeteiligt. Der Auferstehungsleib wird mit dem Leibe des Todes nach Zahl und Substanz derselbe sein (est idem numero et substantia corpus, quod in hac vita gessimus), sodaß sich in dem auferstandenen Leibe nicht bloß Geschlecht und Gestalt*), sondern auch die einzelnen Teile des früheren Leibes wiederfinden werden (recipient etiam sexum et partes, s. membra omnia, quae in hac vita habuerunt, licet non ad veterem usum redintegrandum). Der Auferstehungsleib wird jedoch mit neuen Eigenschaften ausgestattet sein, die den himmlischen Verhältnissen entsprechen. Es sind dies teils solche, welche bei den Seligen und Unseligen dieselben sind (qualitates communes), nämlich Ewigkeit, Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit 2c., teils solche, welche je nach dem besondern Seelenzustande bei den Seligen andere sind, als bei den Verdammten (qualitates propriae). Die auferstandenen Leiber der Seligen werden aber sein 1. corpora glorificata = formosissima claritate etc., Matth. 13, 43; 1. Kor. 13, 40 ff.; Dan. 12, 3; — 2. potentia = ab infirmitatibus, doloribus ac morbis libera, ac proinde firma, impassibilia, agilia, vi penetrandi alia corpora etc., Johs. 20, 19 u. 26; Phil. 3, 21; — 3. spiritualia = non erunt amplius animalia corpora, cibi et potus et somni indiga; erunt non *πνεύματα*, sed *σώματα πνευματικά*, *ἰσάγγελοι*, non angeli, Matth. 20, 30; 1. Kor. 6, 13; Röm. 8, 23; — 4. coelestia = non substantiae, sed qualitatum ratione . . . non erunt amplius terrenis infirmitatibus obnoxia, sed coelesti claritate conspicua, non amplius deformia, sed formosissima etc., 1. Kor. 15, 40 u. 49; 2. Kor. 5, 3. — Dagegen werden die Leiber der Verdammten corpora deformia, pallida, foetida sein, Röm. 9, 21; 2. Tim. 2, 20. — Daß der Deismus und Naturalismus des 18. Jahrhunderts eine Auferstehung des Fleisches (Leibes) leugnete, kann uns nicht wundern. Die dann folgende Übergangstheologie sah den Leib des Todes doch noch als Grundlage des künftigen Auferstehungsleibes an, während der Rationalismus nur von einer Unsterblichkeit der Seele zu reden wußte. Dem gegenüber wiesen Schleiermacher, Fichte u. a. Philosophen nach, daß ohne eine leibliche Grundlage das Fortleben der Seele undenkbar sei. Und so kamen denn die Schüler Schleiermachers (Nitzsch, Müller 2c.) wieder auf eine Auferstehung des Leibes zurück, die sie sich jedoch in der freieren Weise der Übergangstheologie dachten. Die Mehrzahl der neueren Theologen giebt eine unbedingte Identität der Substanz des Auferstehungsleibes mit dem vorigen Erdenleibe preis; sie nimmt nur eine partielle Identität an und behauptet: der Auferstehungs-

---

*) Wie schon Augustin sind sie der Meinung, daß allen Seligen die Gestalt des reifern Alters haben werden, wobei sie das 30. Jahr, das Lebensalter Christi, als Normaljahr annehmen.

leib der Gläubigen werde sich aus den edelsten Grundstoffen des toten Erdenleibes entwickeln, es werde aus dem schon während des irdischen Lebens im Erdenleibe gebildeten Lebenskeim, über welchen der Tod keine Macht habe, am jüngsten Tage ein neuer Verklärungsleib hervorgehen. Andere reden im Anschluß an die theosophische Tradition sogar von einem im Erdenleibe verborgenen ätherischen Nervenleibe, der das Substrat für den einstigen Auferstehungsleib sein soll; noch andere glauben, daß Gott durch ganz neue, von ihm unmittelbar geschaffene verklärte Leibessubstanzen einen besondern Verklärungsleib schaffen werde. Sie alle aber stimmen darin überein, daß sie eine wirkliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem Erdenleibe leugnen (vergl. Rinck, Splittberger, Kahnis, Thomasius, Vilmar, Mühe u. v. a.).

Ohne Zweifel lehren die lutherischen Bekenntnisse und Dogmatiker völlig schriftgemäß, wenn sie eine Identität des künftigen Leibes mit dem jetzigen behaupten. Ausdrücklich wird 1. Kor. 15, 53 gesagt, daß einst dies Verwesliche (*τὸ φθαρτὸν τοῦτο*), dies Sterbliche (*τὸ θνητὸν τοῦτο*) anziehen wird die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit (*ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν*); es bleibt also „dies Verwesliche, dies Sterbliche" das Wesenhafte des Auferstehungsleibes, nur daß unser Leib verklärt und erneuert auferstehen wird und die Eigenschaft der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit erhalten soll. Das bezeugt auch Phil. 3, 21: „Christus wird unsern nichtigen Leib verklären (*μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν*), daß er ähnlich sei (*σύμμορφον*) seinem verklärten Leibe". Wie Christi Auferstehungsleib dieselbe Gestalt und Substanz hatte, welche sein Erdenleib trug, dieselbe Körperlichkeit und Stofflichkeit bis zu Fleisch und Blut (Luk. 24, 39, vergl. Luk. 22, 30; auch Off. 3, 20; 2, 17, wo von einem Essen die Rede ist), sodaß man an seinem Leibe selbst seine Wunden und Nägelmale sehen konnte, aber zugleich ein zu himmlischer Herrlichkeit verklärter Leib war, der durch verschlossene Thüren gehen konnte (Luk. 24, 36): so soll auch unser Auferstehungsleib derselbe bleiben, wie der irdische Leib, aber eine verklärte Gestalt erhalten; denn unsere Leiblichkeit in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, das irdische Fleisch und Blut, kann nicht in die Herrlichkeit eingehen, das Verwesliche des Erdenleibes kann das Unverwesliche nicht erben (1. Kor. 15, 50). Ebenso erhellt aus 1. Kor. 15, 52—53; 2. Kor. 5, 2—4, daß die, welche die Verwandlung erfahren sollen, nur überkleidet werden (*ἐπενδύσασθαι*), also den alten Leib gar nicht verlieren sollen. Ob sich freilich alle Teile, Glieder und Stoffe des alten Leibes im verklärten neuen Leibe wiederfinden werden, wird uns in der Schrift nicht ausdrücklich gesagt. Unleugbar hat der Erdenleib Bestandteile, welche er (wie z. B. das Haar, die Zähne) im Laufe der Zeit verliert und ausscheidet, ohne daß dadurch die Integrität des Leibes beeinträchtigt würde. Ja, unser irdischer Leib ändert sich eigentlich fortwährend in diesem Leben; und doch erkennen wir diesen Leib stets als unser Ich an, da er trotz solcher Veränderungen seine Grundstoffe und Grundformen behält, bezw. eine Kontinuität des menschlichen Leibes nach Form und Stoff unleugbar ist. Uns ist es genug, aus der Schrift zu wissen, daß derselbe Leib, der mit dem Tode der Verwesung anheim fällt, in verklärter Gestalt wiederhergestellt und die verwesliche alte Leibessubstanz ins Unverwesliche verwandelt werden wird. So gewiß Gottes Allmacht einst aus dem Stoff eines Erdenkloßes den Erdenleib Adams schuf, und am Ende der Welt die Stoffe der alten Erde und des alten Himmels in eine neue

Erde und einen neuen Himmel verklären wird, so gewiß wird sie auch unsre sterblichen Leiber wieder lebendig machen, in verklärter Gestalt erneuern und mit der abgeschiedenen Seele wiedervereinigen.

Dies wird 1. Kor. 15 in großer Ausführlichkeit dargelegt und an verschiedenen Naturanalogieen verständlich gemacht. Dort weist der Apostel V. 36 ff. zunächst die Möglichkeit der Totenauferweckung nach, sodann spricht er sich V. 42 ff. über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes aus. Wie nämlich aus einem Saatkorn, das in der Erde verwest ist, eine neue Pflanze emporwächst, so wird auch aus dem vermoderten Menschenleibe einst ein dem alten Leibe entsprechender neuer Leib auferstehn (V. 38), so gewiß wie das Saatkorn der neuerstehenden Pflanze mit samt ihrer Ähre ꝛc. nicht bloß die besondere Form giebt, sondern auch den wesentlichen Stoff für die von der Ähre getragenen Frucht, in welcher das alte Saatkorn in verherrlichter Gestalt zur Darstellung kommt. Ferner: wie es in der jetzigen Natur verschieden geartete Leiber und animalische Fleischarten giebt (V. 39), und zwischen den Erdkörpern und Himmelskörpern eine große Verschiedenheit ist (V. 40), so wird auch der Auferstehungsleib anders geartet sein, als der gegenwärtige Erdenleib. (Überdies werden die auferstandenen Leiber der Gerechten verschiedene Herrlichkeitsgrade haben, V. 41.) Der irdische Leib war im Zustande der Verwesung (*ἐν φθορᾷ*), der Unehre (*ἐν ἀτιμίᾳ*), der Kraftlosigkeit (*ἐν ἀσθενείᾳ*) begraben; dagegen wird der Auferstehungsleib der Gläubigen hervorgehen im Zustande der Unverweslichkeit (*ἐν ἀφθαρσίᾳ*), der Glorie (*ἐν δόξῃ*), der Kraftfülle (*ἐν δυνάμει*, V. 42—43). War der Todesleib, entsprechend der mit Sünde behafteten Seele, ein seelischer Leib (*σῶμα ψυχικόν*, V. 44), ein irdischer Leib (*σῶμα ἐπίγειον*, V. 40, vergl. V. 48 f.: *ἐκ γῆς, χοϊκόν*), so wird der Auferstehungsleib ein geistlicher, ein himmlischer Leib sein (*σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον*), ein vom Geist Gottes durchdrungener und verklärter Leib. Denn wie wir während des irdischen Lebens das Bild, die Gestalt des Irdischen getragen haben und dem ersten Adam ähnlich waren, so werden wir einst in der Ewigkeit tragen das Bild des himmlischen, des 2. Adams (V. 49), denn wir werden dann Christo gleich sein und ihm ähnlich (*ὅμοιοι*, 1. Johs. 3, 2; Phil. 3, 21; 2. Kor. 3, 18). Also unser Auferstehungsleib wird der Substanz nach derselbe sein, sodaß wir ihn als unser Ich wiedererkennen werden (Hiob 19, 27), aber die Qualität wird eine verschiedene sein. Er wird mit neuen Eigenschaften ausgestattet sein, wie solche den himmlischen Verhältnissen entsprechen; denn der verklärte Geist kann nur in einem verklärten Leibe wohnen, kann nur ein dem ewigen Leben konformes Organ haben. So wird denn der verklärte Auferstehungsleib (negativ) von allen Folgen der Sünde und des Todes, von allen irdischen Unvollkommenheiten und Beschränkungen befreit sein (vergl. Röm. 8, 23), dagegen (positiv) mit allem ausgestattet sein, was für das Vollendungsleben auf der neuen Erde nötig ist. Er wird also besitzen: 1. Unsterblichkeit und Unverweslichkeit (Luk. 20, 36; 1. Kor. 15, 42—44 u. 52—53); 2. Herrlichkeit und Klarheit (Matth. 13, 43; 2. Kor. 3, 18; Dan. 12, 3), denn die Gerechten werden leuchten wie die Sonne, ähnlich wie Christus bei seiner Verklärung (Matth. 17, 2; vergl. Ex. 34, 29—30); 3. Vollkommenheit der Kräfte (1. Kor. 15, 43), frei von Krankheit, Schwächen und Gebrechen, haben sie zugleich die Fähigkeit, körperliche Dinge zu durchdringen (Luk. 24, 36; vergl. Matth. 14, 25), sichtbar und unsichtbar zu sein (Luk. 24, 31), Gott

mit eignen Augen zu schauen (1. Johs. 3, 2; 1. Kor. 13, 12) ꝛc.; 4. Geistlichkeit (σώματα πνευματικά, 1. Kor. 15, 44 u. 48), sofern der neue Leib nicht Fleisch und Blut von irdischer Art (V. 50) tragen, sondern so beschaffen sein wird, daß er sich für das Leben in der Vollendung, für den Verkehr mit dem Herrn eignet, also frei ist von allen irdischen Unvollkommenheiten, Beschränkungen (z. B. des Raumes V. 44 u. 46, der Schwere Matth. 14, 25 u. 29) und vitalen Bedürfnissen (z. B. der Nahrung, des Schlafes, Jes.4 9, 10; Off. 7, 16; Luk. 24, 41; denn das Off. 2, 7 u. 17; 3, 20; Luk. 22, 30; Matth. 26, 29; Off. 7, 17 erwähnte Essen und Trinken kann doch gewiß kein grobsinnliches sein, sondern ein solches, das dem himmlischen Leibe und der ewigen Seligkeit entspricht. Wenn aber der Auferstandene Luk. 24, 41 ff. vor den Augen seiner erschrockenen Jünger etwas irdische Speise zu sich nahm, so geschah dies nur ausnahmsweise zu dem Zweck, um ihnen zu beweisen, daß er nicht ein Geist sei). So wird denn der künftige Auferstehungsleib ein himmlischer sein (σῶμα ἐπουράνιον), zwar ein wirklicher Leib von Fleisch und Bein (Luk. 24, 39), aber ein überirdischer und in jeder Beziehung vollkommener Leib (1. Kor. 13, 10), der den Leib der Protoplasten weit übertrifft, denn er wird ja das Bild des himmlischen Leibes Christi tragen (1. Kor. 15, 49; Röm. 8, 29; Phil. 3, 21) und nach Gestalt und Form seinem verklärten Leibe ähnlich sein. — Ob nach Off. 20, 12 angenommen werden kann, daß unter den Auferstandenen Altersstufen, namentlich die der Kinder und der Erwachsenen, wahrzunehmen sind, und nach Matth. 22, 30, daß die Geschlechtsunterschiede zwar fortbestehen, aber die Funktionen der Zeugungsorgane, ebenso wie die der Verdauungsorgane, aufgehoben sind, bezweifeln wir (vergl. 1. Kor. 6, 13—14). —

Mit den Gerechten zugleich werden auch die Ungerechten auferstehen (Ap. 24, 15). Aber während jene zum ewigen Leben hervorgehen werden, werden diese zur Auferstehung des Gerichts (Johs. 5, 29), zu ewiger Schmach und Schande (Dan. 12, 2), zur ewigen Höllenpein (Mark. 9, 44 ff.; Jes. 66, 24) auferstehen; denn nicht bloß ihre Seelen, sondern auch ihre Leiber sollen an der Verdammnis teil haben. Diesem Gerichtszustande entsprechend werden ihre Leiber unsterblich und unzerstörbar sein, und darin werden sie den Seligen gleich sein; aber im übrigen werden sie eine ganz andere Beschaffenheit haben als jene. Denn während die Leiber der Gerechten gar herrlich sind, ausgestattet mit überirdischer Schönheit und Vollkommenheit, ein Abbild des verklärten Leibes Christi, werden die Ungerechten eine häßliche, abschreckende Leibesgestalt haben und das Bild des Teufels an sich tragen; kurz, ihre ganze Erscheinung wird das Spiegelbild ihres innern ungöttlichen Wesens sein, und sie werden allem Fleische ein Greuel sein (Jes. 66, 24). — Hin und wieder hat man die Vermutung ausgesprochen, daß die Gottlosen überhaupt keinen Leib wiedererhalten würden, und daß in dieser Unvollkommenheit ihres Daseins das eigentliche Wesen des ewigen Todes zu suchen sei. Man beruft sich hierfür besonders auf Matth. 8, 28 ff., wo die Dämonen nach einem Leibe verlangen, und wäre es auch der Leib von Schweinen. Aber dort handelt es sich doch um ein ganz anderes Gebiet*), das mit der Auferstehung des Leibes gar nichts zu thun hat. Dagegen darf wohl aus Num. 16, 33 geschlossen werden,

*) Vergl. Vilmar's Coll. bibl. zu Matth. 8.

daß für die Gottlosen die Wiederannahme ihrer Leiber nach der Auferstehung zum Gericht die eigentliche Basis ihrer definitiven Unseligkeit sein wird. Num. 16 erfahren wir nämlich, daß Korah, Dathan und Abiram als besondere Strafe für die von ihnen angezettelte Empörung nicht wie alle Menschen sterben (V. 29), auch nicht wie jene 250, welche an der Auflehnung teilgenommen hatten und deren Leiber durch Feuer vom Himmel verzehrt wurden (V. 35), sondern daß sie lebendig, also mit Beibehaltung ihrer Leiber, in den Scheol hinunterfuhren, und so alsbald in den Zustand der definitiven Verdammnis verstoßen wurden. Dies weist doch wohl darauf hin, daß erst nach Wiedererlangung der Leiber die Verdammnis der Gottlosen vollständig sein wird. —

Die bei Christi Parusie noch lebenden Gläubigen werden nach 1. Kor. 15, 51—55; 1. Theff. 4, 13—18; 2. Kor. 5, 1—10 nicht erst eines natürlichen Todes sterben, um dann einen neuen Auferstehungsleib zu erhalten, werden aber auch nicht in ihrem alten Leibe bleiben können (1. Kor. 15, 50), sondern ihre Leiber werden erst das Irdische und Verwesliche ablegen müssen. Darum wird der Herr an ihnen ein Wunder thun: er wird sie also überkleiden (ἐπενδύειν, 2. Kor. 5, 2 u. 4), daß ihr alter Leib ohne einen dazwischenliegenden Tod in eine neue Qualität verklärt wird. Plötzlich, in einem Augenblick, beim Schall der letzten Posaune (1. Kor. 15, 52) wird der Herr ihre Leiber verwandeln (ἀλλάσσειν) und wird sie zugleich mit dem Auferstandenen (1. Theff. 4, 15) auf Wolken (ἐν νεφέλαις) in die Luft (εἰς ἀέρα, V. 17) entführen. So werden sie von der hinter ihnen verschwindenden Erde dem Herrn entgegengerückt werden (ἁρπάζειν), um ewig bei ihm zu sein. Diese plötzliche Verwandlung oder Überkleidung wird ohne die Schrecken und Schauer, welche sonst ein Mensch im Tode erfährt, vor sich gehen. Die Schrecken bei Christi Wiederkunft werden sich mit dem Entzücken der Verklärung verschmelzen; denn nun ist ja der Tod verschlungen in den Sieg (1. Kor. 15, 54 f.). — Wie es mit der Verwandlung derjenigen Lebenden sein wird, welche nicht an Christo glauben, das wissen wir nicht; aber ohne Zweifel wird für sie das plötzliche Erscheinen des Herrn nur Schrecken und Entsetzen bringen, denn sie ahnen es, daß er ihnen zur Rache kommt (2. Theff. 1, 8). —

§ 53.

Das jüngste Gericht und das Weltende.

Um das Reich Gottes zu seiner letzten, ewig bleibenden Vollendung zu führen, wird der Herr in unmittelbarem Anschluß an die Totenerweckung das Weltgericht halten (judicium extremum, novissimum, universale) und so eine definitive Scheidung zwischen Guten und Bösen vollziehen. — Schon während Christi Erdenwandels mußte sich die gefallene Menschheit an ihm scheiden und entscheiden; und diese Scheidung setzt sich während der ganzen Gnadenzeit auf Erden fort (Joh. 3, 19; 9, 39; 1, 15; Luk. 2, 34; Röm. 9, 33). Noch immer ist die Person Christi den einen ein Stein des Anstoßens und des Ärgernisses, den andern ein Fels des Heils (Matth. 21, 42 ff.; Ap. 4, 11 f.; 1. Petri 2, 6 ff.). Auch ist es außer Zweifel, daß sich die Gerichte Gottes oft schon hier im Leben des Einzelnen wie in der Geschichte der Völker vollziehen und in enger Beziehung zur Annahme oder Verwerfung

des in Christo dargebotenen Heils stehen. Aber alle diese Einzelgerichte und Völkergerichte sind doch nur eine relative Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, sodaß das bekannte Dichterwort „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" nur im beschränkten Sinne gelten kann. Zum eigentlichen Abschluß wird das Gericht und die Scheidung erst durch das jüngste Gericht kommen (ἡμέρα κτίσεως, Matth. 10, 15; 11, 24; 12, 36). War das in der Todesstunde für jede abgeschiedene Seele stattfindende Gericht ein partikulares und verborgenes, so wird das Endgericht ein allgemeines und öffentliches sein. Dasselbe wird dem Gläubigen nicht bloß seinen gläubigen Stand und die ihm dafür geschenkte Seligkeit bestätigen (Joh. 5, 24; 1. Joh. 4, 17), sondern auch das Gesamtresultat seines Gewordenseins, also den Stand seiner Heiligung und das ihm dafür zufallende Maß des Gnadenlohnes und der Herrlichkeit festsetzen. Ebenso wird es dem Ungläubigen die Unseligkeit bestätigen und die verdiente Strafe über ihn aussprechen. Vergl. Augsb. Konf. Art. III u. XVII, Apologie S. 217, Art. XVII und Gr. Katech. S. 453; auch Konk.-Form. S. 686, 55. —

Die Zeit, wann das jüngste Gericht gehalten wird, ist der jüngste Tag (ἐσχάτη ἡμέρα, Joh. 6, 40), dessen Anbruch uns ebenso verborgen ist, wie Christi Wiederkunft. Dieser letzte Tag ist ein solcher, dem kein anderer gleicht, denn mit ihm wird die Zeit in die Ewigkeit einmünden; er wird ein Tag der Schrecken und Rache sein für die Gottlosen, aber ein Tag der Erlösung und Vollendung für die Frommen.

Von ihm redet schon die alttestamentliche Schrift an vielen Stellen, so u. a. Joel 1, 15; 2, 1—2 u. 11; 3, 3—4 u. 21; Zeph. 1, 14 f.; Jes. 2, 12; 13, 6—13; 34, 2—4 u. 8; 66, 15 f.; Mal. 4, 1; Dan. 7, 10; Ps. 9, 8—9; 96, 13; Pred. 12, 14. Im Neuen Testament heißt der jüngste Tag der große Tag (Jud. 7), oder kurzweg jener Tag (dies illa, Matth. 7, 22; 2. Tim. 2, 1 u. 4 u. 8; 2. Theſſ. 1, 10), der Tag des Gerichts (2. Petr. 2, 9; Matth. 10, 15), der letzte Tag (Johs. 5, 39—40; 12, 48) oder das Ende der Welt (Matth. 13, 39 f.; 24, 3; 28, 20; Hebr. 9, 26), ferner der Tag des Herrn (Matth. 24, 36 f.; 1. Kor. 1, 8; 5, 5; 1. Theſſ. 5, 2; 2. Petr. 3, 4—14), der Herrlichkeit unsers großen Gottes und Heilandes (Tit. 2, 13), der Enthüllung unsers Herrn Jesu (1. Kor. 1, 7; 2. Theſſ. 2, 9). — Andere auf das jüngste Gericht bezügliche Stellen sind Matth. 3, 12; 10, 26; 12, 36 f.; 13, 39 ff.; 16, 27; 18, 33 ff.; 19, 28; 24, 31 ff.; 25, 31 ff.; Johs. 5, 22—27; Ap. 10, 42; 17, 31; Röm. 2, 6 ff.; 14, 10; 1. Kor. 4, 5; 6, 2; 2. Kor. 5, 12; 2. Theſſ. 1, 7 ff.; 2. Tim. 4, 1; 1. Petr. 4, 5; 2. Petr. 2, 4; Jud. 6 u. 14—15; Off. 20, 11 ff.

Der Ort des jüngsten Gerichtes ist, wie wir aus 1. Theſſ. 4, 17 schließen dürfen, nicht diese Erde oder ein besonderer Platz auf ihr, sondern der Luftkreis. Die Juden und Papisten dagegen erwarten, daß es auf dieser Erde stattfinden wird, und zwar im Kidronthal (östlich von Jerusalem, zwischen dem Tempelberge und dem Ölberge), das sie für das Joel 3, 7 u. 17 erwähnte Thal Josaphat halten. Sie fassen nämlich jene Weissagung: daß der Herr alle Heiden im Thal Josaphat zusammenbringen und dort richten werde, buchstäblich, und beziehen sie auf das jüngste Gericht. Nun ist aber das Thal Josaphat geographisch gar nicht mit Sicherheit zu bestimmen, vielmehr liegt die Vermutung nahe, daß die Bezeichnung „Thal Josaphat" symbolisch zu verstehen ist: Josaphat = Jehovah richtet, also

= das Gerichtsthal Gottes, — und sich an den 2. Chron. 20 erzählten wunderbaren Sieg Josaphats über die verbündeten Heiden anlehnt, sodaß die erwähnte Stelle gar nicht vom jüngsten Gericht handeln dürfte, sondern eine Weissagung wäre auf die Völkerkämpfe der antichristischen Zeit, wo sich durch Gottes Eingreifen Gog und Magog unter einander aufreiben werden*).

Der Richter ist der dreieinige Gott (Ps. 9, 8; Dan. 7, 9 u. 13; Ap. 17, 31; Johs. 5, 22; vergl. Jes. 4, 4; Gen. 6, 3; Johs. 16, 8). Der Vollstrecker des jüngsten Gerichts aber wird der Sohn sein, dem es der Vater übergeben hat. Ist doch der Sohn Gottes selbst die lebendige Norm, an der alle gemessen werden, und an dem sich schon hier in der Gnadenzeit jedermann entscheiden muß. Dazu besitzt er auch alle Eigenschaften, welche zu einem solchen Richteramt erforderlich sind. Im Stande seiner Erniedrigung war er allenthalben versucht worden gleich wie wir, doch ohne Sünde; darum kann er nun auch mit denen, die an ihn glauben, Mitleid haben (Hebr. 4, 15; 2, 17), und kann sich hineindenken in die arme menschliche Natur mit ihren Gebrechen, Versuchungen und Kämpfen. Als wahrer Mensch steht er den Gläubigen als Bruder, Mittler und Versöhner nahe; sie dürfen deshalb zu ihm ein fröhliches Vertrauen fassen, während den Ungläubigen jede Entschuldigung abgeschnitten ist. Denn Christus wird nicht bloß als erhöhter Menschensohn erscheinen (Ap. 1, 11; Matth. 24, 30; 25, 31), sondern auch als Gottessohn zugleich, als König aller Könige, in Kraft und Majestät (Luk. 21, 27), sodaß selbst seine trotzigsten Feinde ihn erkennen müssen als den allmächtigen, allwissenden und gerechten Richter, dem sie nicht entrinnen können und der mit starkem Arm eine strenge Vergeltung üben wird an allen, die ihn verworfen haben.

Beisitzer, Zeugen und Diener (assessores, testes, ministri) des Gerichtes werden teils die Engel sein, teils die Heiligen. Die Engel werden den Herrn begleiten (Matth. 25, 31), mit großem Schall seine Ankunft verkündigen (1. Thess. 4, 15), die auferstandenen und verwandelten Menschen um den Richterstuhl versammeln (Matth. 24, 31), die Bösen von den Guten scheiden (Matth. 25, 31) und die Verdammten in die Hölle stoßen (Matth. 13, 42 u. 50). Die Apostel aber samt den Patriarchen, Propheten, Märtyrern und andern Heiligen werden Zeugen und Anerkenner (testes et comprobatores) des Gerichtes sein (1. Kor. 6, 2; Matth. 19, 28). Als Christi Glieder sind sie mit ihm, dem Haupte, so eng verbunden, daß sie mit ihm zugleich die Welt richten werden, und zwar schon in der Weise, daß das von ihnen meist bezeugte Gotteswort den Verdammten als richtende Norm wird vorgehalten werden. Wie sich der Einzelne in der Gnadenzeit zu dem von den Aposteln 2c. verkündigten Wort, welches Christi Wort ist (Luk. 10, 16), gestellt und sich daran entschieden

---

*) So faßt es schon Starke (Synopsis): „Durch dieses Thal muß man kein gewisses Thal, sondern nur überhaupt eine Stätte des Gerichts verstehen; denn hier nicht die Rede ist von einem kleinen Thal zwischen Jerusalem und dem Ölberg, wo der Bach Kidron geflossen, Zach. 14, 4—5, von welchem nicht bewiesen werden kann, daß es jemals das Thal Josaphat geheißen habe; auch nicht von dem Lobethal, da Josaphat, der König in Juda, Gott wegen des Untergangs seiner Feinde dankte, 2. Chron. 20, 26, zumalen da in diesen Thälern alle Heiden ja unmöglich versammelt werden können. So ist auch der Ort des jüngsten Gerichts nicht ein gewisses Thal, das Thal Josaphat, da zumal auch hier vom jüngsten Gericht die Rede nicht ist, sondern von einem besondern Gericht über die Verfolger des geist- und leiblichen Israels vor dem jüngsten Tage.“ Vergl. auch Gerhard (ed. Frank, tom. IX, S. 69 f.).

hat (Hebr. 4, 12), das wird am jüngsten Tage offenbar werden (Johs. 12, 46 ff.), und dem entsprechend wird das Urteil ausfallen. Die Apostel aber samt den andern Heiligen, welche das Wort Gottes der Welt bezeugt haben, werden es bestätigen müssen, daß denen, die verdammt werden, die Gnade angeboten worden ist, aber von ihnen verschmäht wurde (Mark. 6, 11; Ap. 13, 46 u. 51).

Gerichtet werden alle Menschen, die von Anfang der Welt bis zu Christi Wiederkunft auf dem Kreis des Erdbodens gelebt haben (Ap. 17, 31; Off. 21, 12), Fromme und Gottlose, Christen, Juden und Heiden (2. Kor. 5, 10; Röm. 14, 10; Jud. 15). Da wird an ihnen alles offenbar werden, was sie gethan haben, Gutes und Böses (Röm. 2, 16; Matth. 10, 26; 1. Kor. 4, 5; 3, 13; Pred. 12. 14), und mit unbeugsamer Gerechtigkeit werden sie entweder Lohn oder Strafe empfangen (Röm. 2, 6 ff.). Es werden die Bücher des Gerichts aufgerollt werden (Off. 20, 12; vergl. Dan. 7, 10; Jer. 17, 1), worin alle Gedanken, Worte und Werke eines jeden Menschen gleichsam aufgeschrieben sind; und ein anderes Buch wird aufgethan werden, welches ist das Buch des Lebens (Off. 20, 12; 3, 5; 13, 8; 17, 8; 21, 27; 22, 19; Phil. 4, 3; Luk. 10, 20; Hebr. 12, 23; Ex. 32, 32; Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Mal. 3, 16), worin die Namen derer, die bis an ihr Ende im Glauben beharren werden, eingezeichnet sind.

Die hier erwähnten Bücher des Gerichts sind wohl als eine bildliche Bezeichnung für Gottes Allwissenheit und unparteiische Gerechtigkeit zu verstehen — andere denken an das Gewissen des Menschen (Röm. 2, 15) —; und das Eingeschriebensein in das Buch des Lebens bezeichnet wohl das Eingeleibtsein der Gläubigen in die Person Christi. Vilmar will bei der Erklärung dieser Bezeichnung davon ausgegangen wissen, „daß die Dinge auf Erden, auch das Schreiben und das Buch des Lebens, ihre Urbilder in Gott haben, daß unser Schreiben nur ein Analogon dessen ist, was Gott thut, daß folglich das Buch des Lebens und das Eingezeichnetsein in dasselbe eigentlich und nicht figürlich (die irdischen Dinge auf Gott übertragend) zu fassen sei".

Wie es ein dreifaches Leben giebt, ein natürliches, ein geistliches und ein ewiges, so wird auch in der Schrift Gotte ein dreifaches Buch des Lebens zugeschrieben: 1. das Buch des natürlichen Lebens, — darin Gott bestimmt hat, wie lange jeder Mensch leben soll (Ps. 139, 16; vergl. Hiob 14, 5; Ps. 31, 16); 2. das Buch des geistlichen (Gnaden-) Lebens, — in das die Namen derer eingeschrieben sind, welche im Glauben Gott angehören (Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Jes. 4, 3). Sie alle sind Gott bekannt (2. Tim. 2, 19; Johs. 10, 27; 1. Kön. 8, 39; Ps. 1, 6); fallen sie aber aus der Gnade heraus, so wird ihr Name getilgt (Ex. 32, 33; Jer. 22, 30; Off. 22, 19); 3. das Buch des ewigen Lebens, — enthält die Namen derer, welche Gott nach seiner Allwissenheit von Ewigkeit her zuvor gesehen hat, daß sie bis ans Ende im Glauben an Christum beharren werden (Phil. 4, 3; Off. 3, 5; 13, 8; 17, 8 u. a.). Es heißt dies auch das Buch des Lammes, weil Christus allein der Grund des ewigen Lebens ist und die darin Eingeschriebenen nur durch das Verdienst des Lammes zum ewigen Leben erwählt sind.

Die Norm, nach welcher alle Menschen gerichtet werden, wird das Wort Gottes sein, durch das ihnen Gott seinen Willen einst geoffenbart

hat (Johs. 12, 48). An dem Worte Gottes wird der endgültige sittliche Bestand, die Grundrichtung des ganzen Menschen, dessen gläubige oder ungläubige Stellung zu Christo, dem persönlichen Worte Gottes (Johs. 1, 14), gemessen werden. Denn das wird das Entscheidende sein: ob der Mensch die Gnade Gottes in Christo angenommen oder verworfen hat, ob er an den Sohn Gottes, außer welchem kein Heil ist (Ap. 4, 12), glaubt oder nicht (Johs. 3, 36). Da aber die äußern Werke die Bethätigung und Frucht des Glaubens oder des Unglaubens sind (Matth. 7, 16 ff.; Jak. 2, 26), so werden auch diese ins Gericht gezogen werden. Die Werke sind das Endresultat unserer persönlichen Stellung zu Christo; deshalb sagt denn auch die Schrift zumeist kurzhin, daß die Menschen nach ihren Werken gerichtet werden (Röm. 2, 6 ff.; 2. Kor. 5, 10; Matth. 16, 27; 25, 31 ff.; Off. 22, 12). Hierbei darf jedoch niemals übersehen werden, daß der Glaube das rechte, das einzige sittliche Grundwerk ist, und daß der Mensch nicht durch seine Werke gerechtfertigt und selig werden kann, sondern aus Gnaden allein (Röm. 3, 28; 11, 6; Eph. 2, 8—9; 2. Tim. 1, 9). —

Wie der Glaube werden auch die Werke nach dem Worte Gottes beurteilt werden, und zwar die Werke der Gläubigen nach dem Evangelium (Gal. 3, 9 ff.; Matth. 25, 34), die der Ungläubigen nach dem Gesetz (Röm. 2, 12; Gal. 3, 10; 5, 19—21; 1. Kor. 6, 9—10); bei jenen wird das Endurteil ein freisprechendes sein, bei diesen ein verdammendes. Die Heiden, die das Gesetz der Offenbarung nicht haben (Röm. 2, 14 f.), und laut ihres Gewissens ihnen selbst ein Gesetz sind, werden nach Maßgabe der aus der Uroffenbarung ihnen gebliebenen Tradition, nach dem Rest ihrer natürlichen Gotteserkenntnis, beurteilt werden, und es wird ihnen nicht zur Entschuldigung gereichen, daß sie ohne Gesetz gesündigt haben (V. 12). Die Juden aber haben neben ihrem Gewissen auch das geoffenbarte Gesetz, das sie verklagen wird (Johs. 5, 45); ihnen war mehr gegeben als den Heiden, darum wird auch ihre Strafe eine größere sein. Aber noch größer wird die Verdammnis der ungläubigen Christen sein, denn sie hatten auch das Evangelium und mit demselben die volle Heilserkenntnis; sie haben wider besseres Wissen und Gewissen dem Evangelium widerstrebt (Luk. 12, 47 f.; Matth. 7, 21 f.; 10, 15; 11, 20 ff.).

Der Verlauf des Endgerichts wird folgender sein: Alle Menschen werden vor dem Richterstuhl des Allwissenden, vor dem kein Verbergen, Täuschen und Ableugnen möglich ist, versammelt sein (Matth. 25, 32; Röm. 14, 10), um Rechenschaft zu geben von ihrem Haushalten (Luk. 11, 2; Matth. 12, 36; Röm. 14, 12; 1. Petr. 4, 5; Hebr. 13, 17). Die Bücher werden aufgethan, und es wird alles, auch das Geheimste, ans Licht gezogen werden, nicht bloß die Werke, sondern auch die Worte und Gedanken der Menschen (Matth. 12, 36; Ps. 139, 2; Hebr. 4, 12), um als Zeugnisse ihres Glaubens und Unglaubens dem Urteilsspruch zu Grunde gelegt zu werden (2. Kor. 5, 10; Röm. 2, 6; Matth. 25, 35 ff.; 16, 27; Off. 22, 12). Es handelt sich hierbei aber nicht um eine längere Untersuchung, sondern nur um Feststellung der endgültigen Herzensstellung des Einzelnen. Dieser cognitio causae wird sodann die pronuntiatio judicii, die Verkündigung des Urteils folgen. Das Gerichtsurteil, welches der Mensch eigentlich schon auf Erden in sich trug (Johs. 3, 18; 5, 24; vergl. 1. Johs. 4, 17; Johs. 3, 18; 12, 48) und in seiner Todesstunde zum Abschluß kam, aber erst auf verborgene Weise, wird nun offenkundig vor

aller Augen und Ohren verkündigt werden. Es wird aber nicht bloß über Seligkeit und Unseligkeit des Einzelnen entscheiden, sondern zugleich auch den Lohn, bezw. die Strafe, sowie auch den Grad beider bestimmen. Denn wenn auch bei allen Seligen die ewige Seligkeit wesentlich die gleiche ist, wird doch die ewige Herrlichkeit und der Gnadenlohn nach dem Maße der auf Erden vollbrachten Glaubenswerke, also nach dem Grade der Heiligung, verschiedene Stufen haben (vergl. S. 570). Ebenso wird die Unseligkeit der Verdammten bei allen die gleiche sein, aber das Maß der positiven Strafe eine verschiedene. — An die Publikation des Endurteils wird sich dann unmittelbar die executio judicii, die Vollstreckung desselben anschließen. Die ganze Menschheit wird in zwei Hälften geschieden werden, von denen die einen zur Rechten, die andern zur Linken gestellt sind (Matth. 25, 31—46; 13, 47—50; 2. Thess. 1, 6 ff.). Während die ersteren zu ihres Herrn Freude eingehen (venite!), werden die letzteren samt den bösen Engeln (Matth. 25, 41; 8, 29; Jud. 6; 2. Petr. 2, 4) in den Abgrund der Hölle verstoßen werden (discedite!), um auf ewig aus Gottes Angesicht und Nähe verbannt und vom Reich der Seligen geschieden zu sein (Off. 20, 15; 21, 27; 2. Thess. 1, 8 ff.).

So wird sich im Weltgericht Gottes vergeltende Gerechtigkeit (justitia vindicatrix) endgültig an allen Menschen offenbaren und vollziehen (2. Thess. 1, 6—10); denn es muß einmal zur Erscheinung kommen, daß Glaube und Unglaube, Christentum und Widerchristentum nicht zusammenstehen können. Und eben diese definitive Scheidung, diese Manifestation der Gerechtigkeit Gottes, ist der letzte Zweck (finis) des Endgerichtes und dient zur Verherrlichung Gottes, dessen Verheißungen und Drohungen jetzt vollkommen erfüllt sind.

Der Supranaturalismus beschränkt sich darauf, das Weltgericht unter den allgemeinen Begriff einer göttlichen Vergeltung zu stellen, ohne sich auf nähere Bestimmungen einzulassen. Der Rationalismus sah im Gericht entweder nur ein Sinnbild der in der Geschichte waltenden Gerechtigkeit, bezw. „der Entscheidung über unser ewiges Schicksal nach den vernünftigen Gesetzen des Christentums“, oder eine wirkliche Trennung der Guten und Bösen gleich nach dem Tode, ohne eine spätere Gerichtshandlung, die er als völlig überflüssig erachtete. Dagegen wollte Schleiermacher das Weltgericht als ein Weltereignis gefaßt wissen; aber auch er kam nicht über die unbestimmten Vorstellungen seiner Zeit hinaus. Und so sah er im Gericht nur eine gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt ausgedrückt, „sofern die Vollendung der ersteren alle Einwirkungen der letztern ausschließt.“

Auf das Endgericht wird das Ende dieser Welt folgen (consummatio mundi) und zugleich die Neugestaltung des Himmels und der Erde. — Vollkommen und gut hatte Gott einst die Erde geschaffen, und hatte sie dem Menschen als Wohnung und Lebensgebiet zugewiesen; hier sollte er seinen Geist herrschend entfalten und seiner Bestimmung entgegenreifen. Aber der Mensch fiel von Gott ab und fortan stand er unter dem Fluch der Sünde. Und um der menschlichen Sünde willen war nun auch die Kreatur ohne ihren Willen der Vergänglichkeit (*φθορά*) unterworfen, Röm. 8, 19 ff. Die ursprüngliche Beschaffenheit der Erde und ihrer Geschöpfe war jetzt eine andere geworden, das Paradies war verschwunden. Jahrhunderte lang hat die Kreatur unter den Folgen des Sündenfalles geseufzt und ängstlich geharrt auf die Befreiung vom Dienst des vergänglichen Wesens zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wie die Erde jetzt ist, kann sie unmöglich der Schauplatz des Reiches der Herrlichkeit werden; sie taugt nicht zum Wohnort der Seligen, deren Leiber in das himmlische

Wesen verklärt werden sollen. Es wird darum notwendig sein, daß für den neuen Menschen auch eine neue Erde geschaffen werde, ein Wohnplatz, welcher seiner verklärten und verherrlichten Zuständlichkeit entspricht und dem Reiche der Herrlichkeit angemessen ist. Und wie die Erde wird auch der Himmel erneuert werden müssen; denn Himmel und Erde gehören nun einmal zusammen, beide sind dem Menschen zu Dienst geschaffen, der Mensch aber ist nach der Schrift der Mittelpunkt der Welt. Wie nun der Leib des Menschen durch Tod und scheinbare Vernichtung hindurchgehen muß, um in der Auferstehung zu einer himmlischen Erneuerung zu gelangen, so wird in ähnlicher Weise auch des Menschen Wohnstatt eine völlige Umwandlung erfahren, eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*, Matth. 19, 28), eine Wiederherstellung in den vorigen Stand (*ἀποκατάστασις πάντων*, Ap. 3, 21), eine Verbesserung (*διόρθωσις*, Hebr. 9, 10), wodurch alle Verderbung beseitigt werden wird. Und so warten wir denn nach der Verheißung Gottes eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt (2. Petr. 3, 13; Jes. 65, 17; 66, 22; Off. 21, 1). Diese Neugeburt der Welt wird aber unter schweren Geburtswehen geschehen, nämlich durch die gewaltsame Katastrophe eines verzehrenden Läuterungsfeuers. Durch einen von Erdbeben begleiteten und entzündeten Weltbrand (Hebr. 12, 26—28) wird die alte Erde samt dem Himmel untergehen (2. Petr. 3, 7 ff.), das alte Weltgebäude wird von allen Schlacken geläutert und zu unvergänglicher Schönheit verklärt und erneuert werden. Da wird dann die bisherige Kluft zwischen oben und unten aufgehoben sein, der Himmel wird irdisch, die Erde aber himmlisch sein, denn das neue Jerusalem, die Gottesgemeinde der Gläubigen, wird herniedersteigen auf die Erde, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne (Off. 21, 1 ff.). Und diese himmlische Brautgemeinde wird selbst die Hütte Gottes sein, in welcher er bei den Menschen wohnt. Off. 21, 10 ff. giebt dann eine nähere Beschreibung vom neuen Jerusalem, bezw. vom seligen Zustande der Vollendeten; vergl. den folgenden §.

Ob der Weltuntergang als eine totale Vernichtung der alten Welt, als ein völliges Auflösen ihrer Substanzen in nichts zu fassen sei (substantiae abolitio), oder nur als eine qualitative Umwandlung und Erneuerung derselben (qualitatum alternatio), darüber gehen die Meinungen von je her auseinander. Unter Berufung auf Matth. 24, 35; 5, 18; Hebr. 1, 11; 1. Johs. 2, 17; Off. 20, 11; 21, 1; Jes. 34, 4; 51, 6 u. a. Stellen lehren die alten Dogmatiker eine substantielle Vernichtung und erwarten eine völlige Neuschaffung von Himmel und Erde; vergl. Gerhard (Ausg. Frank, tom. IX, S. 127 ff.) Dagegen sind die meisten alten Väter*) wie Justin 2c., ferner auch Luther, Brenz, Phil. Nicolai 2c. und von den Neueren besonders Philippi (VI, 143 ff.) der Überzeugung, daß es sich nur um eine Umwandlung der alten Welt in eine neuverklärte handeln könne; und wir müssen ihnen zustimmen. Schon die analoge Umwandlung unsers Erdenleibes in einen verklärten Auferstehungsleib weist uns darauf hin, ebenso Ps. 102, 26—27; Röm. 8, 19 ff. u. a. Stellen. „Der Himmel, sagt Luther, hat itzo an sein Werkel-

---

*) Seit Origenes war in der alten Kirche die Vorstellung verbreitet, daß das weltzerstörende Feuer am Ende der Tage zugleich im Reinigungsfeuer für die Seelen sein werde. Dieses reinigende Feuer brachten dann Spätere, wie Augustin, mit den im Hades behaltenen Seelen in Verbindung, wodurch allmählich die Lehre von einem Fegefeuer in Fluß kam.

tagskleid, dort aber wird er anziehen sein Sonntagskleid.“ Noch ausführlicher spricht er sich hierüber in seiner Kirchenpostille, Ep. v. 4. Trin., aus.
Baumgarten, Carpzov u. a. wollten den Weltuntergang nur auf unser Sonnensystem, Michaelis, Reinhard u. a. auf die Erde beschränkt wissen, weil doch nicht der ganze Weltall in das Schicksal unsrer kleinen Erde verflochten sein könne. Der Rationalismus faßte das Ende der Welt zumeist symbolisch auf „als Sinnbild einer angemessenen Wirkungskrisis für den von irdischen Schranken befreiten Geist“.

§ 54.

Von der ewigen Verdammnis und vom ewigen Leben.

Mit dem Weltgericht vollzieht sich eine völlige und unabänderliche Scheidung der Gottlosen und der Frommen. Die Gottlosen fallen der ewigen Verdammnis anheim, die Frommen hingegen gehen ein in das ewige Leben. So findet denn alles nach Gottes Rat seine Vollendung, sowohl an denen, welche die rettende Hand des Heilands im Glauben ergriffen haben, als auch an denen, die in ihren Sünden unbußfertig geblieben sind.

I. Die ewige Verdammnis. Damnatio s. mors aeterna est complexus plurium malorum, quae Deus triunus, judex justissimus, ob infidelitatem finalem reproborum, ex hac vita egressorum, animalibus et corporibus aeternum toleranda infliget, ad justitiae, veritatis et potentiae divinae gloriam (Hollaz).

1. Alle die, welche das in Christo ihnen dargebotene Heil im Unglauben verachtet oder wiederverloren haben, werden die ewige Verdammnis erleiden. Zu diesen gehören aber nach der heiligen Schrift nicht bloß die groben Sünder, welche auf dem breiten Wege (Matth. 7, 13) nach ihren Lüsten wandeln (Off. 21, 8; 22, 15; 1. Kor. 6, 9 ff.; Gal. 5, 19 ff.; Röm. 1, 29 ff.; Tit. 3, 3; 2. Petr. 3, 3; 1. Johs. 3, 15), die Werke des Fleisches thun (Gal. 5, 19), als faule Bäume nur arge Früchte bringen (Matth. 3, 10; 7, 17 ff.), ihr Herz an die Güter und Genüsse dieser Welt hängen (1. Tim. 6, 9; 2. Petr. 2, 3; Phil. 3, 19), ja sich im Unglauben gegen die göttliche Gnade verstocken und sie verachten (Röm. 2, 5; Luk. 14, 24; Matth. 8, 12; Hebr. 10, 26—27), dem Evangelio und der Wahrheit ungehorsam sind (Röm. 2, 8; 2. Thess. 1, 8), die brüderliche Liebe durch Zorn, Haß und Bosheit verletzen (Matth. 5, 22; 2. Tim. 3, 2 ff.), mit ihrem Sündenleben andere Seelen ärgern und vergiften (Matth. 18, 6) und sich als unnütze und böse Knechte, als untreue Haushalter beweisen (Luk. 12, 46; Matth. 24, 48 ff.), — sondern auch die, welche bei aller äußern Ehrbarkeit nicht im rechten Glauben stehn (Matth. 8, 12; 22, 13; Mark. 16, 16; Johs. 3, 18; 8, 24) und in demselben beharren bis ans Ende (Off. 2, 11; Hebr. 10, 39), die Namenchristen, welche nur äußerlich zum Himmelreich gehören (Matth. 7, 21; Luk. 13, 25 ff.), die Heuchler (Matth. 23, 13 ff.; 24, 51), welche ohne hochzeitliches Kleid kommen (Matth. 22, 13), die falschen Propheten (2. Petr. 2, 1; Matth. 24, 5 u. 24; Eph. 5, 6) u. a. Sie alle sind nicht im Buch des Lebens eingeschrieben (Off. 20, 15) und werden verloren gehen.

2. Den Zustand der Verdammten bezeichnet die Schrift als den zweiten oder ewigen Tod, bezw. als den Tod schlechthin (*θάνατος ὁ*

δεύτερος, Off. 2, 11; 20, 6; 21, 8; Johs. 8, 51—52). Dieser andere Tod unterscheidet sich vom ersten Tod dadurch, daß er nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib von Gott trennt, und zwar auf immer. Solche Trennung von Gott, von Gottes Gnade und allen Seligen, schließt in sich ein Ausgestoßensein in die äußerste Finsternis (*τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*, Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30; 2. Petr. 2, 17; vergl. Weish. 17, 21), wo die Verdammten ewige Pein leiden in der Hölle (*κόλασις αἰώνιος*, Matth. 25, 46). —

Daß die Hölle nicht mit der Gehenna (Hades) des Zwischenzustandes identisch ist (vergl. S. 578), geht schon daraus hervor, daß nach Off. 20, 14 der Tod und die Gehenna in den feurigen Pfuhl wird geworfen werden, der mit Feuer und Schwefel brennet ewiglich (*λίμνη τοῦ πυρός, καιομένη πυρὶ καὶ θείῳ*, Off. 21, 8; 20, 10 u. 14—15; *γεέννα τοῦ πυρός*, Matth. 10, 28; 5, 22 u. 29; *κάμινος τοῦ πυρός*, Matth. 13, 42; *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον*, Mark. 9, 43 u. 45; Luk. 3, 17), also in die Feuergehenna übergeht und somit aus der Welt geschafft wird (vergl. Gr. Katech. S. 471, 54). Dieser Feuersee, in welchen auch der Teufel, der Antichrist und der falsche Prophet kommen (Off 20, 10) wird der Bleibeort der Verdammten sein. Hier wird ihre Verdammnis (*ἀπώλεια, ὄλεθρος, φθορά*, Röm. 9, 22; Phil. 3, 19; 1. Tim. 6, 9; 2. Petr. 3, 7; 1. Thess. 5, 3: Gal. 6, 8; Hebr. 10, 39), welche schon in diesem Leben ihren Anfang nahm (Johs. 3, 18) und gleich nach dem Tode im zwischenzuständlichen Qualort (*τόπος τοῦ βασάνου*, Luk. 16, 18) ihren Fortgang hatte (Hebr. 9, 27; 2. Kor. 5, 10), ihre Vollendung finden.

Wie schon angedeutet wurde, hat die ewige Verdammnis einen doppelten Charakter. Nach ihrer privativen Seite (poenae damni s. privatae) ist sie die definitive und absolute Geschiedenheit der Unseligen von Gott, der Quelle alles Lebens und Lichtes, und von allen Seligen. Für immer sind sie aus der beseligenden Nähe Gottes und der vollendeten Gerechten verbannt und in die äußerste Finsternis verstoßen, an einen Ort, welcher alles Lichtes und Lebens, aller Freude entbehrt (Ps. 49, 20; Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30 u. 41). Obwohl die Verdammten von Gott wissen, können sie ihn nicht schauen, können und dürfen sich ihm nicht nahen, sondern sind für immer von Gott und seiner Liebe geschieden. Gott hat sein Angesicht definitiv von ihnen abgewandt, und sein Zorn bleibt auf ihnen (Johs. 3, 36). Sie sind draußen (Off. 22, 15; Matth. 25, 41; 2. Thess. 1, 9), sind ausgeschieden aus der Gemeinschaft der Frommen (Luk. 13, 28), und befinden sich in der Gemeinschaft des Teufels und seiner Engel und aller Gottlosen, welche sich unter einander mit gegenseitigen Vorwürfen quälen. So sind sie nun in furchtbarster Wahrheit die Verlornen (*ἀπολλύμενοι*, 1. Kor. 1, 18). — Nach ihrer positiven Seite (poenae sensus s. positivae) besteht die Verdammnis sowohl in seelischen als auch in körperlichen Strafleiden (poenae internae et externae). Da diese Strafleiden solche Zustände sind, welche über das Diesseits hinausliegen, so ist die Schrift genötigt, sie unter Bildern zu beschreiben, welche an das diesseitige Leben anknüpfen. Und doch wird diesen Bildern eine — wenn auch von uns noch nicht völlig erkannte — Realität zugesprochen werden müssen. Wohl läßt sich ja „der Wurm, der nicht stirbt“ auch von den Gewissensqualen vergeblicher Reue verstehen, und „das Feuer, das nicht verlischt“ von dem Feuer sinnlicher und unbefriedigter Begierden. Aber es ist doch außer Zweifel, daß die Ver=

dammten mit einem ihrem bösen Wesen entsprechenden Leibe auferstehn (Johs. 5, 29; Dan. 12, 2); darum werden sie gewißlich ihre Unseligkeit auch leiblich empfinden müssen. Jedenfalls ist eine spiritualistische Verflüchtigung und Verinnerlichung der Höllenstrafen nicht schriftgemäß. Mag auch das Feuer der Gehenna kein irdisches, stoffliches und sichtbares sein, sondern ein geistiges, immaterielles, welches nicht leuchtet, so wird es doch Feuer sein. Unzweifelhaft werden die Höllenstrafen den ganzen Menschen treffen, nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib (Matth. 5, 29--30); mit beiden hat der Mensch gesündigt, darum wird die Sünde auch an beiden — wie hier zeitlich, so dort ewig — bestraft werden. Ausdrücklich sagt die Schrift, daß die Verdammten Pein leiden in der Flamme (Luk. 16, 24; Matth. 25, 41; 3, 12), daß sie Gottes Zorn erfahren im Feuer (vergl. Deut. 32, 22; Jes. 30, 33), daß der Rauch ihrer Qual aufsteigt von Ewigkeit zu Ewigkeit (Off. 14, 11) u. a. Und diese Höllenpein wird so groß sein, daß sie begehren werden zu sterben, aber der Tod wird sie fliehen (Off. 9, 6; 6, 16—17). Eingeschlossen in ein Gefängnis, aus welchem kein Entrinnen ist (Luk. 12, 58), verbannt in eine grausige Finsternis, in die kein Schimmer des Lichtes, des Trostes und der Hoffnung eindringt (Ps. 49, 20; Jud. 13; Matth. 22, 13), werden sie schmecken den Wein des göttlichen Zornes und den brennendsten Durst (Off. 14, 10; Luk. 16, 24), werden riechen den Schwefel und Rauchqualm (Off. 14, 10; Jes. 34, 10), werden fühlen die Ketten der Finsternis (2. Petr. 2, 4) und den Biß des nagenden Wurmes, die Flamme des brennenden Feuers (Jes. 66, 24; Mark. 9, 44), und werden hören ihr eigenes und ihrer Mitverdammten Wehklagen (Matth. 8, 12). Heulen werden sie in ihrer Trübsal und Angst (Röm. 2, 9) unter den Schmerzen äußerer Qual und innerer Selbstanklage. Ihr Gewissen, das ihnen Tag und Nacht keine Ruhe läßt (Off. 14, 11), sagt es ihnen laut, daß sie es anders hätten haben können, wenn sie gewollt. Aber ihre Reue kommt zu spät; überdies ist es eine Reue ohne Buße, die zur trotzigen Anklage gegen Gott wird, sodaß sich die Verdammten in ohnmächtiger Wut und Verzweiflung mit Zähneknirschen gegen ihr Geschick auflehnen und Gott ohne Ende lästern (Off. 6, 16—17), weil er sie von der Seligkeit ausgeschlossen hat. Und so wird sich denn ihr böses, widergöttliches Wesen in grauenvoller Nacktheit offenbaren und vollenden.

3. Wo der Strafort der Verdammten sein wird, darüber spricht sich die heilige Schrift nicht aus. Daß er aber ein realer Ort sein wird, ein certum aliquod ποῦ, und hier nicht von einem bloßen „Gefühl des göttlichen Zornes" die Rede sein kann, muß schon aus der Leiblichkeit der Verdammten gefolgert werden. Aus Matth. 8, 12; Off. 22, 15 wissen wir nur, daß dieser Ort „draußen" liegen wird, also außerhalb des Bleibeortes der Seligen.

4. Nach der heiligen Schrift wird es verschiedene Grade im Zustande der Unseligen geben. Ausdrücklich sagt der Herr (Matth. 10, 15), daß es dem Lande der Sodomer und Gomorrer, und (Matth. 11, 22) den heidnischen Städten Tyrus und Sidon im jüngsten Gericht erträglicher ergehen wird, als den ungläubigen Juden, welche trotz ihrer Heilserkenntnis im Unglauben verharrt haben, und (Luk. 12, 47 f.; vergl. Jak. 4, 17) daß der Knecht, welcher seines Herrn Willen gewußt und doch nicht gethan hat, eine härtere Strafe erleiden wird als andere. Darum bedroht er denn auch (Matth. 22, 14; 23, 15) die Schriftgelehrten und Pharisäer mit einem

höheren Grad der Verdammnis. Jedenfalls wird Gott in seiner Gerechtigkeit einem jeden geben nach seinen Werken (Röm. 2, 6). Aber es wird doch nur eine *relative* Verschiedenheit sein, nach Art und Maß der Sünde, während für alle Verdammte die Unseligkeit eine wesentlich gleiche sein wird.

5. Daß die Dauer der Höllenstrafen eine ewige sein wird, ergiebt sich schon aus dem Gesagten und wird in der Schrift auf das bestimmteste gelehrt. Von Ewigkeit zu Ewigkeit (*εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, Off. 20, 10; 14, 11) werden die Verdammten im Feuersee gequält werden und Gottes Zorn wird auf ihnen bleiben (Johs. 3, 36). Mit unauslöschlichem Feuer (*πῦρ ἄσβεστον*, Matth. 3, 12; vergl. Mark. 9, 43 u. 45) wird die Spreu verbrannt werden. Zu ewiger Schmach und Schande werden die Gottlosen auferstehen (Dan. 12, 2) und werden in das ewige Feuer (*πῦρ αἰώνιον*) zu ewiger Pein (*κόλασις αἰώνιος*) verstoßen werden (Matth. 25, 41 u. 46; vergl. 2. Theff. 1, 9), und dieses Feuer wird nicht verlöschen (Jes. 66, 24; 34, 10; Mark. 9, 44). „So erfordert es der Charakter des Endgerichtes, das nach allen Seiten hin bleibende Zustände schafft; so entspricht es der Gerechtigkeit Gottes (*δίκαιον παρὰ θεῷ*, 2. Theff. 1, 6), der die Vollendung der Gottesfeindschaft durch Vollendung der Strafe vergilt." So gewiß es ein ewiges Leben giebt, so gewiß giebt es auch eine ewige Verdammnis. Die Verdammten aber sind das, was sie sind, nach Ursache und Folge durch ihren eignen Willen (Off. 22, 11—12).

Gegen diese Lehren sind je und je mancherlei Einwendungen erhoben worden. Man hat u. a. gesagt: Die Ewigkeit der Höllenpein sei doch ganz unvereinbar mit Gottes Güte und Weisheit. Gott sei doch die Liebe; wie könne er da so viele Menschen, für die doch alle das Blut Christi geflossen, verloren gehen lassen? Auch widerspreche es der göttlichen Gerechtigkeit; denn es sei ein großes Mißverhältnis, wenn Gott ein kurzes Sündenleben in der Zeit mit einer ewigen Qual bestrafen wolle, zumal alle göttlichen Strafen nur den Zweck der Besserung verfolgten. Nun könne es doch wohl auch sein, daß die Gottlosen durch zeitweilige Bestrafung in der Hölle gebessert würden, zumal dort der äußere Reiz zur Sünde wegfalle: warum sollten diese ewig in der Hölle schmachten? Ebenso sei es auch gegen Gottes Würde, wenn die Weltentwicklung im Dualismus eines himmlischen und satanischen Reiches enden, und die Existenz des Teufels, der einst überall Gottes Weltplan zu zerstören gesucht, ewig fortdauern sollte? Ferner könne die Seligkeit der Seligen durch die Erinnerung an ihre in ewiger Verdammnis schmachtenden Angehörigen nicht ungetrübt bleiben u. a. m. — Alle diese Einwendungen ruhen auf einer völligen Verkennung des Wesens Gottes und seiner Liebe, auf die man sich mit Unrecht beruft. Auch verraten sie eine gänzlich falsche Auffassung vom Wesen der Sünde. Man sieht nämlich die Sünde nur in einzelnen bösen Handlungen und Verirrungen, welche nach und nach wieder gut gemacht und ausgeglichen werden können, während doch ihr eigentliches Wesen ein Wider-Gott-sein ist. „Die Ewigkeit der Verdammnis ist eben die notwendige Folge davon, daß der Mensch eine Kreatur mit freier sittlicher Persönlichkeit ist, die selbst von Gott nicht gezwungen werden kann noch soll, selig zu werden wider ihren Willen. Gottes Wille war von Anfang an, daß nur diejenigen in seiner Gemeinschaft verbleiben sollen, die da wollen; daß an den andern, die da nicht wollen, Gottes Herrlichkeit durch Strafen sich

kundgebe. Also: finis aeternae damnationis est gloria justitiae vindicativae, veracitatis et potentiae Dei judicis (Hollaz). An dem Menschen, der der ewigen Pein überwiesen wird, sind aber alle Mittel, die Gott zu Gebote stehen, um auf den Willen des Menschen einzuwirken, zuvor erschöpft, und der böse Wille ist dem Menschen so sehr zur andern Natur geworden, daß er nun bewußt Gottes Feind sein will. Und für solchen Zustand ist denn keine Rettung mehr vorhanden, sodaß also mit Recht die Augsb. Konf. Art. 17 diejenigen verwirft, „so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Qual und Pein haben werden," — eine Irrlehre, welche im Laufe der Jahrhunderte wiederholt hervorgetreten ist, und zwar in verschiedenen Gestalten.

Haben die einen — wie schon Arnobius, später die Socinianer und die heutigen Adventisten, auch R. Rothe († 1867), Weiße († 1866), ferner der Kongregationalist Edw. White, der englische Erzbischof Whately († 1863), der Franzose Prevost-Paradol u. a. — eine schließliche Vernichtung (Annihilation) des ganzen dämonischen Reiches und aller Verdammten angenommen, eine endliche Aufreibung derselben durch Höllenstrafen, so haben andere, weil an der Möglichkeit einer Bekehrung in der Hölle festhaltend, statt der absoluten Ewigkeit der Höllenstrafen entweder eine hypothetische, bedingte, gelehrt und behaupten: nur wenn sich die Gottlosen in der jenseitigen Strafzeit nicht bessern, werden sie ewige Pein leiden, — oder eine relative Ewigkeit der Höllenstrafen, indem sie unter Ewigkeit einen sehr langen Zeitraum verstehen und im Widerspruch zu Matth. 3, 12; Mark. 9, 44—48 u. a. Schriftstellen eine Wiederbringung aller Dinge zur Wiederherstellung des Universums in den ursprünglichen Zustand erhoffen (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων, παλιγγενεσία* = restitutio omnium), also eine endliche Bekehrung aller Menschen, ja auch des Teufels und seiner Engel, sowie das Aufhören aller Sündenstrafen und Übel. Hierfür berufen sie sich verkehrterweise auf Matth. 19, 28; Ap. 3, 21 (wo die Apokatastasis in einer ganz andern Bedeutung erwähnt wird), 2. Petr. 3, 7—13; Eph. 1, 10; Röm. 5, 18—19; Kol. 1, 10; Phil. 2, 10 11; Off. 5, 13; 1. Kor. 15, 22—28, — Stellen, die nur vom Reich der Seligen handeln und nicht auf alle Kreatur auszudehnen sind. Diesen eschatologischen Universalismus vertrat schon in der alten Kirche Origenes, und nach ihm Gregor von Nyssa, Didymus von Alexandrien, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia; im Mittelalter Johannes Scotus Erigena und verschiedene mystisch-pantheistische Sekten; in der Neuzeit Denk, Hetzer u. a. Anabaptisten, sowie verschiedene Schwärmer und Theosophen wie Petersen, Öttinger, Mich. Hahn 2c., ferner die Rationalisten und Supranaturalisten, die heutigen Universalisten Amerikas, die Schäker, Mormonen 2c. Auch Schleiermacher hält an der Hoffnung fest, daß durch Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung der Seelen erfolgen werde; ähnlich lehren seine Schüler Nitzsch und Schweizer u. a. (Vergl. Höllenfahrt, § 31).

II. **Das ewige Leben.** Während die Gottlosen dem ewigen Tod anheimfallen, werden die Frommen eingehen in das ewige Leben. Es sind dies alle die, welche im Glauben an ihren Heiland Vergebung der Sünden empfangen haben und als Gotteskinder auch Erben, Miterben Christi sein werden (Johs. 1, 17; Röm. 8, 17). Jedes menschliche Verdienst bleibt

hierbei ausgeschlossen (Röm. 3, 24), denn die guten Werke sind ja nur die notwendige Frucht des Glaubens (Jak. 2, 17).

1. Gewiß sind die Gläubigen auch schon in dieser Gnadenzeit selig und haben bereits hier das ewige Leben (1. Johs. 5, 12; Johs. 3, 36; 6, 47; 17, 3; Hebr. 6, 5). Aber es ist dies doch erst ein Anfang, ein Vorgeschmack, ein Angeld auf die zukünftige Seligkeit; denn es ist noch nicht offenbar geworden, was sie sein werden (1. Johs. 3, 2), noch wandeln sie im Glauben und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7); sie sind wohl selig, aber erst in Hoffnung (Röm. 8, 24), sie werden noch täglich angefochten von der Sünde und haben den letzten Feind, den Tod, noch nicht überwunden. Erst wenn Christus, unser Leben, sich offenbaren wird, dann werden wir auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit (Kol. 3, 4). Dies kann jedoch im eigentlichen Sinne nicht sogleich nach dem Tode sein, denn im Zwischenzustande genießt nur erst die Seele die himmlische Ruhe bei Gott, während der Leib von ihr geschieden im Grabe liegt und verwest. Die volle und bleibende Seligkeit wird erst beginnen, wenn die Leiber der Frommen in verklärter Gestalt auferstanden sind, um mit den Seelen wieder vereinigt zu werden, und die Leiber der noch lebenden Gläubigen verwandelt sind. Und so unterscheidet sich denn die Seligkeit der Vollendeten von der Seligkeit der Gläubigen auf Erden und im Zwischenzustande dadurch, daß an ihrer Seligkeit auch ihr leibliches Leben Teil haben wird.

Über die Etymologie des deutschen Wortes „Seligkeit" vergl. § 44 (S. 417). Was Luthers Bibelübersetzung mit „Seligkeit" und „selig" verdeutscht, wird im griechischen Text des Neuen Testaments mit den Ausdrücken *σωτηρία* = Heil, Rettung, und *μακάριος* = glücklich (zu preisen, hebr. אַשְׁרֵי, Pſ. 1) bezeichnet.

Vita aeterna est ineffabilis beatitudo, qua fideles, receptis gloriosis et spiritualibus corporibus, omni peccato et corporis infirmitate liberati, in ipso Deo, cum s. angelis et beatis, maxima et sincerrima sine fine satietate et perturbatione in aeternum perfruentur, quae felicitas appellatur et est vita aeterna.

2. Auch die Seligkeit hat eine doppelte Seite. Nach ihrer privativen Seite (bona privativa) ist sie die völlige Befreiung der Seligen von aller Sünde und deren Folgen. Auf immer ist für sie die Möglichkeit zu sündigen (impeccabilitas, Matth. 22, 30; Off. 21, 27; Eph. 5, 27) und zu sterben (Johs. 11, 26; Luk. 20, 36; Off. 20, 14) aufgehoben; sowohl die Ursache (Röm. 16, 20) als auch die Wirkung der Sünde wird beseitigt sein. Alles aus der Sünde fließende Elend, alle Erdennöte und Drangsale (Jes. 25, 8; 1. Kor. 15, 26), Thränen und Schmerzen, Leid und Geschrei (Jes. 35, 10; Off. 21, 4), Mühe und Unruhe (Off. 14, 13; Hebr. 4, 10), Mangel und Armut, Hunger und Durst (Luk. 16, 25; Off. 7, 16), Frost und Hitze (Off. 7, 16; Jes. 49, 10), Nacht und Finsternis (Off. 21, 25; 22, 5), alle Anfechtung und Versuchung, Irrtum und Zweifel (1. Kor. 13, 9—10), kurz alle Unvollkommenheiten und Übel, wie sie uns täglich im irdischen Leben anhaften, werden für immer ein Ende haben.

Nach ihrer positiven Seite (bona positiva) wird die Seligkeit die reiche Fülle alles wahrhaft Guten sein. Hierzu gehört vor allem das Anschauen Gottes und die innigste Gemeinschaft der Seligen mit Gott (visio et fruitio Dei). Dieses Schauen, dieses liebende Erkennen Gottes wird jetzt ein unmittelbares sein, also ungleich tiefer und reiner, als es den Gläubigen im Erdenleben möglich war (1. Johs. 3, 2; 1. Kor. 13, 12).

Werden sie ihn doch schauen mit den Augen eines verklärten Auferstehungsleibes (1. Kor. 15, 44; Hiob 19, 26; Ps. 43, 3), welcher dem Leibe Christi ähnlich ist (Phil. 3, 21). Wenn sie nun auch keinen Einblick in Gottes unsichtbare Geistigkeit erlangen können (1. Tim. 6, 16), so werden sie doch im Anschauen der Herrlichkeit Christi (δόξα, Johs. 17, 24) genugsam Gott selbst erkennen (Johs. 14, 9; Ps. 36, 10), denn er ist ja das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol. 1, 15); und diese Herrlichkeit des Sohnes Gottes wird ihre eigne Herrlichkeit sein (Johs. 17, 22), und wird sich in ihnen wiederspiegeln (Matth. 13, 43; Dan. 12, 3; Kol. 3, 4) als eine über alle Maße wichtige Herrlichkeit (2. Kor. 4, 17; Röm. 8, 17; 1. Kor. 2, 9: Das kein Auge gesehen 2c.). Dahin deuten wohl auch die weißen Kleider, womit die Seligen zum Zeichen ihrer Unschuld und Gerechtigkeit angethan sind (Off. 7, 13; vergl. Matth. 17, 2; 28, 3), die Palmen, welche sie als Zeichen des Sieges und der Freude in ihren Händen halten (Off. 7, 9; vergl. Lev. 23, 40), die Kronen der Gerechtigkeit und Ehre, welche sie als Überwinder tragen (1. Kor. 9, 25; 2. Tim. 4, 8; 1. Petr. 5, 4; Jak. 1, 12; Off. 2, 10; vergl. auch Phil. 3, 14). Mit höchster Wonne (1. Petr. 1, 8; 4, 13; Johs. 16, 22; 10, 11; 1. Kor. 2, 9) werden die Seligen Gott schauen, und sein Name wird an ihren Stirnen sein (Off. 22, 4; 3, 12). All ihr Denken, Wollen und Thun, wird auf ihn gerichtet sein, sodaß sie nichts anderes suchen und begehren, als den Herrn und seinen Umgang zu genießen (fruitio Dei). Darin, daß sie bei dem Herrn sind allezeit (1. Thess. 4, 17; Johs. 17, 24; 12, 26; 14, 3; Luk. 23, 43; Matth. 25, 10 ff.), werden sie ihre vollste Befriedigung finden (Matth. 5, 8; Off. 22, 4; 1. Kor. 13, 12); denn da ihr Glaube zum Schauen geworden ist, so haben sie, was sie gehofft, und besitzen jetzt das unvergängliche, unbefleckte und unverwelkliche Erbe, das ihnen behalten ward im Himmel (1. Petr. 1, 4). Fortan bedürfen sie nicht mehr der kirchlichen Gnadenmittel, denn Gott selbst und das Lamm ist nun ihr Tempel (Off. 21, 22), sie aber sind Pfeiler in diesem Tempel (Off. 3, 12) und unablöslich eingebaut in die Gemeinschaft mit dem Herrn, mit dem sie auf das engste verbunden bleiben in Ewigkeit. — Den Eintritt in die Vollendung bezeichnet die heilige Schrift als die Hochzeit des Lammes (Off. 19, 7; Matth. 22, 2; 25, 10); damit weist sie darauf hin, daß auf den Brautstand in der Gnadenzeit für die Gläubigen ein ewig unauflöslicher Bund mit dem Herrn folgen wird (vergl. Hos. 2, 19; Johs., 3, 29; Off. 21, 9; Hoheslied). Die seligen und überschwenglichen Freuden, Güter und Genüsse aber, welche ihnen aus dieser Gemeinschaft mit Christo zufließen werden, schildert die Schrift unter dem Bilde eines hochzeitlichen Mahles (Matth. 8, 11; Luk. 14, 16; 22, 30; Off. 19, 9), an welchem die Frommen teilnehmen werden. Und auch sonst wird die Seligkeit der Vollendeten als ein Essen und Trinken bezeichnet. Ja, sie sollen gesättigt werden mit allem ewigen Gut; das Lamm wird sie weiden und leiten zu den lebendigen Wasserbrunnen (Off. 7, 17; 21, 6; 22, 17; vergl. Ps. 36, 9), und wird ihnen zu essen geben vom verborgenen Manna (Off. 2, 17), vom Holz des Lebens, das im Paradies Gottes ist (Off. 2, 7) und zwölferlei Früchte trägt (Off. 22, 2). Aber auch noch auf andere Weise wird sich das Gemeinschaftsleben der Seligen mit dem Herrn bethätigen. Da das ewige Leben ein ewiger Tag sein wird, auf welchen keine Nacht mehr folgt — ist doch jetzt die Welt aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit eingetreten (Off. 10, 6) —, so bedürfen die Vollendeten keiner

Leuchte oder des Lichtes der Sonne; vielmehr wird Gott der Herr sie erleuchten in der Ausstrahlung seines Lichtes, und sie werden mit Christo über die Welt regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit (Off. 22, 5; 5, 10; 20, 6; 1. Tim. 1, 15; Dan. 7, 18 u. 27).

3. Aus dem allen ergiebt sich von selbst, daß die Seligen nicht als Einzelpersonen dastehen werden, sondern als eine um den Herrn versammelte heilige Gemeinde, als ein Volk und Reich, als eine Hütte Gottes, der bei ihnen wohnen wird, als eine einige Herde unter Christo, dem einigen Hirten (Hebr. 12, 22—23; Eph. 5, 27; Off. 21, 3; Matth. 25, 34; Luk. 13, 29; Joh. 10, 16; Dan. 7, 18). Sie werden aber, wie mit dem Herrn, so auch unter einander und mit den Engeln Gottes in liebendem Verkehr stehen; und dies ihr Gemeinschaftsleben wird darin gipfeln, daß sie ewig Gott lobpreisen (glorificatio Dei et jubilatio sempiterna, Off. 4, 8; 5, 9; 7, 11–12; 12, 10 f.; Ps. 126, 2) und anbetend ihm dienen (Off. 7, 15; 22, 3). Wird doch der selige Friede, den die vollendeten Gerechten beim Herrn genießen (Jes. 57, 2), die himmlische Sabbathsruhe, in die sie eingegangen sind (Hebr. 4, 9 ff.; 2. Thess. 1, 7), keine Unthätigkeit sein, keine Eintönigkeit und Langweile, sondern zugleich die höchste, seligste und mannigfachste Lebensbethätigung, für welche ihnen die neue Welt den reichsten Anlaß bieten wird. Frei von aller Sünde nnd deren Folgen, verklärt in Gottes Ebenbild (1. Joh. 3, 2; Kol. 3, 4; Phil. 3, 21; 1. Kor. 15, 49; Röm. 8, 29) und teilhaftig der göttlichen Natur (2. Petri 1, 4), werden die Seligen ganz dem Herrn leben, und alle ihre Kräfte und Anlagen werden jetzt zur höchsten Ausgestaltung und Vollendung kommen. Alles das, wozu der Mensch in der Schöpfung angelegt und bestimmt war, und was der Mensch auch würde geworden sein, wenn er nicht aus der ursprünglichen Gottesgemeinschaft gefallen wäre, wird nun voll und ganz wiedergebracht werden. Und das eben nennt Ap. 3, 21 die Wiederbringung aller Dinge, d. h. die Wiederherstellung in ihre ursprüngliche Ordnung, in den von Gott beabsichtigten und verheißenen Stand (*ἀποκατάστασις πάντων*, vergl. Matth. 13, 39 f.; 28, 20: *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* = die Vollendung, das Ende der Welt; ferner Matth. 19, 28: *παλιγγενεσία* = die Wiedergeburt der verderbten Welt). Und so wird denn mit Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes bei den Seligen alles neu werden (Off. 21, 5). Ihre Erkenntnis, die im irdischen Leben Stückwerk war, wird jetzt eine *vollkommene* sein, sodaß alle Gottesgeheimnisse vor ihren Augen offen liegen (1. Kor. 13, 9—12); und ihr Geist wird nur von guten und edlen Begierden erfüllt sein (Eph. 5, 27; Ps. 17, 15). Ebenso wird ihr Leib alle irdischen Mängel und Unvollkommenheiten abgelegt haben und zu einer himmlischen Schönheit verklärt sein (1. Kor. 15, 42 ff.), daß er leuchten wird wie die Sonne und wie des Himmels Glanz, ähnlich wie der Leib Christi (Matth. 13, 43; Dan. 12, 3; vergl. Matth. 17, 1, sowie auch § 52).

4. Da die Seligkeit allein durch den Glauben empfangen wird, so ist sie ihrem Wesen nach bei allen gleich und hat keine Abstufungen oder Grade. Die Seligen sind mit Gefäßen zu vergleichen, große und kleine, welche sämtlich bis zum Rande gefüllt sind, sodaß sie darüber hinaus nichts mehr einnehmen können. Nun wird aber 2. Tim. 2, 10 deutlich zwischen der ewigen Seligkeit und der ewigen Herrlichkeit unterschieden, wenn es dort heißt, daß die Auserwählten die Seligkeit (*σωτηρία*) erlangen, welche

in Christo Jesu ist, samt der ewigen Herrlichkeit (μετὰ δόξης αἰωνίου). Offenbar bezieht sich jene auf das persönliche Gemeinschaftsleben des Einzelnen mit dem Herrn, diese dagegen auf das verklärte Gemeinschaftsleben aller Seligen. Daß dieses letztere ein ethisch gegliedertes und geordnetes sein wird, bezeugt die Schrift deutlich, wenn sie, wie schon oben erwähnt wurde, von einer Gemeinde der Erstgebornen, von einem Volk, von einem Reich, von einer Hütte Gottes bei den Menschen redet. Und daß es in diesem Gemeinschaftsleben unter den Beseligten Stufen geben wird, Große und Kleine (Matth. 5, 19; 11, 11), und ihr Gnadenlohn, entsprechend ihren Werken, ein verschiedener sein wird, ist nach Luk. 19, 17 ff.; Matth. 10, 41; 19, 28 f.; Dan. 12, 3; 1. Kor. 15, 41; 3, 8 u. 16; 2. Kor. 5, 10; 9, 6; Röm. 2, 6 u. a. unzweifelhaft. Was aber so den einen mehr an Herrlichkeit (δόξα) zufällt als dem andern, ist eine bloße Zugabe (accessorium), welche das eigentliche Wesen der Seligkeit in keiner Weise alterieren wird; vielmehr wird die reine Seele nur Freude empfinden über den hierin sich offenbarenden Reichtum der göttlichen Herrlichkeit.

Da die Seligkeit die unendliche Fülle des ewigen Lebens in vollkommener Heiligkeit ist, also der Zustand höchster Vollendung, über welche hinaus keine höhere Entwicklung denkbar ist, so kann von einem Fortschreiten und Wachsen der Seligkeit keine Rede sein, sondern nur von einer fortgehenden Bethätigung derselben in Erfüllung des göttlichen Willens. „Denn ihre Thätigkeit hat jetzt erst das rechte Objekt gewonnen, nämlich einerseits die unendliche Fülle des göttlichen Wesens, dessen Herrlichkeit und Majestät anzuschauen, zu erkennen und zu preisen eine ganze Ewigkeit erheischt, und anderseits die verklärte und vollendete Natur, deren König und Mittler der Mensch jetzt erst auf die vollkommenste Weise ist.“ — Welcher Sprache sich die Seligen im Verkehr mit Gott und unter einander bedienen werden, wird uns nicht gesagt.

5. Die Wohnstätte der Seligen wird die neue Erde sein, welche zugleich der neue Himmel und mit diesem eins ist (Jes. 65, 17; 66, 22; Off. 21, 1; vergl. Matth. 5, 5). Darum nennt sie die Schrift auch öfters kurzweg den Himmel (im sing. und plur., vergl. Matth. 5, 12; 6, 20; 19, 21; Luk. 6, 23; 12, 33; 1. Petr. 1, 4 u. a.), oder auch die künftige Welt (οἰκουμένη μέλλουσα, Hebr. 2, 5). Die neugeschaffene Erde wird nicht mehr wie vordem — im αἰὼν οὗτος — eine bloße Beziehung zum Himmel haben und vom Sonnenlicht abhängig sein (Off. 21, 23; Jes. 60, 19 ff.; 24, 23), sondern jetzt — im αἰὼν μέλλων, vergl. Mark. 10, 30; Luk. 20, 35; Eph. 1, 21; Hebr. 6, 5 — zu himmlischer Herrlichkeit verklärt sein, denn das Alte ist ja vergangen und ist alles neu geworden (Off. 21, 5; vergl. Jes. 43, 19). Es wird in ihr Gerechtigkeit wohnen (2. Petr. 3, 13) und nichts Unreines gefunden werden (Off. 21, 27; 22, 3); darum wird sie denn auch völlig geeignet sein, der Schauplatz für das ewige und unbewegliche Reich der Herrlichkeit — triumphierende Kirche — zu werden (Hebr. 12, 27 f.; Luk. 16, 9). Und dies wird in der Weise geschehen, daß das himmlische, obere, neue Jerusalem, der bisherige Wohnort der Seligen, samt diesen auf die neue Erde herabkommt, zubereitet als eine für ihren Mann geschmückte Braut (Off. 21, 2 u. 10; 3, 12; Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22—24). Hier in dieser heiligen Stadt wird Gott, wird das Lamm Gottes, seinen Thronsitz aufrichten, seine Hütte (σκηνὴ τοῦ θεοῦ), sein Haus mit vielen Wohnungen (Johs. 14, 2), und in mitten

der Vollendeten wird er wohnen, und sie werden sein Volk sein und er ihr Gott, sodaß jetzt das vollendete Urbild der Theokratie zur Erscheinung kommt (Off. 21, 3; vergl. Hesek. 37, 26; 43, 2 ff.; Jes. 60, 1 u. 19 u. a.). Die Bezeichnung „neues Jerusalem", „Hütte Gottes bei den Menschen" ꝛc. weist deutlich auf die alttestamentliche Stiftshütte zurück. Was für Israel auf seiner Wanderung durch die Wüste ein bewegliches und tragbares Zelt war und danach zu Jerusalem in dem von Menschenhänden gemachten Tempelgebäude eine festere Gestalt erhielt, das schaut Johannes im Zustande absoluter Vollendung (2. Kor. 5, 1) als eine gewaltige Stadt. In der Stiftshütte und im Tempel von Jerusalem war noch die Stätte der Gnadengegenwart Gottes von der Wohnung des Volkes geschieden; das Volk bedurfte deshalb einer priesterlichen Vermittelung. Dagegen hat im Christentum die Scheidung zwischen Priester und Volk bereits aufgehört; der Vorhof ist sozusagen ins Heilige aufgegangen, denn alle Gläubigen sind Priester geworden und dürfen allezeit hinzutreten zum Gnadenstuhl. Aber solange wir noch im Glauben und nicht im Schauen leben, besteht der durch das Heilige und Allerheiligste bezeichnete Unterschied noch fort. Erst im Vollendungszustande des Reiches Gottes wird auch diese Scheidung aufgehoben sein; hier hat das Allerheiligste die beiden Vorstufen, ja das ganze neue Jerusalem in sich aufgenommen, und die Seligen genießen jetzt in vollkommener Weise Gottes Gnadennähe; sie werden ihm als Priester dienen (Off. 7, 15; 22, 3) und mit ihm als Könige herrschen (2. Tim. 2, 12; Off. 22, 6). Wie Gott schon zu Anfang im Paradies mit den Menschen persönlich verkehrte (Gen. 3, 8), so wird es nun wieder sein, nur daß sich dieser Verkehr jetzt ungleich inniger und herrlicher gestalten wird. Überhaupt wird die Idee des anfänglichen Paradieses jetzt zu voller Erscheinung kommen, ja die ganze Erde wird in einen Garten Gottes verklärt sein (vergl. Jes. 51, 3; Hesek. 36, 35), ihr Mittelpunkt aber wird die heilige Stadt sein.

Dieses neue Jerusalem darf Johannes im Geiste schauen, Off. 21, 9—22, 5; er beschreibt es also: Ihr Glanz ist wie der köstlichste Edelstein, wie ein Jaspis-Krystall (so leuchtend und hell). Sie hat eine große und hohe Mauer (ist also vor Feinden absolut sicher) und 12 Thore (zur Erleichterung des Verkehrs); und auf den Thoren 12 Engel (die Stadt steht also unter Gottes eigner Hut) und Namen darauf geschrieben, nämlich die der 12 Stämme der Kinder Israels (vergl. Hesek. 48, 31 ff.). Drei Thore von Osten, 3 von Norden, 3 von Süden und 3 von Westen (sie steht für die ganze Erde offen). Und die Mauer der Stadt hat 12 Grundsteine, und auf ihnen stehen die 12 Namen der 12 Apostel des Lammes (vergl. Eph. 2, 20). Und der mit Johs. redete, hatte ein goldenes Meßrohr, um die Stadt und ihre Thore und ihre Mauer zu messen (vergl. Hesek. 40). Und die Stadt ist viereckig angelegt, und ihre Länge so groß wie die Breite (ist ein Quadrat). Und er maß die Stadt mit dem Rohr auf 12000 Stadien (diese Zahl, eine Mischung der 12- und 10-Zahl, deutet wohl hin auf die Gesamtheit des ganzen Gottesvolkes). Länge, Breite und Höhe sind gleich (die Stadt bildet also einen ungeheuren Kubus, ähnlich dem Allerheiligsten). Und er maß ihre Mauer zu 144 Ellen, nach Menschenmaß, das der Engel als Maß benutzt. Und der Bau der Mauer ist von Jaspis, und die Stadt selbst von lauterem Gold, ähnlich lauterem Krystallglas (also kein irdisches Gold, aber entsprechend den verklärten Stoffen der neuen Erde, und durchsichtig; was in den Häusern geschieht, braucht das Licht nicht zu scheuen). Und die Grundsteine der Stadtmauer sind mit allerlei Edelsteinen verziert: der 1. Grundstein ist ein Jaspis, der 2. ein Saphir, der 3. Chalcedon, der 4. Smaragd, der 5. Sardonyx, der 6. Sardion, der 7. Chrysolith, der 8. Beryll, der 9. Topas, der 10. Chrysopras, der 11. Hyacinth, der 12. Amethyst (ähnlich dem Brustschild des Hohenpriesters, Ex. 28, 15 ff.). Und die 12 Thore sind 12 Perlen, und ein jegliches Thor ist von Einer Perle, und die Gassen der Stadt sind lauteres Gold, wie durchsichtiges Glas (alles lichthaft und verklärt, vergl. Jes. 54, 11—12). Und einen Tempel sah Johs. nicht darin (die Gegenwärtigkeit Gottes bedarf jetzt keiner besondern Stätte mehr, vergl. Jerem. 3, 16—17), denn Gott der Herr, der Allbeherrscher ist ihr Tempel, und

das Lamm. Und die Stadt bedarf nicht Sonne noch Mond, daß sie ihr scheinen (Jes. 24, 29; 60, 19), denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm (geistliches und natürliches Licht fällt dort zusammen). Und die Völker der Seligen werden in ihrem Lichte wandeln; und die Könige der Erde (es wird also auf der neuen Erde Völker und Könige geben, das Gemeinschaftsleben der Seligen wird ein ethisch gegliedertes und geordnetes sein) tragen ihre Herrlichkeit in dieselbe (alles, was sie sind und haben, stellen sie in den Dienst des Herrn, und die heilige Stadt wird ihr gemeinsamer Mittelpunkt sein). Und ihre Thore sollen nimmermehr geschlossen werden des Tages (sie werden für den freien Verkehr stets offen stehn; von einem Verschließen des Nachts aber kann überhaupt keine Rede sein), denn Nacht giebt es dort nicht. Und man wird die Herrlichkeit und Ehre (den Wertbesitz) der Völker hineinbringen (vergl. Jes. 60, 13—17). Und Unreines wird nimmermehr hineinkommen, keiner, der Greuel und Lüge thut, sondern nur die geschrieben sind im Lebensbuch des Lammes.

Und er zeigte Johs. einen Strom von Lebenswasser (vergl. Gen. 2, 10; Joel 3, 23; Hesek. 47, 1 ff.; Sach. 14, 8), glänzend wie Krystall, hervorkommend aus dem Throne Gottes und des Lammes. Mitten in ihrer Gasse und hüben und drüben am Strom (sah Johs.) den Baum des Lebens, welcher 12mal Früchte trägt und jeden Monat seine Frucht bringt, und die Blätter des Baumes sind zur Heilung der Völker (alle Übel der alten Erde sind jetzt auf immer geheilt. Und so wird sich denn von Gott unausgesetzt das ewige Leben den Seligen mitteilen, sie werden ununterbrochen im Genuß des Lebens aus Gott stehen). Und kein Verbanntes wird es mehr geben (nichts, was unter dem göttlichen Fluche steht, wird sich dort finden, vergl. Sach. 14, 11); und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr sein, und seine Knechte werden ihm dienen (ihr ganzes Leben wird ein seliger Gottesdienst sein); und sie werden sein Angesicht schauen, und sein Name wird auf ihrer Stirn sein (als Zeichen, daß sie Gott geweiht sind). Und es wird (wie schon gesagt) keine Nacht mehr geben (vergl. Kap. 21, 25), und sie werden nicht bedürfen einer Leuchte oder des Sonnenlichtes, denn Gott der Herr wird über sie leuchten lassen, und sie werden (über die neue Erde) regieren in alle Ewigkeit (vergl. Kap. 5, 10; Dan. 7, 18 u. 27).

Wie wir sehen, gebraucht der heilige Geist bei Schilderung jener himmlischen Dinge, die weit über menschliches Verstehen hinausliegen mancherlei irdische Bilder (z. B. das Eingeschriebensein in das Buch des Lebens, weiße Kleider, Palmen, Kronen rc.). Diese Bilder dürfen aber keineswegs ins Spiritualistische verflüchtigt werden, vielmehr ist daran festzuhalten, daß sie alle Abbilder und Schattenrisse des Himmlischen sind und in der zukünftigen Welt ihre volle Verwirklichung finden werden. So gewiß unser Auferstehungsleib ein wirklicher Leib von verklärter Beschaffenheit sein wird, so gewiß wird auch die neue Erde eine wirkliche Erde sein, aber mit samt ihren Kreaturen eine völlig verklärte (Off. 21, 5). Alles an ihr und auf ihr wird von solcher Beschaffenheit sein, wie es ihrem neugeschaffenen Wesen entspricht. Daß auf der neuen Erde auch das Tierreich, das Pflanzen- und Mineralreich nicht fehlen wird, steht nach der Schrift außer Zweifel. Denn was hätte es sonst für einen Sinn, wenn Off. 21 so viele Edelsteine mit Namen nennt, und Off. 22 so ausführlich vom Baum des Lebens redet? Dazu nehme man noch, was der Herr Matth. 26, 19 vom Trinken des Weinstock-Gewächses in seines Vaters Reich redet (vergl. Luk. 13, 29), und was Paulus Röm. 8, 19 ff. über ein Freiwerden der Kreatur vom vergänglichen Wesen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes schreibt, ferner die prophetischen Weissagungen von einem friedlichen Zusammenwohnen der Wölfe und Lämmer rc. rc. (Jes. 11, 6—11; 60, 17—22; 62, 8—9; 65, 17—25). Dies alles rein geistig zu deuten, ist uns unmöglich.

---

6. Mit Überwindung und Beseitigung aller gottwidrigen Mächte ist das Reich Gottes zur definitiven Vollendung gekommen. Damit hat denn auch Christi Mittlerherrschaft ihr Ziel erreicht; der Herr hat sein dreifaches Messiasamt ausgerichtet, das ihm übertragen war. Seine prophetische Thätigkeit hat nun ein Ende, weil niemand mehr der Belehrung bedürftig und fähig ist; ebenso seine hohepriesterliche, denn alle, die versöhnt werden konnten, sind jetzt versöhnt und bedürfen keines Fürsprechers mehr; und auch sein königliches Amt ist jetzt in sofern erfüllt, als alle seine Feinde besiegt, seine Freunde aber in vollkommener Sicherheit sind. Nun ist der Zeitpunkt gekommen, wo der Sohn die bisher von ihm zur Erlösung der Welt geübte Herrschaft (*βασιλεία*), welche ihm der Vater überantwortet hatte (Luk. 22, 29; Matth. 11, 27; 28, 18; Johs. 17, 2 ff.), in die Hände des Vaters zurückgiebt. Stand der Sohn während seiner Mittlerthätigkeit (zwischen Gott und der Welt), und besonders seit seiner Erhöhung zur Rechten als Haupt und Herrscher der Menschheit im Vordergrunde, so tritt er jetzt wieder als der wesensgleiche Sohn des Vaters in die Stellung zurück, welche er von Ewigkeit her in der heiligen Dreieinigkeit eingenommen hat. Und das eben meint der Apostel, wenn er 1. Kor. 15, 23—28 sagt: Nachdem Christus alle Feinde unter seine Füße gelegt hat und ihm alles unterworfen ist, dann wird er Gott dem Vater das Reich übergeben; und auch der Sohn selbst wird sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott sei alles in allem (*τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*). Hiermit soll aber keineswegs gesagt sein, daß der Sohn Gottes eine Wesensverringerung, eine Subordination unter den Vater erleiden werde; vielmehr wird der Sohn, welcher im Stande seiner Erniedrigung allerdings nach seiner menschlichen Natur dem Vater untergeordnet war, nun völlig in das ursprüngliche Koordinationsverhältnis zum Vater und heiligen Geist zurückkehren. Wie er einst bei seiner Menschwerdung zur Erfüllung seines Mittleramtes gleichsam aus Gott herausgetreten ist, ohne jedoch aufzuhören, in Gott zu sein, so wird er nun gleichsam in Gott wieder zurücktreten, ohne aufzuhören, der Sohn zu sein. Denn indem er das Reich dem Vater übergiebt, hört er nicht auf, der Hohepriester, der König und das Haupt der beseligten Menschheit zu sein, die sein verklärter (mystischer) Leib ist. Als das Haupt der himmlischen Gemeinde, als die göttliche Person, welche die verklärte Menschheit in sich aufgenommen hat, untergiebt er sich selbst — und damit auch die himmlische Gemeinde — dem Vater, die nun ihres Gottes genießt in ewiger Freude; eine vollkommene Theokratie. So steht er denn wieder in und zugleich unter dem Ganzen der Einen Gottheit und thront mit dem Vater auf dem Stuhl der göttlichen Majestät als der ewige Mitregent des Vaters. Gott der Dreieinige ist nun alles in allem. Der Unterschied der drei göttlichen Personen hört damit nicht auf, wohl aber das unterschiedliche Wirken derselben, wie es durch den Ratschluß der Erlösung gesetzt war. Fortan wird der Sohn mit dem Vater und dem heiligen Geist zusammen die neue Welt regieren und wird nicht mehr, wie im Reich der Gnade, vor beiden hervortreten. —

Doch wer will dieses große Geheimnis, von dem die übrige Schrift schweigt, ergründen! Nur von ferne können wir es ahnen, was es sein wird, wenn einst der Sohn sich und sein Reich dem Vater untergeben, und Gott dann alles in allem sein wird. Keinenfalls aber sind die sog. Apokatastiker berechtigt, die erwähnte Korintherstelle für sich in Anspruch zu nehmen und sie dahin zu deuten, daß Gott schließlich auch in den Unseligen alles sein

werde, mithin die Verdammnis einmal ihr Ende haben müsse. Redet doch der Apostel in diesem ganzen Abschnitt nicht vom Schicksal der Ungläubigen, sondern von denen, die in Christo entschlafen sind und die, gewaschen im Blute des Lammes, am Throne Gottes stehen. Wir aber wollen indes achten auf das Wort unseres Herrn: Ich komme bald! und freudig ihm antworten: Ja, komm, Herr Jesu, und bitten:

Hilf uns allezeit, mach' uns bereit
zur ewgen Freud' und Seligkeit. Amen.

Register.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten.)



Aus dem Heiligtume. **Predigten** von Geistlichen der evangel.-luth. Kirche im Herzogtum Braunschweig über die evangel. Perikopen des 2. Jahrgangs. 1878. (658 S.) gr. 8°. 3 Mk., geb. 4,50 Mk.

Aus dem kirchlichen Leben Braunschweigs. Festgabe für die Teilnehmer der IX. allgemeinen lutherischen Konferenz in Braunschweig am 23.—26. August 1898, dargereicht von Hellmuth Wollermann. Mit 1 Stahlstich u. zahlreichen Abbildungen Kl. 4°. Eleg. geb. 2 Mk.
Inhalt: Begrüßungsgedicht von E. Fischer. — Die Entwickelung der Braunschweigischen Landeskirche seit der Reformation von J. Beste. — Die Kirchen der Stadt Braunschweig von Fr. Knoll. — Zur Geschichte der Kirche in Küblingen von C. Schattenberg. — Alte Volksbräuche bei Taufe, Trauung und Begräbnis im Dorfe Eitzum von H. Schattenberg.

Beste, Johannes, Superintendent. **Album der evangelischen Geistlichen** der Stadt Braunschweig mit kurzen Nachrichten über ihre Kirchen. Mit 35 Abbildungen. 1900. (138 S.) Gr. 8°. 2,40 Mk., geb. 3 Mk.

Beste, Paul, Superintendent, Probst. **Licht auf dem Wege.** Predigten über die Episteln des 2. Jahrgangs der in der Braunschweiger Landeskirche gültigen Perikopen. 2 Teile in 1 Bd. 1891. gr. 8°. (XII, 556 S.) 5 Mk., geb. 6 Mk.

Beste, D. Wilh., † General- und Stadtsuperintendent. **Laienphilosophie** oder Weisheitslehren für die Gebildeten im Volke. 3. mit einem Stahlstich-Porträt versehene und aus dem Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage, herausgegeben durch Pastor P. Beste. 1890. (XII, 150 S.) 16°. Geb. 2 Mk., mit Goldsch. 2,25 Mk.

— — **Luthers Kinderzucht in Lehren und Lebensbildern** dargestellt. Ein Vortrag. Mit einer Abbildung Luthers im Kreise seiner Familie am Weihnachtsabende 1536. 1846. (35 S.) 8°. 50 Pf.

— — **Sendschreiben an den hochverehrlichen Bürgerverein zu Braunschweig.** Zugleich eine populäre Kritik der von dem Herrn Dr. Hanne gegen die Echtheit der Evangelien vorgebrachten Gründe. 1846. (91 S.) 8°. 1 Mk.

— — **Ueber den Geist der romantischen Dichterschule.** Vortrag. 1881. (38 S.) 60 Pf.

— — **Wegweiser zum inneren Frieden.** Christliche Meditationen. 3. vermehrte Auflage. 1898. Geb. mit Goldschn. 3 Mk.

Beyer, Th., Professor am Königl. Fürstin Hedwig Gymnasium zu Neustettin. **Jesus Christus, wahrer Gottes- und Mariensohn.** Ein Zeugnis für das Apostolikum wider die moderne Irrlehre. 2. vermehrte Auflage. 1893. (48 S.) gr. 8°. 60 Pf.

— — **Das erste Buch Mose in den 4 Evangelien.** Ein schlichtes Zeugnis für Gottes Wort. 2. Auflage. 1895. (40 S.) 40 Pfg.

— — **Christi Zeugnis über das alte Testament.** Ein schlichter Beitrag zum Kampfe für Gottes Wort. 1896. (99 S.) 1 Mk.

— — **Christus die Wahrheit!** Ein schlichtes Laienzeugnis gegen Prof. Meinholds Irrlehre vom irrenden Christus. 1896. (55 S.) 40 Pf.

Bode, Heinrich, Pastor in Höwisch, und **Dr. F. Wilh. Harnisch,** Pastor in Berkau. **Zwanzig Wetter- und Hagelfeier-Predigten** nebst einem Anhang, enthaltend Gebete, sowie 90 Texte, Themata und Dispositionen. 8°. (151 S.) Geb. 2,50 Mk.

Borchert, O., Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu. Eine apologetische Studie. 1900. (142 S.) 8°. 2 Mk., geb. 2,50 Mk.

Bourbon, Isabelle v., Infantin von Spanien ꝛc. **Christliche Betrachtungen.** Aus dem Franz. übersetzt und für evangel. Christen bearb. von L. d. Mareés. Mit Anhang: Reimsprüche und Gedichte von Alfonso Maria di Liguori, a. d. Ital. übers. 1888 (VIII, 134 S.) 12°. Geb. mit Goldsch. 2,25 Mk.

Brodkorb, Wilhelm, Kirchenrat. **Blätter vom Baume des Lebens.** Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres zum Vorlesen in Landkirchen und zur häuslichen Erbauung. 1888. (VIII, 576 S.) gr. 8°. 6 Mk., geb. 7,50 Mk.

Bungener, Felix, Calvin, sein Leben, Wirken und seine Schriften. Deutsche Ausgabe. 1863. (423 S.) 8°. 2 Mk.

Chamloth, F. Joh. Valentin Andreä redivivus. Eine Pastoraltheologie in Versen. 1890. (150 S.) 12°. Geb. 1,80 Mk.

Familien-Stammbuch, Deutsches Christliches Hausbuch der Familie. 1901. Ausgabe I, 48 S. Steif brosch. 40 Pf. Ausgabe II, 64 S. Kart. 60 Pf. Ausgabe III, 96 S. Auf besserm Papier, Lwd. 1,50. Ausgabe IV, Ganzleder mit Goldsch. 3 Mk.
— Enthält Formulare zu den amtlichen Eintragungen auf dem Standesamt und für die Kirche. —

Festschrift für die Teilnehmer an der 52. Hauptversammlung der Gustav-Adolf-Stiftung am 18.—22. September 1899 in Braunschweig. Mit 28 Illustrationen. Geb. mit Goldsch. 1 Mk.

Frank, A., Dr. theol. rc. **Das Gebet für die Toten**, in seinem Zusammenhange mit Kultus und Lehre, nach den Schriften des heiligen Augustinus. Eine patristische Studie. 1857. (176 S.) gr. 8°. 1 Mk.

Frank, Cl., Pastor. **Matthäus 13 52.** Vademecum für Haus, Schule und Kirche. 2. verbesserte Auflage. 1870. (206 S.) 8°. 2 Mk.

Glaubrecht, Carl. Bibel und Naturwissenschaft in vollst. Harmonie, nachgewiesen auf Grund einer neuen empir. Naturphilosophie. 2 Bde. 2. bill. Ausg. 1884. gr. 8°. 3 Mk.
Band I: Darstellung der neuen empirischen Naturphilosophie mit einer neuen Theorie der Entstehung der sedimentären Formationen. (XII, 555 S.)
Band II: Nachweis der Uebereinstimmung auf Grund der im ersten Bande aufgestellten empirischen Naturphilosophie. (VII, 301 S.)

Haupt, K. G., vorm. Oberhofprediger zu Quedlinburg. **Biblisches Kasual-Text-Lexikon**, 3. vermehrte und nach dem revidierten Bibeltext umgearbeitete Auflage von Joachim Hinkel, Pastor. 1893. Lex. 8°. (IV, 475 S) 5 Mk., Halbfranz geb. 6,50 Mk.

Heim, G. L., Pfarrer. Predigten über die Sonn- und Festtags-Episteln, 2 Tle. 3,50 Mk.

Hinkel, Joachim, Pastor. **Tägliche Andachten über das Evangelium St. Matthäi.** Für Haus und Schule. Mit einem Anhang: Andachten zu besonderen Gelegenheiten. 1893. (VI, 432 S.) gr. 8°. 1,50 Mk., geb. 2 Mk. Halbfrz. m. Goldsch. 3 Mk.

Hoeck, Wilh., P. em. Dr **Zur Geschichte Heinrichs des Löwen** und des Schutzheiligen seines Domes St. Thomas. 1887. (IV, 106 S.) gr. 8°. 1,50 Mk.

Ihle, Annette. Die Verwaiste. Ein Lebensbild aus Norwegen. Autorisierte Uebersetzung von L. Fehr. 1890. 8°. (173 S.) 2 Mk., geb. 3 Mk.

Johnsen, Wilhelm, P. **Credo.** Apologie des Kirchen-Bekenntnisses in populär-wissenschaftlicher Darstellung. 1892. (V, 154 S.) gr. 8°. 2 Mk., eleg. geb. 3 Mk.

Kaiser, H. Die Sonn- und Festtage des christlichen Kirchenjahres nach ihrer Entstehung und Bedeutung, mit beigegebenen, auf das betreffende Evangelium bezüglichen Sprüchen und Liederversen. Für Schule und Haus. 2. Aufl. 1889. (VI, 96 S.) 8°. 1 Mk.

Kayser, Karl, Superintendent. **Ordnung der theologischen Prüfungen** in den Evangel. Landes- und Provinzialkirchen des preußischen Staates. Ein Wegweiser für Studierende und Kandidaten der Theologie. 2. Aufl. 1896. (60 S.) 8°. 1 Mk.

Kellner, W., Pastor. **Handreichung zum Studium des Kirchenrechts**, unter Berücksichtigung der Verhältnisse der evang.-luth. Landeskirche des Herzogtums Braunschweig nach den vom Konsistorialrat Abt D. Hille hinterlassenen Aufzeichnungen.
I. Teil: Allgemeines. 1890. (X, 98 S.) 8°. 1,50 Mk.
II. Teil: Braunschweigisches. 1893. (S. 99—312.) 8°. 2,40 Mk.

— — **Wegweiser zur Seligkeit und Warnungstafel vor katholischen und anderen Irrlehren.** (32 S.) 1898. 8°. 30 Pf.

Klose, Wilh., Pastor. **Am Pilgerstabe.** Gedichte. 1894. (248 S.) Eleg. geb. 3 Mk. Mit Goldschn. 3,50 Mk.

— — **Brief über die Konfirmation.** (Seelsorgerischer Brief an die Eltern oder sonstige Anverwandte der Konfirmanden.) 9. Auflage. 1900. (16 S.) 8°. 10 Pf., 25 Expl. 2 Mk., 50 Expl. 3,50 Mk., 100 Expl. 5 Mk., 1000 Expl. 45 Mk.

Lieder für Missionsfeste u. s. w. Herausgegeben vom Evangelischen Verein im Herzogtum Braunschweig. (60 Lieder.) 16 S. 5 Pf., 100 St. 2,50 Mk., 500 St. 10 Mk.

Lütkemann, Heinr., Pastor. **D. Joachim Lütkemann.** Sein Leben und Wirken, nach älteren Quellen dargestellt. Mit einem Bildnis. 2 Mk., geb. 2,80 Mk.

Meumann, Dr. phil. Th., Pastor. **Einst und Jetzt.** Predigt über 2. Kor. 5, 17, am 8. Juli 1879 bei der Missionsfeier zu Braunschweig gehalten. 1879. (14 S.) 20 Pf.

Monatsblatt des Evangelischen Lehrerbundes. Herausgegeben vom Vorstande des evangelischen Lehrerbundes, redigiert von Heinrich Voß, Oberlehrer a. D. 29. Jahrg. 1900/1. Bezugspreis fürs Jahr für Nichtmitglieder 2 Mk.

Monod, Adolph. Ausgewählte Predigten. Herausg. von F. E. Drechsler. 1865. (204 S.) 8°. 1,50 Mk.

— — **Das Weib.** Zwei Predigten. 1865. (104 S.) 8°. 75 Pf.

Mulholland, Rosa. Marcella Grace. Eine Erzählung aus Irlands Gegenwart. Autoris. Uebersetzung v. M. Morgenstern. 1891. (III, 323 S.) 8°. 3 Mk. Eleg. geb. 4 Mk.

Müller, Prof. Dr. H. F., Gymnasialdirektor. **Unsere Waffen im Kampfe gegen Rom.** Vortrag, gehalten in einer Versammlung von Dienern und Freunden der evangelisch-lutherischen Landeskirche zu Braunschweig den 26. Juni 1889. 2. vermehrte Auflage. 1889. (IV, 48 S.) 8°. 50 Pf.

Nach dem Gesetz und Zeugnis. Monatsblatt des Bibelbundes. Herausgegeben unter Mitwirkung einzelner Mitglieder desselben von Friedrich Gaedke, Pastor in Robe bei Hagenow in Pommern. Jahrg. 1901/2. Erscheint vom April 1901 ab. Bezugspreis aufs Jahr 2,50 Mk.

Pape, Joseph. Das Lied von den Zeiten. 2. Aufl. 1891. (III, 291 S.) 12°. geb. 2,25 Mk.

— — **Unsere Gegenwart und Zukunft im Spiegel der Weissagung des Johannes.** 1891. (VII, 176 S.) gr. 8°. 3 Mk.

Patenbrief. Einladung zur Uebernahme einer Patenstelle. 1 Bog. mit eingedrucktem Holzschn. Folio. 5 Pf. 12 Expl. 50 Pf. 50 Expl. 2 Mk.

Pilgerfahrt, Meine, durchs Leben. Ein Buch für Konfirmierte. Mit Raum zum Einschreiben von Geburts-, Tauf- und Konfirmationstag, Konf. Gedenkspruch, Geburtsort und Voreltern, Kirche und Schule, sowie Gedenktage nach der Konfirmation. 1896. Ausgabe A. 96 S. Eleg. geb. m. G. u. Scheide 2 Mk.
Ausg. B. 63 S. Steif brosch. 40 Pf., 20 Expl. 6 Mk., 50 Expl. 12,50 Mk.

Pressensé, E. von. Rosa. Uebers. von F. E. Drechsler. Neue Ausgabe. 1894. (261 S.) gr. 8°. Eleg. geb. 2 Mk.

Quandt, C. Johannes Knades Selbsterkenntnis. Historische Erzählung aus der Zeit der Reformation. 5. Auflage mit Illustrationen von B. Sturmhoefel. 1899. (IV, 500 S.) gr. 8°. Geb. 5,50 Mk.

— — **Die Polen in Danzig.** Historische Erzählung. 2. Auflage. 1890. (259 S.) gr. 8°. 3,60 Mk., geb. 4,80 Mk.

Repetitorien über die theologischen Disziplinen. Bearbeitet auf Grund verschiedener darauf bezüglicher Werke älteren und neueren Datums. 12 Bände. 1890—92. gr. 8°. à Band 2 Mk. Geb. 2,50 Mk.
1. Einleitung in das alte Testament. (123 S.) 2. Einleitung in das neue Testament. (136 S.) 3. Bibl. Theologie des alten Testaments. (136 S.) 4. Bibl. Theologie des neuen Testaments. (147 S.) 5. Kirchengeschichte. (212 S.) 6. Dogmatik. (143 S.) 7. Ethik. (136 S.) 8. Dogmengeschichte und Symbolik. (199 S.) 9. Homiletik und Geschichte der Predigt. (116 S.) 10. Liturgik, Hermeneutik, Katechetik. (100 S.) 11. Pastorallehre und Diakonik. (106 S.) 12. Christliche Kunst. Evangelistik. Kybernetik. (133 S.)

Ruperti, Dr. Just., Kirchenrat und Superintendent. **Komm hernieder und hilf uns!** Predigt, am Missionsfeste, den 6. Juli 1886 im Dome zu Braunschweig über Apostelgeschichte 16, 9 u. 10 gehalten. 1886. (16 S.) gr. 8°. 20 Pf.

Schattenberg, C., Pastor. **Aus vergangenen Zeiten.** Eine chronikalische Schilderung des Dorfes Eitzum, hauptsächlich nach Kirchen-, Pfarr- und Schulakten bearbeitet. 1895. (120 S.) 1,50 Mk.

Schlosser, Gustav. Bild und Bildung. Vortrag. 1880. (40 S.) gr. 8°. 50 Pf.

Schlott, G., Schulinspektor. **Illustrierte biblische Geschichten.** Unseren lieben Kindern in Haus und Schule erzählt. 2. Aufl. 1893. (VIII, 62 S.) Mit 13 Holzschnitten und 15 Farbendruckbildern. 1 Mk., geb. 1,20 Mk.

Schmidt-Warneck, F., Professor Dr. **Social, socialistisch, sociologisch.** Ein Nachwort zum zweiten evangelisch-socialen Kongreß. 2. Auflage. 1891. (26 S.) gr. 8°. 80 Pf.

— — **Die Sociologie im Umrisse ihrer Grundprinzipe.** 1. Teil. Einleitung nebst Anhang mit Kategorien, Tafeln und Thesen. 1889. (303 S.) gr. 8°. 6,50 Mk.

— — **Die socialen Verhältnisse und die ethischen Grundgedanken des Evangeliums.** Referat auf dem Jahrestage der Freunde und Diener der braunschweigischen Landeskirche am 1. Juli 1891. (59 S.) gr. 8°. 1,60 Mk.

— — **Was fordert die Menschennatur vom Staat.** 1890. (141 S. mit 1 Titelbild.) Lexik. 8°. 2,80 Mk.

— — Zur Sache: **Innerliche Ueberwindung der Socialdemokratie.** 1894. Als Manuskript gedruckt. (79 S.) gr. 8°. 2 Mk.

— — **Die Notwendigkeit einer socialpolitischen Propädentik.** 2. erweiterte Aufl. 1885. (228 S.) gr. 8°. 6 Mk.

— — **Die Sociologie Fichte's.** 1884. (215 S.) 5,50 Mk.

Schöpffer, Dr. Carl. Die Bibel lügt nicht! Erklärung der mosaischen Schöpfungsurkunde, oder: Beweis, daß die biblische Lehre von der Erschaffung der Welt in ihrer wörtlichen Auffassung auf das genaueste mit den wahren Resultaten der Wissenschaft stimmt. 1854. (IV, 76 S.) gr. 8°. 1 Mk.

Schröder, Dr. Joh. Fr., Der Graf Zinzendorf und Herrnhut, oder Geschichte der Brüderunität bis auf die neueste Zeit und Schilderung ihrer Institute und Gebräuche. Für Gebildete aller Stände. 2. Auflage. 1863. Mit dem Porträt des Grafen Zinzendorf. (VIII, 364 S.) gr. 8°. 3 Mk.

Schubart, F. W., Hofprediger in Ballenstedt. **Stärke uns den Glauben!** Predigt bei der neunten allgemeinen lutherischen Konferenz am 25. August 1898 im Dom zu Braunschweig gehalten. (11 S.) 1898. 20 Pf.

Schultze, Dr. Fritz. Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. 1871. (292 S.) gr. 8°. 2,50 Mk.

— — **Die Tierseele.** Eine Psychologie der Tiere. 1868. (68 S.) gr. 8°. 1 Mk.

Schwartzkopff, P., Prof. Dr. **Das Leben nach dem Tode,** sein Dasein und seine Art. 2. Auflage. 1901. 1 Mk.

Stöcker, Adolf, Hof- und Domprediger in Berlin. **Socialdemokratisch, Socialistisch und Christlich-Social.** Vortrag. 2. Aufl. 1880. (24 S.) gr. 8°. 50 Pf.

Stosch, G., Pastor, und **W. Kellner,** Pastor. **Zur Belebung des Missionssinnes.** Eine Ansprache von G. Stosch und ein Vortrag von W. Kellner. Herausgegeben vom Vorstand der braunschweigischen Missionskonferenz. 1888. (38 S.) gr. 8°. 50 Pf.

Tappe, L., weil. Pastor zu Hüttenrode rc. **Zeugnisse von Christo.** Predigten. Auf vielfachen Wunsch ausgewählt und herausgegeben von Fr. Witten, Oberlehrer. 1884. (108 S.) gr. 8°. 1 Mk.

Thiele, Heinrich, Hof- u. Domprediger. **Kirchenbuch zum evangelischen Gottesdienste** in Gebeten, Lehre und Liedern, nach den Agenden der christlichen Kirchen Augsburgischer Konfession neugeordnet. 1852. (X, 466 S.) gr. 8°. 4,50 Mk., geb. 5,50 Mk.

Unterscheidungslehren, die hauptsächlichsten der evangel.-lutherischen und römisch-katholischen Kirche. Sieben Vorträge. 1888. (244 S.) gr. 8°. 2 Mk.

1. **Der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus** in seinem geschichtlichen Verlauf von Abt Dr. th. Gerhard Uhlhorn. (27 S.) 30 Pf.
2. **Schrift und Tradition** von Dr. Th. Hoppe. (32 S.) 30 Pf.
3. **Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott** von L. H. Ihmels. (23 S.) 30 Pf.
4. **Die Früchte der römischen Beichte** von Dr. W. Walther (64 S.) 60 Pf.
5. **Messe und Abendmahl** von Sup. Stölting. (32 S.) 30 Pf.
6. **Gebetsleben und Heiligenverehrung** von A. Crome. (40 S.) 30 Pf.
7. **Das sittliche Leben in der evangel.-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche** von Abt. Dr. th. Gerhard Uhlhorn. (26 S.) 30 Pf.

Veröffentlichungen des Bibelbundes:

Nr. 1. **Beyer, Th.,** Prof. **Das alte Testament im Lichte des Zeugnisses Christi.** (Verlag von Wiegandt & Grieben, Berlin.) 50 Pf.

„ 2. **Dieckmann, R.,** Pastor. **Die Gottmenschheit Jesu und die Gottmenschlichkeit der heiligen Schrift.** 1897. (28 S.) 25 Pf.

„ 3. **Zahn, Ad.,** D. **Das Zeugnis des Propheten Jeremias für die Geschichte seines Volkes.** 1898. (31 S.) 30 Pf.

„ 4. **Vogel, Aug.,** Sup. **Der Fund von Tell'Amarna und die Bibel.** 1898. (51 S.) 60 Pf.

„ 5. **Dieckmann, R.,** Pastor. **Die Herrlichkeit des Einen Evangeliums in seiner vierfachen Gestalt.** 1898. (30 S.) 30 Pf.

„ 6. **Greve, J.,** Pastor. **Koheleth, der Prediger Salomo.** 1899. (86 S.) 1 Mk.

„ 7. **Cüdemann, K.,** Past. em. **Beiträge zur Pentateuchkritik.** 1900. (44 S.) 40 Pf.

„ 8. **Finke, G.,** Pastor. **Das Schreien der Steine** oder Hieroglyphen, Keilinschrift und Bibelwort. 1900. 2. vermehrte Auflage. (80 S.) 80 Pf.

„ 9. — — **Der Stern aus Jacob.** Eine Betrachtung der messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. 1901. (112 S.) 1 Mk.

Voß, Elisabeth. Haideblume. Novelle. 2. Auflage. 1892. (III, 165 S.) 8°. 2 Mk., geb. 2,80 Mk.

Walther, Wilh., Professor D. **Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters,** dargestellt. 3 Teile in 1 Bde. gr. 4° mit Kunstbeilagen 28 Mk. Geb. 40 Mk.

Witwenbüchlein. 1877. (16 S.) 32°. 10 Pf.

Druck von A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz.